This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

800086306T

4 0.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Matthäus.

Von

Dr. Paul Schanz,

Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1879.

Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.

Commentar

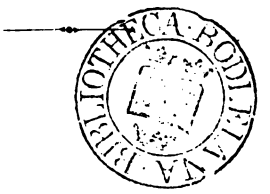
über das

Evangelium des heiligen Matthäus.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1879.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis*, Mo.

101 j. 252. a.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Seitdem die „synoptische Frage" in Fluß gekommen ist, wurde dem sonst ziemlich geringschätzig behandelten Evangelium des hl. Matthäus wieder größere Aufmerksamkeit und Sorgfalt gewidmet. Waren auch anfangs die meisten Untersuchungen darauf gerichtet, dem Marcusevangelium die Priorität und Superiorität zu vindiciren, so hat der Gang der Untersuchung doch dahin geführt, dem Matthäusevangelium wieder eine relative Selbständigkeit zu reserviren. Darin aber sind gegenwärtig die meisten Kritiker einig, daß dasselbe in der Form, in welcher es vorliegt, nicht aus erster Hand hervorgegangen ist, sondern wenigstens aus zwei verschiedenen Bestandtheilen zusammengearbeitet wurde, so sehr sie auch in der Bestimmung dieser Bestandtheile auseinandergehen. Auch Gelehrte, welche durchaus nicht für die negative Kritik eingenommen sind, lassen sich zu der Concession herbei, daß eine allmähliche Entstehung des Evangeliums in der apostolischen Zeit anzunehmen sei. Wollte man diese auf denselben Verfasser zurückführen, so wäre sachlich wenig dagegen einzuwenden, aber desto mehr vom historischen Standpunkte aus. Und dieser muß meiner Ansicht nach bei derartigen Fragen den Ausschlag geben, obwohl die äußeren historischen Quellen nur spärlich fließen. Diese scheinen mir immer wieder auf die alte Ansicht zurückzudrängen, nach welcher das Matthäusevangelium eine einheitliche Composition aus Einem Gusse ist und, obwohl es ziemlich später verfaßt sein dürfte, als katholischerseits gewöhnlich angenommen wird, doch ein treueres Bild von der Thätigkeit Jesu und den Verhältnissen seiner Zeitgenossen entwirft, als die übrigen Evangelien. Bei der Abfassung dieses Commentars leitete mich daher einerseits die Absicht, den inneren, von den Zeitverhältnissen bedingten Plan des ganzen Buches so weit darzulegen, als es mir möglich war und die Form eines Commentars es erlaubte, und andererseits das Bestreben, die patristische und neuere Literatur in einem solchen Umfange zu verwerthen, daß das gewonnene Resultat nicht als Product individueller Kritik, sondern als ein durch sorgfältige Berücksichtigung der Geschichte der Exegese gewonnenes Ergebniß erscheine. Aus diesem Grunde habe ich auch eine Reihe Väterstellen im Urtext

beigefügt, denn ich wünſchte, daß man die Exegeſe auch wiſſenſchaftlich betreibe und ſich durch griechiſche und lateiniſche Citate nicht nur nicht abſchrecken, ſondern gern mit den alten Exegeten bekannt machen laſſe. An Kritik konnte es bei dieſer Sachlage nicht fehlen; aber nirgends wollte ich mich vom polemiſchen Intereſſe leiten laſſen, und nur wo proteſtantiſche Kritiker gegen die katholiſche Exegeſe oder Lehre polemiſirten, glaubte ich mich der gleichen Waffen bedienen zu ſollen. Die Textkritik wurde abſichtlich auf die Angabe der nöthigſten Varianten beſchränkt. Vielleicht bin ich in allen dieſen Punkten manchen zu weit gegangen, während andere Vollſtändigkeit wünſchten; allein da in einem Commentar, der ſich auch für Studirende eignen ſollte, die dogmatiſche Seite nicht verkürzt werden durfte, ſo mußte ich einen ſolchen Mittelweg einſchlagen.

Der Kundige wird es bei der Lectüre bald erfahren, daß ich die Methode meines verehrten Lehrers Aberle nirgends verläugne. Er hat mich ſeinerzeit durch eine Preisaufgabe, von der ich einen Theil im Jahrgange 1871 der Theol. Quartalſchrift veröffentlicht habe, zu dieſen Studien angeregt, und ich bin trotz vieler Gegenbemerkungen noch nicht überzeugt worden, daß ſeine Methode unrichtig war. Leider konnte ich aber ſeine beſondern Anſchauungen über den Zweck des Matthäusevangeliums nicht recipiren und mußte auch die anfänglich gehegte Abſicht, in den Anmerkungen ſeine Collegienhefte öfter zu berückſichtigen, wieder aufgeben, weil ich gegen ihn ungerecht zu werden fürchtete, ohne dem Leſer einen weſentlichen Dienſt damit leiſten zu können. Ich wünſche meinerſeits nur, ein beſcheidenes Scherflein für die Förderung wiſſenſchaftlicher Exegeſe beigetragen zu haben, und würde mich reichlich belohnt fühlen, wenn in den Kreiſen der katholiſchen Theologen weiteres Intereſſe dafür geweckt würde.

Am Feſte des hl. Matthäus, den 21. September 1879.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Seite

§ 1. Der Verfasser. 1. Die Lebensumstände desselben 1
2. Die patristischen Zeugnisse 5
§ 2. Die Ursprache des Evangeliums 8
§ 3. Das Verhältniß des Matthäusevangeliums zu den beiden andern synoptischen Evangelien 24
§ 4. Bestimmung und Zweck des Evangeliums 35
§ 5. Zeit und Ort der Abfassung 46
§ 6. Inhalt und Eintheilung 52
§ 7. Exegetische Literatur 56

Erklärung.

Erster Theil.

Die Vorgeschichte (Kindheitsgeschichte und Vorbereitung Jesu).

A. Die Geburt und die ersten Schicksale des Kindes . . 63

§ 8. Die Genealogie. 1, 1—17 64
§ 9. Die Rechtfertigung der Genealogie. 1, 18—25 80
§ 10. Die Ankunft der Magier. 2, 1—12 92
§ 11. Die Flucht nach Aegypten; Kindermord; Rückkehr nach Nazareth. 2, 13—23 106

B. Die Vorbereitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu . 116

§ 12. Das Auftreten des Täufers. 3, 1—12 117
§ 13. Die Taufe Jesu. 3, 13—17 130
§ 14. Die Versuchung Christi. 4, 1—11 134

Zweiter Theil.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

A. Die Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu . . . 144

§ 15. Das erste Auftreten Jesu in Galiläa. 4, 12—17 145
§ 16. Die Berufung der ersten Apostel. Summarischer Bericht über die Thätigkeit Jesu. 4, 18—25 150

Seite

I. Die Lehrthätigkeit Jesu 156

§ 17. Einleitung zur Bergpredigt und die acht Seligkeiten. 5, 1—12 . . 156
§ 18. Die Ermahnung an die Jünger. 5, 13—16 172
§ 19. Das Thema der Bergpredigt. 5, 17—20 175
§ 20. Die Erfüllung des Gesetzes im neuen Reich. 5, 21—48 . . . 180
§ 21. Die wahre Gerechtigkeitsübung. 6, 1—18 204
§ 22. Die Werthschätzung irdischer Güter. 6, 19—34 222
§ 23. Warnung vor der Splitterrichterei. 7, 1—6 230
§ 24. Aufforderung zum Gebet und zur Beharrlichkeit im christlichen Leben. 7, 7—12 234
§ 25. Epilog und Schluß. 7, 13—29 238

II. Die Wunder- (Heil-) Thätigkeit Jesu 246

§ 26. Die Heilwunder in Kapharnaum. 8, 1—17 247
§ 27. Die Thätigkeit Jesu auf dem östlichen Ufer 8, 18—34 256
§ 28. Die Ereignisse nach der Rückkehr nach Kapharnaum. 9, 1—34 . . 266

B. Die Bestellung der Apostel zu Hirten des neuen Reiches. Die Verwerfung der feindlichen Parteien. Die steigende Anempfänglichkeit des Volkes. Die Unterweisung und Organisation des Apostelcollegiums.

I. Die Aussendung der Apostel und das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zu den feindseligen Parteien und dem Volke 279

§ 29. Summarischer Bericht über die Wirksamkeit Jesu und die Veranlassung der Apostelaussendung. 9, 35—38 280
§ 30. Die Aussendung der Apostel. 10, 1—42 282
§ 31. Das Verhältniß Jesu zu dem Täufer. 11, 1—19 304
§ 32. Rückblicke Jesu auf seine Wirksamkeit. 11, 20—30 312
§ 33. Das Verhältniß Jesu zu den Pharisäern und Schriftgelehrten. c. 12 . 317
§ 34. Die Parabeln vom Himmelreich 13, 1—52 337
§ 35. Jesus in Nazareth. 13, 53—58 349
§ 36. Herodes und die Enthauptung des Täufers. 14, 1—12 . . . 350

II. Die Unterweisung der Jünger 354

§ 37. Die Speisung der 5000. 14, 13—21 355
§ 38. Das Wandeln auf dem Meere. 14, 22—36 357
§ 39. Das Essen mit unreinen Händen. 15, 1—20 359
§ 40. Die chananäische Frau. 15, 21—28 366
§ 41. Weitere Krankenheilungen und die zweite Speisung 15, 29—39 . . 369
§ 42. Die Zeichenforderung der Pharisäer. Das Bekenntniß des Petrus. 16, 1—20 371

III. Vorbereitung der Jünger auf die Katastrophe in Jerusalem. Unterweisungen über die Gemeindeverhältnisse 381

§ 43. Die erste Leidensweissagung. 16, 21—28 382
§ 44. Die Verklärung Jesu. 17, 1—13 385
§ 45. Die Heilung des mondsüchtigen Knaben. Die zweite Leidensweissagung. Der Stater im Munde des Fisches. 17, 14—27 389
§ 46. Die Lehre von der Demuth und dem Aergerniß. 18, 1—20 . . . 395
§ 47. Die Verzeihung. 18, 21—35 402

Seite

Dritter Theil.

Die Reise nach Jerusalem. Leiden, Tod und Auferstehung.

A. Lehrreden auf der Reise nach Jerusalem . . . 406

§ 48. Ehescheidung und Ehelosigkeit. 19, 1—15 406
§ 49. Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums. 19, 16—30 . 412
§ 50. Die Parabel von den Arbeitern im Weinberg. 20, 1—16 . . . 421
§ 51. Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Mutter der Zebedäiden. 20, 17—26 425

B. Der Einzug in Jerusalem; die Kämpfe mit den Juden; Verurtheilung des Volkes.

§ 52. Die Blindenheilung zu Jericho und der Einzug in Jerusalem. 20, 29 — 21, 11 431
§ 53. Die Tempelreinigung und die Verfluchung des Feigenbaums. 21, 12—22 436
§ 54. Die Streitreden mit den Hohenpriestern. 21, 23—44 441
§ 55. Die Wirkung des Parabelvortrags und die Parabel von der Hochzeit. 21, 45 — 22, 14 447
§ 56. Die Versuchungsfragen der Pharisäer und Sadducäer. 22, 15—46 . 452
§ 57. Die Strafrede wider die Pharisäer. c. 23 462
§ 58. Die eschatologischen Reden. c. 24 476
§ 59. Die Mahnparabeln. 25, 1—30 491
§ 60. Das Weltgericht. 25, 31—46 497

C. Leiden, Tod und Auferstehung.

§ 61. Die Salbung und das Paschamahl. 26, 1—29 502
§ 62. Der Seelenkampf Jesu in Gethsemane. 26, 30—46 516
§ 63. Die Gefangennehmung Jesu. 26, 47—56 523
§ 64. Das Verhör Jesu vor den jüdischen Behörden und die Verläugnung des Petrus. 26, 57—75 527
§ 65. Jesus vor dem römischen Gericht. 27, 1—26 533
§ 66. Der Kreuzweg und die Kreuzigung. 27, 27—44 542
§ 67. Der Tod und das Begräbniß. 27, 45—61 548
§ 68. Grab und Auferstehung. 27, 62 — 28, 20 553

Berichtigungen und Nachträge 561

Einleitung.

§ 1.

Der Verfaſſer.

1. Die Lebensumſtände desſelben.

Nach der einſtimmigen Ueberlieferung der Kirche hat der Apoſtel Mat-
ius das erſte Evangelium geſchrieben. Er wird 9, 9 und 10, 3 (Marc.
18. Luc. 6, 15) Ματθαῖος oder nach Lachmann, Tiſchendorf und Tregelles
θθαῖος genannt. Der Name wird gewöhnlich von מַתִּיתְיָה (Winer, Fritzſche,
ilke, Bleek, Langen, Arnoldi u. a.) oder von מַתִּתְיָה (מַתַּנְיָה) = Geſchenk
ttes abgeleitet (Meyer, Bisping, Keil). Allein gegen beide Ableitungen
t ſich einwenden, daß ſie griechiſch Ματθίας (Act. 1, 23. Joſephus B. J.
1, 3. Ant. 19, 6, 4 u. a. a. O.) oder Ματθαθίας (1 Chron. 9, 31; 15,
u. a. Nehem. 8, 4. Joſephus Ant. 12, 6, 1 sq. Ματταθίας) lauten
ßten und alſo für Matthias oder Mathathias, aber nicht für Matthäus
tend gemacht werden können, wie denn auch Winer dieſelbe Ableitung für
atthias hat und beide Namen in den apokryphen Acten häufig confundirt
rden [1]. Zwar verweist Keil auf זַבְדָיָה Esr. 10, 20, das aber von den
XX mit Ζαβδία oder Ζαβαδία 1 Chron. 8, 15. 17; 27, 7 überſetzt wird;
r 3 Esr. 9, 21 iſt die auf זַבְדִי zurückzuführende Form Ζαβδαῖος. Dieſer
ſpricht מַתִּי für מַתַּנַי (Nehem. 12, 19. Esr. 10, 33. 37), das Geſenius [2]
n מַתַּנְיָה ableitet, aber Schegg wohl richtiger nach den Analogien von Amit-
i der Treue, Barſillai der Eiſerne, Bartholomai, Alphai u. ſ. w. als
jectivum = Geſchenkter betrachtet [3]. Dagegen geht Hilgenfeld [4] von מַתְיָה

[1] Haec utriusque nominis confusio nescio an nonnihil fecerit ad magnam vatatem atque inconstantiam ipsarum de Matthaeo traditionum. Tischendorf, Acta ocrypha. 1851 p. LX.

[2] Hebräiſch-Chaldäiſches Wörterbuch über das Alte Teſtament. 8. A. F. Mühlau
d W. Volck 1878.

[3] C. a Lapide. Argum. in Matth.: Hinc Matthaeus idem est, quod donatus, ınt Origenes et Isidorus lib. 7 Etymol. c. 9; cf. Ζακχαῖος von זַכַּי unſchuldig, viel-
ht identiſch mit זַבַּי. LXX: Ζαβού Esr. 10, 28. Neh. 3, 20. Ζακχού Esr. 2, 9.
h. 7, 14.

[4] Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in das Neue Teſtament. 1875. S. 452.

auf die abgekürzte Form מַתִּי zurück, da der Endung αῖος auch die hebräiſche Endung ־ַי entſpricht, wie יְהוּדִי = Ἰουδαῖος. עִבְרִי = Ἑβραῖος u. ſ. w. beweiſen. Andere Ableitungen geben Hitzig, Fürſt, Treumann von אֲמָתַי und W. Grimm von dem ungebräuchlichen Singular מַת (מָתִים), ſo daß מַתַּי = der Mannhafte wäre[1]. Dafür ſpricht allerdings Ἀγγαῖος (Hagg. 1, 1) von חַגַּי = festivus (חַג Feſt); aber da מַתַּי von מַתָּנַי näher liegt als von dem ungebräuchlichen Singular מַת, ſo iſt jenes vorzuziehen und nur die Adjectivbedeutung als weitaus wahrſcheinlicher feſtzuhalten.

Nach 9, 9 ff. war Matthäus Zolleinnehmer zu Kapharnaum, gehörte alſo jener Klaſſe von Leuten an, welche als Anhänger der römiſchen Verwaltung und wegen ihres zu Ueberforderungen und Verationen ſo verlockenden Geſchäfts die Verachtung und den Haß der Juden ganz beſonders herausforderten. In den parallelen Erzählungen Marc. 2, 14 ff. Luc. 5, 27 ff. wird der Zöllner Λευείς genannt, woraus man mit Unrecht auf eine Verſchiedenheit beider geſchloſſen hat (Sieffert, Neander, Ewald, W. Grimm, Keim, Hilgenfeld). Denn die Erzählungen gleichen einander ſo ſehr, daß man ſie auf denſelben Vorgang beziehen muß. In den Apoſtelverzeichniſſen wird nur Matthäus aufgeführt, der in unſerem Evangelium den Beinamen ὁ τελώνης (10, 3) erhalten hat. Der ſchon von Grotius geltend gemachte Grund, daß die Evangeliſten ſonſt in den Verzeichniſſen die Beinamen hinzufügen, iſt in dieſer Allgemeinheit nicht richtig, da ſie dieß nur zur Unterſcheidung gleichnamiger Apoſtel, oder wenn der Beiname von Jeſus gegeben worden iſt, thun. Marcus ſchließt alſo die Meinung, daß Levi der vorapoſtoliſche, Matthäus der apoſtoliſche Name geweſen ſei, nicht geradezu aus (Hilgenfeld), ſondern nur die Meinung, daß ihm dieſer Name von Jeſus beigelegt worden ſei. Er konnte aber ganz gut zwei Namen führen und als Apoſtel nur den zweiten beibehalten, wie der frühere Saulus ſich ſpäter ſtets Paulus nennt[2]. Ebenſo wenig iſt das Fehlen jeder Andeutung über die Identität bei Marcus und Lucas ein Beweis dafür, daß ſie darüber nichts Beſtimmtes wußten (Bleek), ſondern zeigt nur, daß ſie bei ihren Leſern die Bekanntſchaft davon vorausſetzen durften. Ganz unwahrſcheinlich aber iſt die Vermuthung Guericke's, daß beide Namen etymologiſch identiſch ſeien[3]. Die wenigen Nachrichten des Alterthums von zwei Zöllnern im Apoſtelcollegium[4] erklären ſich daraus, daß man wegen des Vaters eine Verwandtſchaft mit Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἁλφαίου vermuthete[5] oder Λευείς = Λεββαῖος nahm und dieſen

---

[1] Studien und Kritiken 1870 S. 723 ff. Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti 1879.

[2] Hieronymus ad 9, 9: Ceteri evangelistae propter verecundiam et honorem Matthaei noluerunt eum nomine appellare vulgato, sed dixerunt Levi: duplici quippe vocabulo fuit. Cf. Chryſoſtomus ad l. und Euthymius. Euſebius Demonstr. evang. lib. III c. 5 p. 120 (ed. Coloniae 1688): Οὕτως μὲν ὁ Ματθαῖος δι' ὑπερβολὴν ἐπιεικείας τὸ φιλάληθες ὑποφαίνων τοῦ ἰδίου τρόπου, καὶ τελώνην ἑαυτὸν ἀπεκάλει, μὴ ἀποκρύπτων τὸν πρότερον ἑαυτοῦ βίον.

[3] Einleitung in das Neue Teſtament 3. A. 1868 S. 130 Anm. 2.

[4] Photius in der Catena graeca von Poſſin zu Marc. 2, 14. Vgl. Patritius, de Evangeliis libri tres. 1853 I p. 2.

[5] Deßhalb findet ſich Marc. 2, 14 auch die Lesart Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἁλφαίου, die auch Origenes geleſen zu haben ſcheint (Tiſchendorf, editio VIII zu Marc. 2, 14). Chry-

zum Zöllner machte[1]. Nur bei dem Valentinianer Herakleon findet ſich nach Clemens Alex. (Stromata 4, 9)[2] neben Matthäus ein Levis. Allein abgeſehen von der Unſicherheit dieſes Zeugniſſes iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß auch hier Λευΐς für Λεββί oder Λεββαῖος zu nehmen iſt, wie ſchon Cotelier[3] vermuthet. Auch Origenes[4], Euſebius[5] und die ſpäteren Väter ſprechen ſich ganz beſtimmt für die Einheit der Perſon aus.

Matthäus iſt der letzte (fünfte) der Apoſtel, deſſen Berufung ſpeciell berichtet wird, da die Joh. 1, 37—51 erwähnten Berufungen nicht im ſtrengen Sinn des Wortes zu verſtehen ſind, und er nimmt im Apoſtelverzeichniſſe bei Marcus und Lucas die ſiebente, bei Matthäus die achte Stelle ein. Die bei allen drei Synoptikern übereinſtimmend erzählte Berufung derſelben fünf Apoſtel (Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus, Matthäus) ſpricht jedenfalls für die beſondere Bedeutung derſelben, ob nun dieſe im Gegenſatz zu ihrer Beſchäftigung[6] oder, was am wahrſcheinlichſten iſt, in ihrer bevorzugten Stellung zu ſuchen iſt[7]. In den Verzeichniſſen iſt wenigſtens bei den erſten Gruppen eine gewiſſe Rangordnung nicht zu beſtreiten und Petrus, Johannes und Jakobus werden auch ſonſt bevorzugt (Marc. 5, 37; 9, 2. Luc. 8, 51. 9, 28. Matth. 17, 1). Ob aber die ſiebente Stelle des Matthäus wegen der ſymboliſchen Siebenzahl von beſonderer Bedeutung iſt (Schegg), möchte ich ſchon wegen der Umſtellung in dem von Zahlenſymbolik nicht freien Matthäusevangelium bezweifeln, welche freilich in der Demuth des Verfaſſers ihren Grund haben könnte[8]. Doch wäre für dieſen Fall ein weiteres Herunterſetzen nicht unmöglich geweſen[9]. Daß er von Geburt ein Jude war, braucht bei der Stellung, welche Jeſus und die Apoſtel zu ſeinen Lebzeiten zum Judenthum eingenommen haben, kaum erwähnt zu werden.

Nach dem Pfingſtfeſte hielt ſich Matthäus mit den andern Apoſteln in Jeruſalem und Paläſtina auf. Er wird aber von der Apoſtelgeſchichte nirgends mehr erwähnt. Ebenſo wenig iſt von ſeinen ſpäteren Lebensſchickſalen bekannt.

ſoſtomus Hom. 32 (al. 33) n. 3: δύο τελῶναι, Ματθαῖος καὶ Ἰάκωβος, und doch hat er Hom. 30, 1 Matthäus und Levi ausdrücklich identificirt. Die neueren Griechen halten noch daran feſt, daß Matthäus ein Bruder des Jakobus geweſen ſei. Vgl. Euthymius zu 10, 3. Bollandiſten zum 1. Mai S. 19. Auch Credner, Ewald u. A.

[1] Origenes: Ἔστω δὲ καὶ ὁ Λεββῆς τελώνης ἀκολουθήσας τῷ Ἰησοῦ, ἀλλ' οὔτιγε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν, εἰ μὴ κατά τινα τῶν ἀντιγράφων. Zu Marc. 2, 14 bei Tiſchendorf aus contr. Cels. I, 62, wozu die Anmerkung der Mauriner zu vergleichen iſt.

[2] Ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευΐς, καὶ ἄλλοι πολλοί.

[3] Zu Constitut. apost. 2, 63. Dieſe ſelbſt ſetzen die Identität voraus 8, 22: Ἐγὼ Ματθαῖος, ὁ καὶ Λευΐς, ὁ ποτὲ τελώνης, διατάσσομαι.

[4] Praefat. ad epist. in Rom. und Possin, Caten. patr. gr. ad Matth. 9, 9.

[5] Demonstr. ev. 9, 8 p. 439.

[6] Chryſoſtomus (und Euthymius) zu 9, 9 Hom. 30, 1: Ὅτι οὗτοι μάλιστα ἦσαν ἐν τοῖς ἀτόποις καὶ ταπεινοῖς ἐπιτηδεύμασιν. Οὔτε γὰρ τελωνίας τι χεῖρον, οὔτε ἁλείας εὐτελέστερον.

[7] Reithmayr, Einl. S. 353, findet für Matthäus den Grund in ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit.

[8] Euſebius Demonstr. ev. 3, 5 p. 120.

[9] Auch Act. 1, 13 ſteht Matthäus an achter Stelle mit Bartholomäus zu einem Paar vereinigt. Thomas iſt mit Philippus verbunden. Die ſyriſche Ueberſetzung hat ihm auch hier die ſiebente Stelle eingeräumt.

Clemens von Alexandrien berichtet von ihm, daß er ein strenges ascetisches Leben geführt, sich des Fleischgenusses enthalten und bloß Gemüse genossen habe[1], woraus man schließt, daß er der strengeren judenchristlichen Richtung angehört habe (Röm. 14, 1 ff.). Wann er Palästina verlassen hat und wohin er sich begab, ist nicht sicher zu ermitteln. Nach Apollonius hatte Jesus den Aposteln befohlen, vor zwölf Jahren Jerusalem nicht zu verlassen[2]. Origenes macht eine so allgemeine Angabe, daß man daraus kaum eine sichere Zeitbestimmung entnehmen kann. Jedenfalls würde dadurch die Zerstreuung der Apostel weit heruntergerückt[3]. Nicephorus führt für den Weggang der Apostel das 15., Theophylakt und Euthymius das 8. Jahr nach der Himmelfahrt des Herrn an[4]. Hieronymus bemerkt, daß zur Zeit, als Paulus nach Jerusalem zurückkam, die Apostel mit Ausnahme der namentlich aufgeführten in der ganzen Welt zerstreut waren[5], worauf sich auch noch Patrizi (I p. 6) beruft, während Meyer[6] Galater 1. 2 für die Abwesenheit des Matthäus geltend macht. Eusebius 3, 25, 6 in Verbindung mit dem Chronikon führt auf das Jahr 41, wogegen Weiß auf Euseb. 3, 5 hinweist, wo sich Eusebius selbst widerlege. Dieß ist zwar bei der allgemeinen Angabe[7] nicht streng richtig, obwohl sich der Satz an die Erwähnung des Todes des Jakobus Minor anschließt, weil die Martyrer von Stephanus bis Jakobus in Palästina zu den nach auswärts gereisten Aposteln in Parallele gestellt werden; aber auf eine spätere Zeit scheint diese Angabe wie jene des Origenes allerdings hinzuweisen. Wie wir es hier nur mit Vermuthungen zu thun haben, so ist es auch hinsichtlich der Länder der Fall, in denen Matthäus gewirkt haben soll. Denn schon Origenes übergeht ihn an der citirten Stelle bei der Austheilung des Erdkreises unter die Apostel, und Eusebius begnügt sich mit der Bemerkung, daß er zu andern gegangen sei (ἐφ' ἑτέρους ἰέναι ἤμελλεν 3, 25, 6). Nach späteren Nachrichten (Rufin, Sokrates, Nicephorus) soll er nach Aethiopien, Macedonien (Isidor), Persien (Ambrosius) und Medien gekommen sein. Herakleon läßt ihn eines natürlichen Todes sterben[8], andere

---

[1] Paedag. lib. II, c. 1 p. 174 ed. Potter: Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀχροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.

[2] Bei Euseb. h. e. 5, 21, 14. Die gewöhnlich dazu citirte Stelle (Reithmayr, Einl. S. 352 Anm. 1) aus dem κήρυγμα Πέτρου bei Clemens Alex. Strom. 6, 15 p. 804 enthält nichts darüber. Darnach ist auch Aberle, Einl. S. 38 Anm. zu corrigiren. Pearson (Lection. in Acta Apost. p. 62) citirt daraus: Μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ, οὐκ ἠκούσαμεν.

[3] Tom. 3 in Genes. bei Euseb. 3, 1 sq. Eusebius hat das zweite Buch mit Gessius Florus (64—66) geschlossen und beginnt das dritte mit den Worten: Τὰ μὲν δὴ κατὰ Ἰουδαίους ἐν τούτοις ἦν· τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν κ. τ. λ. und beruft sich dann auf Origenes. Vgl. auch Rufin h. e. 10, 9.

[4] Nicephorus h. e. 2, 41. Theoph. und Euth. in den Vorreden zu dem Evangelium des Matthäus.

[5] Comment. in ep. ad Gal. ad 1, 19.

[6] Evangelium des Matthäus. 6. A. S. 23.

[7] Τῶν τε λοιπῶν ἀποστόλων μυρία εἰς θάνατον ἐπιβεβουλευμένων καὶ τῆς μὲν Ἰουδαίας γῆς ἀπεληλαμένων.

[8] Clemens Alex. Strom. 4, 9 p. 595, wo Herakleon mit Bezug auf Luc. 12, 8 ff. Marc. 8, 38. Matth. 10, 32 zwischen der ὁμολογία ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ und ἐν φωνῇ

laſſen ihn ſein Leben in Aethiopien (Martyrium romanum zum 21. September; Nicephorus), oder Arabien (Indien), oder Perſien, oder Macedonien (Iſidor) mit dem Martertod beſchließen. Nicephorus, der die Stadt Meroe (Μυρμήνη) angibt, iſt offenbar von den Apokryphen abhängig[1], wenn er über Matthäus berichtet, daß er in der Stadt der Anthropophagen an den Boden genagelt und mit einem Feuer umgeben worden ſei. Dieſes wurde aber wunderbar gelöſcht und der Apoſtel hauchte ſeinen Geiſt im Frieden aus und ging zu Chriſtus heim. Daraus hat Winer[2] mit Unrecht gefolgert, daß Matthäus nach Nicephorus eines natürlichen Todes geſtorben ſei, denn der Tod ſchloß ſich unmittelbar an das Martyrium an. So erklären ſich wohl auch die Nachrichten von einem natürlichen Tod des Apoſtels, von dem man überhaupt nichts Sicheres erfahren hatte. Wenn Clemens Alex., Origenes und Tertullian nur drei Martyrer unter den Apoſteln nennen, Petrus, Paulus und Jakobus den Aelteren, ſo ſchließen ſie damit den Martertod der andern nicht aus, ſondern zeigen bloß, daß ſie von dem Schickſal der übrigen nichts Beſtimmtes wiſſen. So berichtet auch Euſebius von dem Martyrium des Stephanus, beider Jakobi, des Petrus, Paulus und Johannes und faßt die andern in einem allgemeinen Satz zuſammen[3]. Auch die Apokalypſe rechnet die Mehrzahl der Apoſtel zu den Martyrern (18, 20; 21, 14). Die Kirche feiert das Andenken an das Martyrium des hl. Matthäus am 21. September, die griechiſche Kirche am 16. November[4].

2. Die patriſtiſchen Zeugniſſe.

Der Verfaſſer macht ſich in ſeinem Evangelium ſo wenig als Johannes im vierten Evangelium ſelbſt unzweideutig kenntlich, denn die Anzeichen, welche man in demſelben findet, ſind ziemlich unſicherer Natur und erhalten nur eine Bedeutung in Verbindung mit den äußeren Zeugniſſen. Man erkennt in der Nennung des apoſtoliſchen Namens bei der Berufung im Unterſchied mit den Berichten des Marcus und Lucas und der allgemeinen Bezeichnung des darauf folgenden Gaſtmahls, in der Beifügung des ὁ τελώνης im Apoſtelverzeichniß und der Umkehrung der Reihenfolge zwiſchen Thomas und Matthäus vielleicht eine Beſcheidenheit des Verfaſſers, wenn dieſer Matthäus ſelbſt iſt, aber ein Beweis für dieſe Thatſache kann darin nicht gefunden werden. Patrizi macht noch mit Berufung auf Greppo[5] auf 22, 17 ff. aufmerkſam. Der Ausdruck numisma census findet ſich weder bei Marcus noch bei Lucas, woraus geſchloſſen werden dürfe, daß ihn Matthäus, ſeines früheren Dienſtes eingedenk,

---

unterſcheidet: οὐ γὰρ πάντες οἱ σωζόμενοι ὡμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν, καὶ ἐξῆλθον· ἐξ ὧν Ματθαῖος κτλ.

[1] Tiſchendorf, Acta apocr. p. LXII.

[2] Bibliſches Realwörterbuch. 3. A. 1847 s. v.

[3] Demonstr. ev. 2, 7 p. 116: Καὶ τούτων ταῦτα παθόντων, οὐδεὶς τῶν λοιπῶν ἐξέστη τῆς προθέσεως, δι' εὐχῆς δὲ τιθέμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν ἴσων τοῖς προειρημένοις τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἕνεκα τυγεῖν.

[4] Acta Sanct. Boll. Sept. tom. VI p. 194. Darnach ſind andere Daten (10. Nov., 16. Dez.) unrichtig. Nur am 30. Juni iſt eine gemeinſame Commemoratio aller Apoſtel.

[5] Esquisse de l'hist. de la monnaie chez les Hébr. p. 51.

gewählt hat; vgl. 17, 24—27 [1]. Sicherer als diese Spuren im Evangelium selbst leiten uns die äußeren Zeugnisse bei der Bestimmung des Verfassers. Denn schon die Aufschrift gibt, obwohl sie nicht vom Verfasser selbst herrührt, doch Zeugniß dafür, daß seit Anfang des zweiten Jahrhunderts in kirchlichen Kreisen kein Zweifel über den Verfasser herrschte. Die anderen Zeugnisse stehen zwar im Zusammenhange mit der später zu besprechenden Ursprache des Evangeliums, legen aber doch einstimmig dem Matthäus das erste Evangelium bei, ohne einen Unterschied zwischen dem griechischen und hebräischen Evangelium dem Inhalt nach zu machen. Der älteste Zeuge ist Papias, Bischof von Hierapolis, der noch ein Schüler des hl. Johannes war [2], wenn auch sein vielbesprochenes Zeugniß in Beziehung auf den Umfang des kanonischen Evangeliums stark bestritten ist. Ganz unanfechtbar sind aber die Zeugnisse der folgenden Väter über den Verfasser des ersten Evangeliums [3]. Dazu kommen die in ein hohes Alter hinaufreichenden Uebersetzungen, unter denen vor allen die Itala und Peschittho zu nennen sind. Der dem Theophilus von Antiochien zugeschriebene Commentar zu den vier Evangelien und das Diatessaron des Tatian (Euseb. 4, 36, 6) können nur nebenbei erwähnt werden, weil die Nachrichten des Eusebius und Hieronymus darüber nicht bestimmt genug lauten, aber doch die frühen Versuche einer Harmonie der vier Evangelien bezeugen, welche eine allgemeine Reception voraussetzen.

Noch weiter hinauf reichen die Zeugen für die Echtheit unsers Evangeliums, wenn wir die Citate bei den ältesten Vätern und den Irrlehrern berücksichtigen, welche zwar, wie es üblich war, den Autor nicht nennen, aber doch für das frühe Vorhandensein und den allgemeinen Gebrauch des im Alterthum einstimmig dem Matthäus beigelegten Evangeliums Zeugniß geben.

---

[1] L. c. p. 5. Arnoldi, Commentar S. 3 f., folgt ihm getreu. Auch Langen führt die Hauptpunkte nach Patrizi an (Einl. 2. A. 1873 S. 15 f.). Wichelhaus, Akademische Vorlesungen II. Bd. (1876): Das Evangelium Matthäi S. 15, findet keine ganz directe, widerspruchslos anzuerkennende Hinweise auf den Verfasser. Man würde daher nach ihm zu der Annahme eines andern Verfassers gedrängt, wenn dieselbe durch wichtige innere Gründe gestützt würde. „Im Gegentheil aber, wo diese fehlen, würden wir das sehr alte Urtheil der Kirche umzustoßen mit Recht zögern."

[2] Irenäus adv. haer. 5, 33, 4. Hieronymus de vir. ill. c. 18. Eusebius, Chronikon Olymp. 220, mit dem h. e. 3, 40, 1 nicht im Widerspruch steht, da Eusebius nur erwähnt, daß sich Papias im Proömium seines Werkes nicht einen ἀκροατής oder αὐτόπτης der hl. Apostel nenne. Vgl. Zahn, Papias von Hierapolis, Studien u. Kritiken 1866 S. 949 ff. Riggenbach, die Zeugnisse für das Ev. des Johannes 1866 S. 110 ff., und Jahrbb. für deutsche Theologie 1868 S. 319 ff. Dagegen haben sich unter andern Overbeck und Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1867 S. 35 ff. u. S. 180), Steitz (Studien u. Kritiken 1868 S. 63 ff. und Jahrbb. f. deutsche Theol. 1869 S. 138 ff.), Holtzmann, Keim, Wittichen, Scholten, Mangold, Meyer erklärt. Hilgenfeld ist aber schon in seiner Einleitung wieder schwankend geworden (S. 53) und ist neuestens (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1877 S. 509) dafür, den Papias mit der ganzen altkirchlichen Ueberlieferung, welcher Eusebius noch im Chronikon treu bleibt, von dem Apostel Johannes selbst gelernt haben zu lassen.

[3] Irenäus adv. haer. 3, 1, 1. Tertullian de carne Christi c. 22; adv. Marcion. 4, 2, 5. Origenes bei Euseb. 6, 25, 4. Eusebius 3, 25, 6 und Quaest. ad Marin. qu. 2 ed. Mai 1, 64. Cyrill Catech. 4, 15. Epiphanius haer. 30, 3. Hieronymus de vir. ill. c. 3 und Prolog. in Matth.

Bei Clemens von Rom findet ſich außer verſchiedenen gedächtnißmäßigen Citaten Matth. 26, 24 citirt [1]. Ignatius citirt Sm. 1, 1 Matth. 3, 15; Polyc. 2, 2 Matth. 10, 16; Sm. 6, 1 Matth. 19, 12. In der epist. Polyc. 2, 3 iſt Matth. 6, 13 und 26, 41 allegirt; in der ep. Barnab. 4, 14 Matth. 20, 16. 22, 14; Pastor Hermae Sim. 9, 26, 3 Matth. 10, 39; Sim. 6, 3, 6 Matth. 16, 27; Sim. 5, 1, 5. 2, 3, 5 Matth. 19, 7; Sim. 9, 20, 2 Matth. 19, 23. 24; Vis. 3, 9, 2 Matth. 25, 36. 43; Sim. 5, 6, 4. 7, 3 Matth. 28, 19. Dabei iſt zu beachten, daß der Verfaſſer des Barnabasbriefes ſein Citat mit ὡς γέγραπται (cf. auch Ignatius Phil. 8, 2 ὅτι γέγραπται) einleitet und damit angibt, daß zu ſeiner Zeit „bereits gottesdienſtliche Lectionen aus dem Matthäusevangelium ſtattfanden, und man auf dieſes, als auf eine γραφή, ſich berief“ [2]. An die apoſtoliſchen Väter reihen ſich die Apologeten an, unter denen beſonders Juſtinus M. zu nennen iſt, der die Abfaſſung der Denkwürdigkeiten von Apoſteln und Apoſtelſchülern bezeugt [3] und den dafür gebrauchten Namen Evangelien angibt [4]. Auch berichtet er, daß bei den ſonntäglichen Verſammlungen der Chriſten die Denkwürdigkeiten der Apoſtel oder die Schriften der Propheten vorgeleſen wurden [5]. Daß er aber darunter nicht bloß das Matthäusevangelium ſubſumirte, ſondern in erſter Linie gemeint hat, geht ebenſo aus den zahlreichen Citaten aus demſelben (c. Tr. c. 76. 107. 120. Apol. I, 35 u. a. a. O.), als aus der durchgreifenden Benützung desſelben hervor. Zwar ſuchte Hilgenfeld aus den altteſtamentlichen Citaten, welche Matthäus mit Juſtin gemein hat, zu erweiſen, daß Juſtin nur das Hebräerevangelium kannte, muß aber wenigſtens in Betreff des Citats aus Zachar. 9, 9 (Matth. 21, 5. Apol. 1, 35 p. 76 C. cf. c. Tr. c. 53 p. 273) zugeben, daß man, wenn dieſe Textform in der

---

[1] I epist. ad Cor. 46 8 cf. Patres apostol. ed. Funk 1878 p. 568.

[2] Holtzmann, Zeitſchr für wiſſ. Theol. 1877 S. 392; vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien 1873 S. 595 ff. Hilgenfeld, Einleit. S. 38. Harnack, Patres apost. ad Barnab. 4, 14 und p. XXXIX. Keim, Leben Jeſu 1, 51 Anm. 1, 1867. Zwar bemerkt Harnack: sed caveas ne temere e γέγραπται illo conicias, Barnabam nostrum scripta evangelia tanti aestimasse quanti V. T. libros, allein er vertheidigt dieſe Annahme an der andern Stelle zum Theil ſelbſt, wenn er ſagt: non video cur viri docti ὡς γέγραπται illud aegre tulerint. Hadriani enim tempore scripta evangelica in conventibus Christianorum publice lecta esse, quis infitiabitur? Die Nebeneinanderſtellung von Beweisſtellen aus dem A. und N. T. bei Juſtin (Apol. I, 61 p. 94 A u. B. Joh. 3, 3 und Jeſ. 1, 16 ff.), die κυριακαὶ γραφαί des Dionyſius von Corinth (Euſeb. 4, 31, 14), die häufige Bezugnahme auf neuteſtamentliche Stellen im Brief der Gemeinde von Lugdunum (Euſeb. 5, 2, 6. 10. 15. 22. 26) neben dem A. T. (35) oder mit feierlicher Einleitung (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ zu Apokal. 22, 11 l. c. 58) zeigen denn doch, daß auch die bekannten Stellen des N. T. (1 Tim. 5, 8. 2 Petr. 3, 16) nicht ohne hiſtoriſchen Grund ſind, und haben ſelbſt Keim l. c. zu einer Erklärung gegen Volkmar und Credner veranlaßt, welche die Gleichſtellung erſt mit Theophilus um's J. 180 n. Chr. beginnen laſſen wollen.

[3] Dial. c. Tryph. c. 103 p. 331 D: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι. Cf. Tertull. adv. Marcion. 4, 2: Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.

[4] Apolog. I, 66 p. 98 B: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.

[5] L. c. c. 67: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν.

Apologie von Justin herrührt, dem Zugeständniß einer Benützung des Evangelium Matthäi in seiner gegenwärtigen Form nicht ausweichen können wird [1]. Man muß aber noch weiter gehen und dasselbe Geständniß in Betreff mehrerer Citate machen [2]. Von den andern Apologeten erwähne ich nur Athenagoras (Legat. pro Christ. c. 11, 32 Matth. 5, 44 ff.), Theophilus von Antiochien (ad Autol. 3, 13 Matth. 5, 28. 32; 3, 14 Matth. 5, 44 ff.) und Apollinaris von Hierapolis (Chronicon paschale ed. Bonn. p. 14).

Aber auch die Häretiker zeugen für das hohe Alter und die Echtheit unseres Evangeliums [3]. Denn abgesehen von dem Hebräerevangelium, welches in einem besonderen Verhältniß zum ersten Evangelium stand, lassen sich schon aus früher Zeit bei den Häretikern Citate aus dem Matthäusevangelium nachweisen. Der Gnostiker Basilides, welcher unter Hadrian starb, erwähnt die Magier und citirt 7, 6 (Epiphanius, haer. 24, 5), Valentinus hat Matth. 5, 18 und 19, 20 ff. zur Begründung seines Systems verwendet (Irenäus, adv. haer. 1, 3, 2. 3), sein Schüler Ptolemäus benützte in dem Brief an die Flora Matth. 12, 25; 19, 8. 6; 15, 5 ff.; 5, 17. 39 (Epiphanius, haer. 33, 3 sqq.), und Isidorus, der Sohn des Basilides, geht auf Matth. 19, 10 ff. ein (Clemens Alex., Strom. 3, 1). Außerdem können noch genannt werden die Ophiten, Naassener und Sethianer, der Verfasser der Clementinischen Homilien, Celsus, Tatian, Theodotus, Marcion u. a. [4] Auch die apokryphen Evangelien müssen noch erwähnt werden, da schon das zu Anfang oder in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Protevangelium Jacobi unser Evangelium benützte und die Acta Pilati (Evangelium Nicodemi) dasselbe mehrfach berücksichtigen [5].

§ 2.

Die Ursprache des Evangeliums.

Die Nachrichten der Väter über die Abfassung des ersten Evangeliums durch Matthäus enthalten insgesammt die weitere Angabe, daß Matthäus sein Evangelium hebräisch, beziehungsweise syrochaldäisch geschrieben habe. Schon Papias berichtet (Eusebius 3, 40, 17): Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο). ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, und es ist wahrscheinlich, daß er diese Nachricht von seinem Gewährsmann, dem Presbyter Johannes erhalten hatte [6]. Irenäus sagt adv. haer. 3, 1, 1 (cf. Euseb. 5, 10, 2): ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν

[1] Theolog. Jahrbb. 1850 S. 567 ff.

[2] Semisch, Apostolische Denkwürdigkeiten des M. Justin, 1848 S. 110. Vgl. Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1865 S. 13 ff. 4. A. 1866.

[3] Von diesen Zeugnissen sagt schon Irenäus adv. haer. 3, 11, 7: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.

[4] Vgl. Hug, Einleitung in das N. T. 4. A. 1847 S. 32—84. Tischendorf l. c. S. 19 ff. Langen l. c. S. 13 f.

[5] Vgl. Tischendorf l. c. S. 29 ff. Evangelia apocrypha ed. 2. 1876. Langen l. c.

[6] Weissenbach, Die Papiasfragmente über Marcus u. Matthäus, 1878 S. 98. 101.

καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. Origenes (Euſeb. 6, 25, 4): Ὡς ἐν παραδόσει μαθών ... ὅτι πρῶτον (εὐαγγέλιον) μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον (cf. zu Johannes 1, 27 Comment. in Joann. tom. 8. Huet. II. p. 123). Euſebius 3, 25. 6: Ματθαῖος .. πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, und Quaest. II. ad Marin. ed. Mai 1, 64: Ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον. Auch berichtet er (5, 13, 3), daß Pantänus, der Vorſteher der Katechetenſchule zu Alexandrien, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Indien (Arabien) ein Exemplar des Matthäusevangeliums gefunden habe, welches der Apoſtel Bartholomäus zurückgelaſſen haben ſoll: αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. Dieſelbe Nachricht überliefert auch Hieronymus, indem er irrthümlicher Weiſe das Exemplar nach Alexandrien zurückbringen läßt[1]. Cyrillus von Jeruſalem (Catech. 4, 15): Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν. Epiphanius (haer. 30, 3): Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ὁ Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα (cf. haer. 51, 5 und 30, 6). Hieronymus (de vir. ill. c. 3): Matthaeus ... evangelium Christi hebraicis literis composuit. (Praef. in Matth.): Matthaeus in Judaeo evangelium hebraeo sermone edidit. (Epist. ad Hedib. qu. 4): Evangelistam Matthaeum, qui evangelium hebraico sermone conscripsit. Alle ſpäteren Väter und Exegeten bis auf Erasmus ſtimmen damit vollſtändig überein.

Daß aber dieſe Sprache nicht die hebräiſche Schriftſprache, ſondern der damals allgemein übliche chaldäiſch-ſyriſche Landesdialekt war, iſt bei einer für das mit der hebräiſchen Schriftſprache unbekannte Volk beſtimmten Evangelienſchrift von vornherein anzunehmen, wird aber auch dadurch beſtätigt, daß die wenigen hebräiſchen Formen im Neuen Teſtamente gerade dieſen Dialekt verrathen: Matth. 27, 46. Marc. 5, 41; 7, 34. Joh. 19, 13. Apg. 1, 19; 9, 36. Röm. 8, 15. 1 Kor. 16, 22, und derſelbe im Neuen Teſtamente ἡ ἑβραὶς διάλεκτος heißt (Apg. 21, 40; 22, 2; 26, 14) oder mit ἑβραϊστί gekennzeichnet wird (Joh. 5, 2; 19, 13; 17, 20. Apok. 9, 11; 16, 16)[2]. Seit der Makkabäer Zeit war allerdings das Syriſche etwas zurückgedrängt worden, aber beim Volk erhielt es ſich doch neben dem Aramäiſchen, und ſelbſt beim Gottesdienſt mußte der hebräiſche Text verdolmetſcht werden. Daneben hatte ſich im Anſchluß an die heilige Sprache für die Wiſſenſchaft die neuhebräiſche Sprache herausgebildet, in welcher die Miſchna geſchrieben wurde und die neuerdings als Urſprache des Hebräerbriefes angenommen wurde[3]. Dieſe Sprache vindicirt denn auch Schegg[4] dem urſprünglichen Matthäus-

[1] Reperit (Pantaenus in India), Bartholomaeum de duodecim apostolis adventum Domini nostri Jesu Christi iuxta Matthaeum evangelium praedicasse, quod hebraicis litteris scriptum revertens Alexandriam secum detulit. De vir. ill. c. 36.

[2] Vgl. Patrizi l. c. I p. 9 ff. Kaulen, Einl. 1. Hälfte 1876 S. 46. Richard Simon, Histoire critique du texte du nouveau Testament. 1689 p. 56 sv.

[3] Bieſenthal, Das Troſtſchreiben des Apoſtels Paulus an die Hebräer, 1878 S. 47.

[4] Comment. zu Matth. 1, 13 ff. 3, 635.

evangelium, da man im syrochaldäischen Dialekte kein Buch geschrieben habe, das sich eng an das Alte Testament anschloß und das seinem heiligen Charakter nach die heilige Sprache forderte. Auch das ἡρμήνευσε ἕκαστος ὡς ἦν δυνατός des Papias erkläre sich nur von chaldäischen Paraphrasen, wie das Hebräerevangelium eine sei. Allein den Christen war doch die hebräische Sprache nicht mehr die heilige Sprache, und selbst wenn sie es noch gewesen wäre, so hätte eine Schrift in derselben für die Christen, welche keine Gelehrtenschule bildeten, keinen Werth gehabt. Daß die Bemerkung des Papias nicht ebenso gut auf griechische Uebersetzungen zu beziehen sei, ist durch das Hebräerevangelium nicht bewiesen; man müßte im Gegentheil, wenn die Juden bis zum Abschluß der Mischna überhaupt nur hebräisch schrieben und die Judenchristen ihrem Beispiele folgten, auch das Vorhandensein einer chaldäischen Paraphrase vor dieser Zeit in Abrede ziehen. Auffallend bliebe es immer, daß Matthäus für seine bisherigen Zuhörer in einer vom Vortrag verschiedenen Sprache schrieb, deren Verständniß sich dann jeder aneignen konnte, so gut es eben ging. Die Väter gehen auf diesen Punkt gar nicht ein, weil er für den mit den Verhältnissen Vertrauten selbstverständlich war. Da sie aber größtentheils das Evangelium als Ersatz für die Predigt ansehen und für beide in gleicher Weise die hebräische Sprache in Anspruch nehmen oder ausdrücklich den Dialekt der Judenchristen als Grundsprache des Evangeliums annehmen, so hält Richard Simon diese Ansicht mit Recht für die im ganzen Alterthum giltige Auffassung [1]. Ganz bestimmt spricht sich nur Hieronymus hierüber aus, indem er von dem Evangelium der Nazarener sagt: In evangelio, quod chaldaico syroque quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos (adv. Pelag. 3, 2). Wäre ihm aber ein sprachlicher Unterschied von dem bei den Nazaräern in Beröa gebräuchlichen hebräischen Matthäusevangelium bekannt gewesen, so wäre eine Erwähnung um so nothwendiger gewesen, zumal da er das Exemplar auf der Bibliothek in Cäsarea nicht durch Augenschein kannte. Auch wo er sich im Commentar auf den hebräischen Matthäus beruft, läßt sich kein Unterschied vom Syrochaldäischen nachweisen.

Diese Nachricht der Väter über die Ursprache unseres Evangeliums blieb durchaus unangefochten bis auf Erasmus [2]. Ihm folgte der Cardinal Cajetan (Thomas a Vio) im Anfang seines Commentars zum Matthäusevangelium und in neuerer Zeit besonders Hug. Reformatorischerseits hat die dem reforma-

---

[1] On ne peut aussi nier, à moins que de s'opposer à toute l'antiquité, que St. Matthieu n'ait écrit son Evangile en Ebreu, c'est à dire, dans la langue que parloient alors les Juifs de Jerusalem, qu'on appelloit Ebraique, et qui étoit Caldaique ou Syriaque. L. c. p. 47. Im andern Fall wüßte er die Einwendung des Flacius nicht zu widerlegen, daß Matthäus sein Evangelium in einer Sprache geschrieben hätte, welche niemand verstand (p. 51).

[2] Annotat. in Matth. 8. Schol. ad Hieron. de vir. ill. c. 3. Richard Simon stellt ihm das Zeugniß aus (l. c. p. 48): qui n'avoit aucune connoissance de la langue Ebraïque ... mais les raisons qu'il produit sont si foibles, qu'il se rend même quelquefois ridicule, lorsqu'il veut parler en Critique d'une matière qu'il ignorait entierement. Dem Cardinal Cajetan sagt er gar nach: „qui ne savoit ni Ebreu ni Grec.“

toriſchen Inſpirationsbegriff mehr entſprechende Annahme der griechiſchen Urſprache von Anfang an großen Anklang gefunden. Es entſchieden ſich dafür Beza, Calvin, Flacius, Gerhard u. ſ. w. und in neuerer Zeit faſt alle Proteſtanten. Ja Keim behauptet geradezu: An einen Urſprung der Schrift aus hebräiſcher Sprache, die Meinung der alten Kirche, glaubt heutzutage kaum Jemand mehr (l. c. I. S. 54). Doch iſt Meyer (l. c. S. 8) offen genug, zu geſtehen, daß dieſe Anſicht von äußerer Begründung gänzlich entblößt ſei, „da ihr vielmehr die einhellige kirchliche Tradition unüberſteiglich entgegenſteht, welche aus einem durch das Hebräerevangelium veranlaßten Irrthume herzuleiten (Bleek, Tiſch., Keim u. M.), ein kritiſcher Machtſpruch iſt, der beſonders an den Zeugniſſen des ſowohl mit dem Hebräerevangelium wie mit dem hebräiſchen Matthäus genau bekannten Hieronymus ſcheitern muß". Lutteroth (Essai 1876 p. 537 ff.) ſchließt ſich ganz an die Tradition an [1].

Die Gründe, aus welchen die einhellige Tradition verworfen wird, laſſen ſich in negative und poſitive eintheilen. Jene beziehen ſich auf die Kritik der äußeren Zeugniſſe und Verhältniſſe, dieſe auf die innere Beſchaffenheit des Evangeliums. Man behauptet:

1. Die ganze Tradition von der hebräiſchen Abfaſſung des erſten Evangeliums beruhe auf der Nachricht des Papias, der ohnehin etwas beſchränkt (σφόδρα γὰρ σμικρὸς ἦν τὸν νοῦν, Euſeb. 3, 40, 15) war und ſie wahrſcheinlich den Nazaräern und Ebioniten verdankte (Wetſtein, Hug). Dagegen iſt zwar nicht das Euſeb. 3, 37, 2 in einigen Handſchriften ſtehende: ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μᾶλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων geltend zu machen, da es nicht nur zu wenig bezeugt iſt, ſondern auch mit dem ſonſtigen Urtheil des Euſebius zu ſehr im Widerſpruch ſteht, aber darauf iſt hinzuweiſen, daß Euſebius ſein Urtheil nach den chiliaſtiſchen Anſchauungen des Papias gebildet hat und ihm deßhalb nicht gewogen war. Die Annahme aber, daß Papias die Nachricht nur den Nazaräern und Ebioniten verdanke, iſt ohne jeden Beweis. Wie man auch ſeine Urtheilsfähigkeit anſchlagen will, ſo muß man ihm doch zutrauen, daß er eine ſolche Nachricht nicht blindlings hinnahm, wenn ihm nur das ſchon im kirchlichen Gebrauch befindliche griechiſche Evangelium bekannt war. Aber auch davon abgeſehen bleibt es willkürlich, wenn die Nachrichten eines Irenäus, Origenes u. ſ. w. einfach auf Papias zurückgeführt werden. Denn dieſe geben ihre Berichte ganz unabhängig von ihm und müſſen alſo auch als ſelbſtändige Berichterſtatter angeſehen werden. Die Nachricht des Euſebius über Pantänus beruht zwar dem hiſtoriſchen Gehalt nach auf einer Sage, iſt aber für die Tradition über den hebräiſchen Matthäus aus der früheſten Zeit jedenfalls ein giltiges Zeugniß. Dieſe Zeugniſſe aus den verſchiedenen Ländern und aus allen Zeiten können alſo nicht auf eine einzige unſichere Nachricht zurückgeführt werden.

---

[1] Keil macht die einſtimmige Ueberlieferung der Väter von der hebräiſchen Abfaſſung des Matthäusevangeliums zu einer einfachen „Sage" (S. 18), wogegen Hilgenfeld (Zeitſchrift f. w. Theol. 1878 S. 404) richtig bemerkt, „alle Väter ſind einſtimmig in dieſer Ueberlieferung und ihre Meinungsverſchiedenheit beſteht nur darin, daß nicht alle Kirchenväter in dem Hebräerevangelium der Nazaräer die hebräiſche Urſchrift des Matthäus anerkannten."

2. Nicht beſſer iſt es mit dem Einwand beſtellt, daß die ganze Tradition durch eine Verwechslung mit dem Hebräerevangelium entſtanden ſei (Bleek, Tiſch., Keim, Weiß, Wichelhaus u. A.), den ſchon Meyer als kritiſchen Machtſpruch bezeichnet[1]. Denn die älteren Väter reden gar nicht von dem Hebräerevangelium, die ſpäteren unterſcheiden es aber beſtimmt von dem Matthäusevangelium, ohne deſſen hebräiſche Abfaſſung zu bezweifeln. So führt Clemens von Alexandrien eine Stelle aus ihm an, die im kanoniſchen Evangelium fehlt[2], und ſagt Origenes (tom. II in Joan.): ἐὰν δὲ προσίηταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον und (Vetus interpret. zu Matth. 19, 19. Delarue III p. 671): scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis[3]. Ebenſo ſtreng unterſcheidet Euſebius zwiſchen beiden, denn er ſagt von den Ebioniten (3, 28, 5): εὐαγγελίῳ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον, ſetzt dieſes aber unter die unechten Schriften (3, 26, 4): ἤδη ἐν τούτοις (sc. νόθοις) τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν. Hieronymus aber war ſich nicht nur des Unterſchieds bewußt, ſondern kannte beide Evangelien durch Augenſchein, woran Meyer mit Recht auch in der ſechsten Auflage ſeines Commentars (S. 8) feſthält. Er ſagt von dem hebräiſchen Matthäus (de vir. ill. c. 3): Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca .. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Dagegen ſagt er vorher (c. 2): Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, und (in Mich. 7, 6): Qui crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus[4]. Wenn

---

[1] Als ſolcher erſcheint er beſonders bei Wichelhaus, der überhaupt mit großer Geringſchätzung von der kirchlichen Tradition ſpricht. Eine „unbefangene Prüfung" laſſe bald erkennen, daß dieſe Tradition weder auf ſicheren Quellen beruht, noch in ihren Angaben hinreichend genau und übereinſtimmend iſt. „Die Nachricht des Papias über die aramäiſche Urſchrift des Matthäus ſcheint (sic!) aber nur in ganz gleicher Linie mit jenem Glauben (!) von der Einheit des urſprünglichen Matthäus und des Hebräerevangeliums zu ſtehen und ſo Papias mit der geſammten kirchlichen Anſchauung über ein unſerem Matthäus vorangegangenes aramäiſches Evangelium im Irrthum geweſen zu ſein" (S. 26 f.). Dagegen kann man nur, wie Hilgenfeld gegen Keil (Zeitſchr. 1878 S. 407) bemerken: „Und was ſollen wir von der Glaubwürdigkeit der alten Kirchenlehrer, auf welche man doch ſonſt ſo viel gibt, nur denken, wenn ſie das griechiſche Evangelium, welches ſie von dem Apoſtel Matthäus erhalten hatten, auf das Vorgeben der Nazaräer hin, die hebräiſche Urſchrift desſelben zu beſitzen, einſtimmig für die bloße Ueberſetzung erklärt hätten?" Wer anders als die Kirchenväter verbürgt denn dem gläubigen Proteſtanten die Echtheit des griechiſchen Evangeliums? Haben ſie in einem Punkt vollſtändig geirrt, ſo können ſie doch nicht nach Belieben in andern Dingen als Zeugen angerufen werden.

[2] Strom. 2, 9 p. 453: Ἢ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ, ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται· καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται.

[3] Hom. 15, 4 in Jerem. führt er eine Stelle daraus an mit den Worten: εἰ δέ τις παραδέχεται τό, ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα.

[4] Es iſt alſo unrichtig, wenn Hilgenfeld (Einl. S. 459) behauptet: „Dennoch hat

er in den ſpäteren Schriften die Meinung Vieler von der Identität beider Evangelien erwähnt und das in der Bibliothek zu Cäſarea befindliche Exemplar als Hebräerevangelium bezeichnet [1], ſo unterſcheidet er damit ja ſeine eigene Ueberzeugung von der Meinung der Anderen und beſtätigt durch die Correctur eines Theils ſeiner früheren Ausſage über den hebräiſchen Matthäus den andern Theil derſelben, wornach er von dem in Beröa befindlichen Exemplar eine Abſchrift genommen hatte. Gewöhnlich wendet man dagegen ein, daß Hieronymus in ſeinem Commentar zum Matthäusevangelium von dem vermeintlichen hebräiſchen Text keinen Gebrauch mache, was unbegreiflich wäre, wenn er ſich im Beſitze desſelben befand. Allein es iſt wohl zu beachten, daß er den ganzen Commentar in größter Eile auf den Wunſch des Euſebius von Cremona vor deſſen Abreiſe nach Rom innerhalb 15 Tagen dictirte, alſo höchſtens gedächtnißmäßige Beziehungen auf den hebräiſchen Text anbringen konnte [2]. Weiter gehen ja auch die Spuren über die Benützung des Hebräerevangeliums in dieſem Commentar nicht. Eine Rückſichtnahme auf beide Evangelien iſt aber doch unbeſtreitbar. Zu 2, 5 ſagt er: Librariorum hic error est. Putamus enim ab evangelista primo editum, sicut in Hebraico legimus, Judae, non Judaeae. Dieſer evangelista iſt aber nicht der Ueberſetzer, ſondern wie überall (vgl. zu 1, 1. 8 u. ſ. w.) Matthäus ſelbſt [3]. Die unbeſtimmte Angabe (putamus) erklärt ſich aus der eilfertigen Abfaſſung der Schrift. Zu 6, 11: ἐπιούσιος geht Hieronymus wenigſtens auf das hebräiſche מחר zurück und gibt die Lesart des Hebräerevangeliums als eine von der des Matthäusevangeliums verſchiedene an [4], bleibt aber bei supersubstantialis ſtehen. Zu 21, 9 beruft er ſich auf die epistola ad Damasum (20. Parisiis: 145), in welcher er den hebräiſchen Text berückſichtigt hatte [5]. Dazu kommt die Erklärung zu 28, 1 (ep. ad

---

er im J. 392 das Hebräerevangelium der Nazarener ... ausdrücklich für die Urſchrift des Apoſtels Matthäus erklärt;" c. 3 ſagt er bloß, daß die Nazaräer in Beröa einen echten hebräiſchen Matthäus haben, und c. 2 hatte er nicht von dem häretiſchen Ebionitenevangelium, ſondern allgemein von dem Hebräerevangelium geſprochen.

[1] Zu Matth. 12, 13: In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Adv. Pelag. 3, 2: In evangelio iuxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, iuxta Matthaeum: quod et in Caesariensi habetur bibliotheca.

[2] Si meminisses responsionis meae, numquam in paucis diebus rem annorum peteres ... At tu in duabus hebdomadibus, imminente iam Pascha, et spirantibus ventis, dictare me cogis: ut quando notarii excipiant, quando scribantur schedulae, quando emendentur, quo spatio digerantur ad purum, maxime cum scias me ita tribus mensibus languisse, ut vix nunc ingredi incipiam; nec possim laboris magnitudinem brevitate temporis compensare. (Prologus.)

[3] Selbſt wenn Credner (Beitr. S. 400) Recht hätte, daß der Hebraeus ſchlechtweg niemals der hebräiſche Matthäus ſei, ſo würde dieß hier bei evangelista nicht zutreffen.

[4] In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi מָחָר, quod dicitur crastinum.

[5] Porro quod sequitur: Osanna filio David, quid significet, et ante annos plurimos in brevi epistola ad Damasum ... dixisse memini; et nunc perstringam breviter. Dort hatte er aber bemerkt: Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna Barrama (הושענא ברמה).

Hedib. qu. 4): Mihi videtur evangelistam Matthaeum, qui evangelium hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse, quam sero; et eum qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum, non sero interpretatum esse, sed vespere. Endlich können die Aussagen des Hieronymus über die alttestamentlichen Citate im Matthäusevangelium nur unter der Voraussetzung erklärt werden, daß er den hebräischen Matthäus kannte. In der epistola ad Algasiam (Parisiis 151 qu. 2 ad Matth. 12, 18) drückt er sich zwar ziemlich allgemein aus [1], aber desto bestimmter lautet eine andere Stelle (de vir. ill. c. 3): In quo (sc. volumine hebraico) animadvertendum, quod ubicunque evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini salvatoris, veteris scripturae testimoniis utitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed hebraicam. Daß diese Stelle nicht mit allen andern im Widerspruch steht, wie Credner (Beiträge S. 393 f.) behauptet, dürfte das Gesagte beweisen; aber noch weniger wird seine Erklärung von einer Randbemerkung des Hieronymus, welche am unrechten Ort in den Text kam, befriedigen. Ebenso verfehlt ist seine Umdeutung: die Worte: in quo . . . wollen eigentlich nur sagen: Was ich thue, hat schon Matthäus gethan, welcher den hebräischen, nicht den griechischen Text zu Rathe zog (S. 394, Anm. 1), denn eigentlich ist ganz bestimmt gesagt, daß diese Thatsache im hebräischen Evangelium zu bemerken sei. Der Uebersetzer (Weiß, Matthäusevangelium S. 7, Anm. 2) ist aber bei Hieronymus nirgends unter evangelista zu verstehen. Warum aber die Beziehung des evangelista auf den hebräischen Matthäus unverständlich sein soll, weiß ich nicht, außer man nehme an, daß ein hebräisch schreibender Schriftsteller die LXX gar nicht benützen konnte, was der anderen Annahme gleichkäme, daß ein griechisch schreibender Schriftsteller die hebräische Bibel nicht benützen konnte. Von Citaten aus dem Hebräerevangelium sind noch zu erwähnen zu 23, 35: In evangelio quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum. Zu 27, 16: Iste (Barrabbas) in evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß Hieronymus beide Evangelien genau unterschied [2] und auch von beiden genaue Kenntniß hatte. Wenn sich die exegetischen Citate aus dem hebräischen Matthäus ihrer Form nach nicht vom gleichlautenden Syrochaldäischen unterscheiden, so ist dieß ein Beweis für die syrochaldäische Ursprache des Matthäus, da diese die Wahrscheinlichkeit für

[1] Ex quo apparet, Matthaeum evangelistam non veteris interpretationis auctoritate constrictum, dimisisse hebraicam veritatem, sed quasi Hebraeum ex Hebraeis et in lege Domini doctissimum ea gentibus protulisse, quae in Hebraeo legerat, ... quod beatum Matthaeum non solum in hoc testimonio, sed etiam in alio loco fecisse legimus (2, 15). Cf. ad 27, 9 und ad Jerem. 31, 15.

[2] Auf die von Hieronymus mitgetheilten Bruchstücke aus dem Hebräerevangelium, welche ihm den großen Unterschied zwischen demselben und dem kanonischen Matthäus unzweifelhaft machen mußten, braucht man nicht einmal hinzuweisen. Diese hätten ihn, wenn es überhaupt noch nöthig gewesen wäre, ebenso bedenklich machen müssen, als viele andere Kritiker, welche ihn „in bekannter Orthodoxie der gangbaren Meinung" folgen lassen, wornach das Hebräerevangelium identisch sein sollte mit dem hebräischen Matthäus (Holtzmann, Synoptische Evangelien, 1863 S. 266 f.).

ſich hat. Das argumentum ex silentio, das Schegg zu 6, 11 hauptſächlich betont, weil Hieronymus nothwendig die hebräiſche Form des Evangeliums für ἐπιούσιος hätte angeben müſſen, kann bei der flüchtigen Ausarbeitung dieſes Commentars doch keine ſo weittragende Bedeutung haben. Zudem geht Hieronymus wenigſtens auf die hebräiſche Erklärung ein. Auf die Frage: Wie wäre es anders denkbar, als daß Hieronymus oft und vielmal beide Texte gegenſeitig verglichen hätte, wenn ſie ihm zu Handen geweſen wären? kann ich nur die Antwort geben: Weil der griechiſche Matthäus allgemein im Gebrauch war und den hebräiſchen verdrängt hatte. Das Hebräerevangelium aber wurde trotzdem vielfach beigezogen, weil es häufig inhaltlich vom kanoniſchen Matthäus abgewichen iſt.

Darnach laſſen ſich auch die übrigen Nachrichten über beide Evangelien beurtheilen, welche offenbar nicht auf Autopſie beruhen. Irenäus adv. haer. 1, 26, 2 (Ebionaei) solo eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. 3, 11, 7: Ebionaei autem eo evangelio quod est secundum Matthaeum solo utentes. Denn Irenäus bezeugt ja ſelbſt ihren häretiſch-judenchriſtlichen Charakter, wodurch der Gebrauch des kanoniſchen Matthäusevangeliums ausgeſchloſſen war. Dasſelbe gilt von der Nachricht Theodorets (haer. fab. 2, 1): μόνον τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον δέχονται. Dieß war ungefähr in demſelben Grade richtig, als man von Marcion ſagen konnte, er nehme bloß das Lucasevangelium an. Es hat ja in der That auch nicht an Verſuchen gefehlt, ſeinem corrumpirten Lucas die Priorität zu vindiciren. Euſebius (3, 28, 5) unterſcheidet zwar zwiſchen zwei Arten Ebioniten, fällt aber auch über die dem Chriſtenthum näher ſtehende Art, welche zwar die übernatürliche Geburt Jeſu annehme, aber ſeine Präexiſtenz verwerfe, kein gutes Urtheil und bemerkt von dieſen: εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους χρώμενοι. Epiphanius iſt der Anſicht, daß die Nazaräer das Matthäusevangelium gebrauchen, gibt aber ſelbſt zu, daß es mit dem griechiſchen inhaltlich nicht vollkommen übereinſtimme und er über dasſelbe nicht durch eigene Anſchauung orientirt war [1]. Noch ungünſtiger urtheilt er über das wahrſcheinlich ſchon in's Griechiſche überſetzte Matthäusevangelium der Ebioniten [2]. Daraus geht hervor, daß die judenchriſtlichen Parteien zwar an dem ihnen am meiſten zuſagenden Matthäusevangelium feſthielten, dasſelbe aber je nach ihren dogmatiſchen Anſchauungen erweiterten oder verkürzten. Wer nun, wie Irenäus, keine nähere Kenntniß davon hatte oder wie Epiphanius nur Einzelnes daraus erfahren hatte, konnte leicht zur Meinung kommen, daß entweder bei allen Parteien oder doch bei einzelnen das urſprüngliche Matthäusevangelium gebraucht werde. Erſt Hieronymus, welcher die Evangelien genau kannte, machte jedem Zweifel ein Ende.

---

[1] Haer. 29, 9: Ἔχουσι (Ναζωραῖοι) δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιείλον.

[2] Haer. 30, 3: Καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ, καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν κτλ. Cf. S. 9 u. c. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ.

Es war ja auch möglich und ist nach allen Nachrichten sogar wahrscheinlich, daß sich Anfangs namentlich bei den Nazaräern der echte Matthäus erhalten hatte. Ursprünglich wurden die Christen allgemein von den Juden als Nazaräersecte bezeichnet (Act. 24, 5). Aus den nach der Zerstörung Jerusalems in Palästina isolirten Christengemeinden ging die Secte der Nazaräer hervor und für palästinische Judenchristen wurde das Matthäusevangelium geschrieben. Wie aber diese immer mehr in das Judenthum zurückfielen, so veränderten sie auch das judenchristliche Evangelium. Die noch erhaltenen Fragmente zeigen deutlich, daß sich das Hebräerevangelium sehr zu seinen Ungunsten von dem kanonischen Matthäusevangelium unterscheidet. Es hat vielfach einen legendenhaften Charakter, streift manchmal an's Lächerliche an und nähert sich den Apokryphen ziemlich stark [1]. Es erheischt schon eine besondere Vorliebe für das Hebräerevangelium, wenn man ihm an Reichhaltigkeit des Materials wie an autoptischer Zeichnung den Vorzug vor dem kanonischen Matthäusevangelium ertheilt (Reithmayr) oder ihm die „volle Ursprünglichkeit" vorausgibt (Hilgenfeld mit Lessing, Einl. S. 461). Vielmehr kann es keinem Zweifel unterliegen und ist auch fast allgemein anerkannt [2], daß manche Erzählungen kaum eine Berührung mit unserem kanonischen Matthäus haben, alle aber den parallelen Partien in demselben an Originalität nachstehen. Höchstens könnte man noch mit Reuß [3] darüber im Zweifel sein, ob sich aus den Fragmenten überhaupt eine Verwandtschaft nachweisen lasse. Die auch neuerdings wieder vertheidigte Meinung (Credner, Delitzsch, Bleek, Holtzmann, Keil u. A.), daß das Hebräerevangelium eine Uebersetzung und Bearbeitung des griechischen Matthäus sei, hat nur in der Voraussetzung der griechischen Abfassung des ersten Evangeliums einen Halt und ist daher ohne alle geschichtliche Begründung. War die hebräische Sprache für Judenchristen nothwendig, so ist nach den historischen Verhältnissen von einem judenchristlichen Apostel von Anfang an eine hebräische Schrift zu erwarten. Die wenigen sprachlichen Stellen, welche dafür angeführt werden, sind doch sehr unbedeutend. Nach Epiphanius 30, 13 sagt das Hebräerevangelium von dem Täufer, er habe gegessen μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ. Matth. 3, 4: ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. Deßhalb wird behauptet, daß ἐγκρίς eine Verwechslung mit ἀκρίς sei. Aber eine Vergleichung mit Num. 11, 8: ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου zeigt die Quelle des Uebersetzers unverkennbar. Zu 27, 16 berichtet Hieronymus, daß im Hebräerevangelium der Name Barrabbas durch filius magistri eorum (בַּר רַבָּן) erklärt werde. Daraus wird gefolgert, daß der Accusativ βαραββᾶν bei Matthäus irrthümlicherweise für die Form des Namens genommen worden sei, und Keil ist mit Delitzsch (Bleek, Holtzmann) einverstanden, daß בר רבן wie es aus Mißverständniß hervor-

[1] Eine Zusammenstellung der Fragmente aus Ignatius ad Smyrn. c. 3. Hieron. de vir. ill. c. 2. Epiphanius haer. 30, 31. Hieron. Comment. in Jes. 11, 2. Comment. in Matth. ad 12, 10. 17, 1; adv. Pelag. 3, 1. Clemens Alex. Strom. 2, 9 p. 453. Justin Dial. c. Tr. c. 47 bei Reithmayr l. c. S. 371 ff. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, S. 345 f. Novum Testamentum extra can. recept. IV.

[2] Vgl. Patrizi l. c. I p. 24—28 und Welte, Quartalschr. 1854 S. 618. Schegg l. c. I, 15. Köstlin, Keim, Weizsäcker, Hase u. s. w. Schanz, Composition des M. S. 10.

[3] Die Geschichte der hl. Schriften des N. T. 5. A. 1874 S. 198.

gegangen, ſo auch von Hieronymus falſch mit filius magistri eorum überſetzt worden ſei. Aber Hieronymus hat ja gar nicht überſetzt, ſondern führt dieſe Umſchreibung als eine Erklärung des Hebräerevangeliums an. Dieſes hat zur Abwehr Barrabban, welches in βαραββᾶς gräciſirt wurde, ſo erklärt: „Das iſt ihr (der ungläubigen Juden), nicht unſer (der Gläubigen) Meiſter.“[1] Daß nach Hieronymus im Hebräerevangelium 23, 35 filius Jojadae ſtand, iſt nicht ein Beweis der Correctur des griechiſchen Matthäus, ſondern eine Verbeſſerung nach dem Alten Teſtament, die in einer hebräiſchen Urſchrift ebenſo leicht angebracht werden konnte. Daß der Ueberſetzer des Matthäus Βαραχίου beibehielt, ſpricht für ſeine Gewiſſenhaftigkeit gegenüber dem eigenmächtigen Verfahren der Häretiker mit den heiligen Schriften. Endlich beweist auch das מָחָר für ἐπιούσιος (6, 11) nicht die Abhängigkeit vom griechiſchen Matthäus. Denn iſt מחר „eine nicht allein unzutreffende, ſondern auch ſachlich ganz unpaſſende Ueberſetzung“, ſo könnte man das Verhältniß gerade ſo gut umkehren. Zudem iſt die Ableitung des ἐπιούσιος durchaus nicht ſo ſicher, um einen ſo weitgehenden Schluß zu geſtatten.

3. Man wendet ein, daß ſich kein hebräiſches Exemplar erhalten habe. Obwohl dieſer Einwand immer wiederholt wird, ſo iſt er doch der weitaus ſchwächſte. Man kann nur mit Richard Simon antworten, daß die Urſchrift hinkam, wo ſich die judenchriſtlichen Gemeinden befanden. Dieſe verſchwanden ſchnell nach der Zerſtörung Jeruſalems, wozu hätte alſo ein hebräiſches Evangelium dienen ſollen? Dennoch iſt es nicht ganz verſchwunden, ſondern hat ſich bei den verkümmerten judenchriſtlichen Secten in mehr oder weniger veränderter Geſtalt erhalten. Dieſer Umſtand mußte aber um ſo mehr dazu beitragen, die Chriſten gleichgiltig gegen die hebräiſche Urſchrift zu machen. Erſt die ſpäteren Kritiker kümmerten ſich wieder darum. Hieronymus war jedenfalls noch von dem Vorhandenſein des hebräiſchen Matthäus überzeugt und hat von ihm durch eine Abſchrift Kenntniß genommen. Dieſe ging aber aus denſelben Gründen ebenſo bald verloren, als ſeine Ueberſetzung des Hebräerevangeliums[2].

Die poſitiven Gründe für die griechiſche Abfaſſung des erſten Evangeliums, welche beſonders neuerdings von Hug (Einleitung II, S. 14 ff.) mit großer Erudition geltend gemacht worden ſind, laſſen ſich auf folgende drei zurückführen: 1. Die griechiſche Sprache war in Paläſtina ſo verbreitet, daß eine hebräiſche Abfaſſung unnöthig war. 2. Das Matthäusevangelium zeigt eine ſo originelle Darſtellung, daß es keine Ueberſetzung ſein kann. 3. Die Citate ſind zum großen Theil den LXX entnommen. Zum erſten Punkt iſt aber zu bemerken, daß die hebräiſche, beziehungsweiſe ſyrochaldäiſche Sprache zu jener Zeit unter den Juden die allgemein gebräuchliche war. Schon zur Zeit der ſyriſchen Herrſchaft verſtanden die Juden griechiſch[3], redeten aber

[1] Schegg, Comment. zu Matth. 3, 613. Literariſche Rundſchau 1878 Nr. 9, der das Hebräerevangelium überhaupt als Paraphraſe des hebräiſchen Matthäus betrachtet.

[2] Patrizi l. c. I, 14: Haec duo praeterea velim consideres. Primum quod et aliorum quoque librorum sacrorum ἀρχέτυπα fuerint deperdita Ecclesiastici, Tobiae, Judithae, primi libri de Machabaeis, alterum, quod eadem sors integras scripturas hebraicas mansura fuisset, nisi Judaei nobis illas adservassent.

[3] 2 Maccab. 7, 21.

unter ſich ihre Landesſprache. Nach Abſchüttelung des ſyriſchen Joches war eine Reaction zu Gunſten der Mutterſprache eingetreten, und wenn auch unter der römiſchen Herrſchaft die griechiſche Sprache für den amtlichen Verkehr nothwendig war, ſo blieb doch im Volk die hebräiſche weitaus vorherrſchend [1]. Daß Chriſtus und die Apoſtel ſich derſelben bedienten, beweiſen die oben angeführten aramäiſchen Ausdrücke des Neuen Teſtamentes, daß die Juden ſie gern hörten, die Wirkung, welche die hebräiſche Anſprache des Apoſtels Paulus auf das Volk hervorbrachte (Act. 22, 2). Aus demſelben Grunde redete Joſephus im Auftrag des Titus die Belagerten hebräiſch an (B. J. 5, 9, 2; 6, 2, 1). Wie wenig man die Kenntniß der griechiſchen Sprache bei den Juden vorausſetzte, zeigt die Frage, welche der Chiliarch an Paulus ſtellte: Ἑλληνιστὶ γινώσκεις; (Act. 21, 37.) Dieß beſtätigt Joſephus, indem er bemerkt, daß jede nicht hebräiſche Sprache für unrein gelte, weßhalb es nicht viele gebe, die ſich die Mühe nehmen, eine ſolche zu lernen [2]. Seine Geſchichte des jüdiſchen Krieges hatte er deßhalb zuerſt in der vaterländiſchen Sprache geſchrieben und erſt für die unter römiſcher Herrſchaft Lebenden in's Griechiſche überſetzt [3]. Für den allgemeinen Gebrauch der hebräiſchen Sprache unter dem Volk ſpricht auch die Bemerkung desſelben Schriftſtellers, daß die Wachen der Belagerten anzeigten, wann ein Stein hineingeſchleudert wurde: „πατρίῳ γλώσσῃ βοῶντες, ὁ ὃς ἔρχεται“ (B. J. 5, 6, 3) [4].

2. Die griechiſche Darſtellung des erſten Evangeliums zeigt allerdings eine gewiſſe Selbſtändigkeit, wie ſie weder bei den LXX noch bei Ueber-

---

[1] Dagegen läßt ſich nicht mit Voß anführen: In imperio Romano graecus sermo et latinus omnibus erat in usu: Hebraea vero lingua ne ab ipsis quidem Judaeis intellegebatur (Resp. ad obiect. Theol. Leyd.), denn ſchon Richard Simon entgegnet ihm, daß man hier mit allgemeinen Sätzen nicht ausreiche, ſondern die paläſtinenſiſchen Verhältniſſe berückſichtigen müſſe. Dieſe Berufung iſt aber hinſichtlich des Lateiniſchen durchaus falſch, denn Cicero ſagt (pr. Archia c. 10, 23): Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur. Daß aber dieſer Ausſpruch nicht für die Sprachverhältniſſe in Paläſtina beweiſend iſt, wie neuerdings wieder Wichelhaus behauptet (l. c. S. 38), ſollte ſchon die rhetoriſche Faſſung zeigen.

[2] Ant. 20, 11, 2: μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις, καὶ νῦν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις. Cf. Cont. Apion. 1, 9.

[3] B. J. prooem.: προὐθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν Ἑλλάδι γλώττῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον ἀφηγήσασθαι. Dieſe ἄνω βάρβαροι waren aber die Parther, Babylonier, Araber, Juden u. a. jenſeits des Euphrats. Daß aber für die Juden in Paläſtina dasſelbe Bedürfniß vorlag, geht aus den Worten hervor: Ὄκνος μοι καὶ μέλλησις ἐγένετο τηλικαύτην μετενεγκεῖν ὑπόθεσιν εἰς ἀλλοδαπὴν ἡμῖν καὶ ξένην διαλέκτου συνήθειαν (Praef. in Ant.).

[4] Vgl. Haneberg, Geſchichte der Offenbarung, 3. A. 1863 S. 680. Böhl, Volksbibel, 1873 S. 4 ff. Schürer, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, 1874 S. 372 f. Bieſenthal l. c. S. 44 ff. Renan, Les Apôtres p. 255 N. 5. Darnach iſt die ohne Begründung hingeſtellte Behauptung von Wichelhaus (l. c. I. Bd. 1875 S. 45) zu beurtheilen: „Ueberhaupt haben genauere Unterſuchungen es klar herausgeſtellt, daß die griechiſche Sprache zur Zeit des N. T. ganz allgemein in Paläſtina bekannt und durchgängig die Schriftſprache war.“ Auf ſeine Anmerkung (S. 46) über den Hebräerbrief: „Es müßte ſich dann der Brief leicht in's Hebräiſche oder Syriſche zurücküberſetzen laſſen,“ hat Bieſenthal die factiſche Antwort mit ſeiner Ueberſetzung in die Miſchnaſprache gegeben. Dabei ſehe ich ganz von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit hinſichtlich des Hebräerbriefes ab, und will nur auf den Werth ſolcher ſubjectiven Argumente hinweiſen.

ſetzungen profaner Schriften zu finden iſt. Man beruft ſich dafür auf eine große Anzahl im Griechiſchen wohl bewanderter Gelehrten von Erasmus bis Hug und Fritzſche. Aberle macht (Einl. S. 36) dagegen auf die Vulgata aufmerkſam, welche mit ſolcher Kunſt gefertigt ſei, daß ſie die Stelle des Originals leicht vertreten könne. Wir wollen ſeine Erklärung von einer officiellen Ueberſetzung dahingeſtellt ſein laſſen, weil die Väter darüber nicht einmal eine Vermuthung haben; aber die allgemeine Reception des griechiſchen Textes bei der feſten Ueberzeugung von der hebräiſchen Abfaſſung beweist doch, daß die kirchliche Tradition eine Gewähr für die Richtigkeit der Ueberſetzung bot und dieſe nicht als reine Privatarbeit angeſehen wurde. Nehmen wir hinzu, daß zu dieſer Zeit das Evangelium überall griechiſch verkündigt wurde und für viele Ausdrücke im mündlichen Unterricht ſich beſtimmte Formen ausgebildet hatten, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß ein Ueberſetzer auf Grund der Tradition und der vielen Verſuche der Ueberſetzung, von welchen ſchon Papias redet, eine Ueberſetzung liefern konnte, welche Geiſt und Leben zeigt. Er war dadurch von der bei einer ſo wichtigen Schrift ſonſt unumgänglichen Pflicht einer ſklaviſchen Uebertragung befreit. Aber trotzdem iſt doch der griechiſche Text des erſten Evangeliums nicht von ſo entſchiedener Originalität, daß man die Möglichkeit einer hebräiſchen Urſprache ohne Weiteres negiren kann. Der Verſuch, aus dem hebraiſirenden Charakter der Sprache auf die Abfaſſung zu ſchließen, iſt allerdings ebenſo unausführbar als der andere, die Ueberſetzungsfehler dafür in Anſpruch zu nehmen, da die neuteſtamentlichen Schriftſteller alle mehr oder weniger hebraiſiren; aber wenn man bei Lucas aus der Sprache in der Kindheitsgeſchichte und der großen Einſchaltung ſo gern auf aramäiſche Quellen erkennt, ſo iſt kein Grund vorhanden, warum man nicht im Matthäusevangelium aus denſelben Erſcheinungen dieſelbe Folgerung ziehen dürfte. Geben außerdem die meiſten neuen Kritiker die hebräiſchen λόγια des Matthäus als Quelle des Evangeliſten zu, ſo müßten ja die Redetheile des Evangeliums der viel gerühmten Originalität der griechiſchen Sprache entbehren. Die Zuverſicht auf dieſes Argument der Sprache hat auch weſentlich abgenommen. Selbſt Keil muß ſich den Ausſpruch Meyers aneignen, „dieſe Gründe reichen wohl dafür aus, daß unſer Matthäus eine griechiſche Urſchrift ſein könne, nicht aber, daß er es ſei", und Wichelhaus findet (S. 19), daß der mit der aramäiſchen Landesſprache vertraute Galiläer Matthäus am wörtlichſten den aramäiſchen Ausdruck in's Griechiſche übertragen hat, „und die Vergleichung der ſyriſchen Ueberſetzung zeigt, daß das Griechiſche des Matthäus am reinſten und unmittelbarſten das orientaliſche Idiom wiedergibt." Darauf iſt mit Bieſenthal (l. c. p. VIII) nur zu erwiedern, daß eine ſolche Ueberſetzung der beſte Beweis für das Original iſt. Die Einzelheiten, welche dafür geltend gemacht werden, ſind ohnehin von geringer Bedeutung. Das früher vielfach angeführte πνεῦμα 1, 18, das kein hebräiſcher Schriftſteller für die männliche Funktion eingeführt haben würde, da רוּחַ bloß als Femininum gebraucht und auch bei den häretiſchen Judenchriſten ſo erklärt wurde, wird jetzt ſo ziemlich allgemein aufgegeben, da πνεῦμα 1, 18 gar nicht in männlicher Function gebraucht iſt und die ſpätere Vorſtellung in häretiſchen judenchriſtlichen Kreiſen, welche einen ſtarken apokryphen Charakter an ſich trägt, für Matthäus doch nicht maßgebend ſein konnte. πνεῦμα iſt ja auch im Griechi-

schen nicht Masculinum und würde deßhalb auch der männlichen Function nicht entsprechen. Selbst Keim bezeichnet es als eine Behauptung der Leichtfertigkeit, daß die heiligen Schriftsteller Gott als Stellvertreter des Mannes zum Erzeuger Jesu gemacht haben (I. 343). Weiter gibt Keil mit Meyer zu, daß auch die wenigen Wortspiele (6, 16; 21, 41) und Ausdrücke wie βαττολογεῖν und πολυλογία (6, 1) für den Beweis zu schwach seien. Weiß (Matthäusevangelium S. 23 ff., 44 ff.) ist gleichfalls von den noch von Holtzmann (l. c. S. 269) aus der Diction entnommenen Gründen, welche bloß für eine Freiheit der Uebersetzung beweisen würden, nicht überzeugt worden, ist aber aus inneren Gründen der Ansicht, daß das Matthäusevangelium von einem Nichtpalästinenser für griechisch redende Judenchristen geschrieben worden ist. „Schon hieraus ergibt sich, daß unser Evangelium nur eine originalgriechische Schrift sein kann, wie aus ihrer schriftstellerischen Abhängigkeit von dem griechischen Marcusevangelium (§ 2) und einer griechischen Uebersetzung der apostolischen Quelle (§ 3) ohnehin evident ist.“ Damit ist aber das sprachliche Gebiet verlassen, denn diese Gründe sind nur für denjenigen evident, für welchen die Weiß'sche Lösung des synoptischen Räthsels evident ist. Aber auch für den Fall der sprachlichen Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Marcusevangelium bliebe immer noch die Benützung desselben von Seiten des Uebersetzers denkbar, welche auch von manchen Exegeten angenommen wird (Grotius, praefatio in Matth.; Schegg, Leben Jesu I S. 10 f.; cf. auch Haneberg l. c. S. 683, Güntner, Reithmayr u. a.). Somit bleiben für Keil die auch von Weiß angeführten Citate aus dem Alten Testament als Hauptbeweis übrig.

3. Matthäus hat nicht nur das alte Testament häufig citirt, sondern seinen Citaten auch eine die ganze Anlage des Evangeliums beherrschende Stellung und Bedeutung gegeben. Man sollte nun erwarten, daß die Citate in einer hebräischen Schrift sich eng an den Urtext anschließen, wie auch Hieronymus in der oben angeführten Stelle (de vir. ill. 3) behauptete, oder in einer griechischen durchaus den LXX folgen, aber in unserem Evangelium ist weder das eine noch das andere der Fall. Daraus, daß der Evangelist in den ihm eigenthümlichen Abschnitten bei der Wiedergabe alttestamentlicher Stellen die LXX kennt und gebraucht, folgert Weiß schon, daß er griechisch schrieb. An sich sei es zwar auch einem Uebersetzer freigestanden, die Citate seiner Vorlage entweder nach den LXX wiederzugeben oder den in ihr gebrauchten hebräischen Grundtext (respective dessen aramäische Uebersetzung) selbständig zu übersetzen. „Allein die Stellen, auf die der Verfasser nur von den LXX aus kommen konnte, sowie die, in welchen nur seine Uebersetzung des Urtextes die Allegation möglich machte (vgl. 8, 17. 13, 35 b), beweisen unzweifelhaft, daß unser Evangelium eine griechische Originalschrift ist“ (S. 45). Diese Argumentation hat aber zur Voraussetzung, daß ein hebräisch schreibender Schriftsteller die LXX gar nicht berücksichtigen konnte und umgekehrt sich an den Wortlaut des Grundtextes halten mußte. Da aber die LXX auch von den Juden benützt [1] und in der Volkssprache aramaisirt [2] wurde, so ist

[1] Justin Apol. I, 31. Cf. c. Tr. c. 72. Tertullian Apolog. c. 18. Schürer l. c. S. 637. Biesenthal l. c. 60 f.

[2] Da man an ihr vielfach die griechische Sprache studirte (Biesenthal l. c.), sie auch

der erſte Theil der Vorausſetzung unhaltbar und der andere Theil widerlegt ſich durch die allgemein bekannte Thatſache, daß die Hebräer im Citiren ſich große Freiheiten erlaubten. Die Citate laſſen ſich im Großen und Ganzen in 2 Klaſſen abtheilen, deren eine dem Urtext, die andere den LXX näher ſteht[1]. Aber in beiden ſind nur wenige, welche den Texten vollſtändig entſprechen. Mit dem Urtext ſtimmen überein 2, 15; 8, 17, mit den LXX 4, 7; 5, 21; 19, 18; 21, 16. 42; 22, 39. Mitunter läßt ſich (2, 15; 8, 17) der Grund der Abweichung in dem Zweck des Schriftſtellers, für welchen die LXX oder der Urtext (12, 21) weniger paſſend geweſen wäre, erkennen, aber in vielen Fällen iſt eine Miſchung von beiden Texten oder eine ſelbſtändige Bildung vorhanden, ohne daß dafür eine beſondere Abſicht namhaft gemacht werden kann (z. B. 2, 6; 4, 16; 22, 44 u. ſ. w.). Selbſt Anger und Keil, welche eine gleichzeitige Verwendung beider Texte bei einem Ueberſetzer ſchwer begreiflich, dagegen bei dem mit beiden bekannten meiſt nach dem Gedächtniß citirenden Verfaſſer am Platze finden und daraus den wichtigſten Grund für die griechiſche Abfaſſung ableiten[2], müſſen hier der gedächtnißmäßigen freien Citation einen großen Spielraum laſſen[3]. Dazu kommt, daß die Hebräer, weil an den mündlichen Vortrag gewöhnt, nie wörtlich zu citiren pflegten[4]. Dieſer Gewohnheit ſchloſſen ſich Jeſus und die Apoſtel an, dieſe finden wir auch bei den Vätern allgemein üblich[5], ſo daß auch ein Ueberſetzer einen gemiſchten Text erhalten mußte, wenn er ſich ſtreng an ſeine Vorlage hielt. In unſerm Fall konnte er aber noch den griechiſchen LXX-Text beiziehen, woher es kommt, daß er ſich in der Form mit demſelben öfter berührt. Man darf ſich jedenfalls ſeine Thätigkeit nicht als eine ſo unſelbſtändige vorſtellen, daß er bei den Citaten je den entſprechenden Text nachſchlug, denn er war ſo gut als der Verfaſſer in der Gewohnheit des freien Citirens aufgewachſen. Dagegen ließe ſich nicht einmal viel einwenden, ſelbſt wenn es richtig wäre, daß die Citate in den Reden ſämmtliche nach den LXX, die im Context nach dem Urtext gebildet wären, was übrigens ſchon

---

zu dieſem Zweck mit hebräiſchen Buchſtaben ſchrieb (Tertullian l. c. und Bieſenthal), ſo iſt dieß unzweifelhaft. Vgl. übrigens noch Böhl, Forſchungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jeſu und deren Zuſammenhang mit der LXX-Ueberſetzung, Wien 1873; und: Die altteſtamentlichen Citate im N. T., Wien 1878.

[1] Vgl. Anger, Ratio qua loci veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, 1861. 1862 (Programme). Schanz, Die Compoſition d. M. S. 14 ff. Haupt, Die altteſtamentlichen Citate, 1871. Auch Hug, Einl. II S. 52 ff.

[2] Anger l. c. partic. III p. 19. Keil l. c. S. 27.

[3] Anger l. c. part. II p. 4: In his recte auctor non ipsum codicem sacrum sive hebraicum, sive graecum inspexit, sed ex memoria scripsit atque ut fit, si quis rei quam formae curiosior ea, quorum vel probe recordatur, repetit, cum libertate aliqua versatus est. Keil l. c. S. 98. 291.

[4] Bieſenthal l. c. S. 50—63. Aberle, Einleit. S. 25. Hieron. ad Mich. 5, 2: Sunt autem qui asserant, in omnibus paene testimoniis, quae de veteri Testamento sumuntur, istiusmodi esse errorem, ut aut ordo mutetur, aut verba, et interdum sensus quoque ipse diversus sit, vel apostolis, vel evangelistis non ex libro carpentibus testimonia, sed memoriae credentibus, quae nonnumquam fallitur. Cf. ad Matth. 27, 9. Jerem. 31, 15. Epist. ad Algas. 151 qu. 2. Euthymius zu 4, 14—16.

[5] Semiſch, Denkwürdigkeiten S. 129. 208 ff.

an 11, 10 ſcheitert und von Anger auch entſchieden negirt wird[1]. Denn für dieſe Fall könnte eine beſondere Rückſichtnahme des Ueberſetzers auf den genaue Wortlaut wegen der Wichtigkeit der Reden angenommen werden[2]. Aberl (l. c. 25) vermuthet namentlich auf Grund von 2, 5. 6. u. 5, 21 ff., da Matthäus nach dem officiellen Text der Juden citirte, welcher von dem un vorliegenden Maſorethentext mannigfach abwich. Eine ſolche Citationsweil ſei um ſo mehr nothwendig geweſen als das Volk die heilige Schrift nich durch Leſung, ſondern durch den mündlichen Vortrag in der Synagoge kenne gelernt habe. Dieſer ſyrochaldäiſche Text war aber theils unwillkürlich durc mangelnde Fähigkeit der Ueberſetzer, theils aber auch willkürlich im Intereſſ der herrſchenden Parteien abgeändert worden. Noch weiter geht Böhl in de obengenannten Schriften. Er iſt der Anſicht, daß die neuteſtamentlichen Schrift ſteller wie Jeſus ſelbſt eine nach den LXX gebildete ſyriſche Volksbibe (Vgl. Prooemium zu Sirach) gebraucht haben, weil ſie doch einen anerkannte Text zu Grunde legen mußten. So viel ſcheint ihm jedenfalls als Reſulta feſtzuſtehen (Citate S. 194), daß Matthäus, wo er von den LXX abweich ſich auf einen beſonderen Text bezieht und ſein Citat nicht in die Luft bau Dieſen Text haben wir in der ſyriſchen Volksbibel, welche bei der Retr vertirung der LXX dieſelbe hie und da modificirte[3]. Ich halte zwar webe die Exiſtenz einer ſyriſchen Volksbibel noch überhaupt eines beſonderen Texte für erwieſen. Die äußeren Zeugniſſe fehlen ganz dafür und die Erklärung de neuteſtamentlichen Citate wird dadurch auch nicht ſonderlich gefördert. Böh ſelbſt muß wieder Ausnahmen unter den Citaten zugeben, beharrt aber un ſo feſter darauf, daß die LXX in Paläſtina bekannt war und bei der g dächtnißmäßigen Citationsweiſe ganz leicht vom Verfaſſer in der ſyrochal däiſchen Sprache mit dem Urtext verbunden und von dem Ueberſetzer in g miſchter Ueberſetzung gegeben werden konnte. Dieſe Conceſſion genügt, u die Volksbibel überflüſſig zu machen und die Schwäche der Argumente au den Citaten für die griechiſche Originalität zu zeigen. Somit halte ich auc dieſen letzten und einzigen Grund nicht für genügend, um die einſtimmig Ueberlieferung des ganzen Alterthums als irrig nachzuweiſen, wenn auch di griechiſche Originalität heute „in der Regel geglaubt wird“ (Keim, I, 5 Anmerkung 1).

Ueber den Ueberſetzer fehlen uns nicht nur alle Nachrichten, ſondern di Väter bemerken auch extra, daß ſie darüber ohne Kenntniß ſeien. Euſebiu (Quaest. II ad Mar. ed. Mai I, 64) nennt ihn einfach τὸν ἐπὶ τὴν Ἑλλήνω φωνὴν μεταβαλόντα αὐτό und Hieronymus (de vir. ill. c. 3) geſteht: quod (s evangelium) quis postea in graecum transtulerit, non satis certum es Die ſpäter auftauchenden Namen haben keinen hiſtoriſchen Grund. Die mit Ur

[1] L. c. II p. 30 sqq.

[2] Langen l. c. S. 24.

[3] „Etwas Feſtes, das ſieht ein jeder ein, muß eine ſolche Anfangs kleine Genoſſen ſchaft, wie die chriſtliche Urgemeinde war, gehabt haben. Und da iſt nun das Nächſ liegende, daß ſie die in Paläſtina anerkannte ſynagogale oder ſyriſche Bibel als ihr Ter buch adoptirte und, ſo weit dieſe mit den LXX ſtimmte, auch freudig der griechiſche Bibelüberſetzung die Autorität zuerkannte, die ſie ſeit lange für die Helleniſten hatte. S. 195 f.

recht dem hl. Athanaſius beigelegte Synopsis sacrae scripturae (tom. II p. 202) gibt Jakobus, den Bruder des Herrn, als Ueberſetzer an[1]. Theophylakt nennt den Johannes (praef. in Matth.) und Euthymius begnügt ſich mit der allgemeinen Notiz: ὕστερον δὲ μεθηρμηνεύθη πρὸς τὴν ἡμετέραν διαλεκτον, wobei ſich die Randbemerkung findet: μετέφρασε δὲ τοῦτο Ἰωάννης ἀπὸ τῆς Ἑβραΐδος γλώττης εἰς τὴν Ἑλληνίδα, ὡς λέγουσιν. Die Vermuthung, daß Matthäus ſelbſt ſein Evangelium überſetzt habe, wird ſchon bei C. a Lapide von Einigen erwähnt und hat auch in neuerer Zeit noch Vertreter gefunden (Bengel, Guericke, Semiſch, Thierſch, Ebrard, Biſping, Reiſchl, Lutteroth). Es kommt ihr die Analogie der doppelten Ausgabe der Schrift de bello judaico von Joſephus zu ſtatten, aber ſie iſt nicht nur unerwieſen, ſondern widerſpricht auch allem, was wir von der neuteſtamentlichen Schriftabfaſſung wiſſen. Joſephus konnte ſeine Mußeſtunden, die er unter der Sonne der römiſchen Gunſt genoß, zu ſolchen ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen benützen, die Apoſtel aber hatten Nöthigeres zu thun. Man muß alſo bei einem Non liquet ſtehen bleiben. Aber ſo viel iſt ſicher, daß unſer Evangelium ziemlich früh überſetzt worden iſt. Denn ſchon die älteſten Väter haben den griechiſchen Text benützt. Dies erklärt ſich auch leicht aus den hiſtoriſchen Verhältniſſen in Paläſtina. Nach der Zerſtörung Jeruſalems hatte Paläſtina auch für die Chriſten ſeine hervorragende Bedeutung verloren. Außerhalb desſelben konnte aber das Evangelium ſelbſt bei Judenchriſten nur in griechiſcher Sprache Eingang finden. Dadurch entſtand das Bedürfniß nach einer griechiſchen Ueberſetzung, das Papias mit ſeinem ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος bezeichnete. Denn dies kann weder von fertigen griechiſchen Ueberſetzungen (Bleek), noch von mündlichen Ueberſetzungen (Thierſch, Ebrard, Meyer, Weiß u. a.) oder Erläuterungen und Bearbeitungen (Schleiermacher, Hilgenfeld, Lutteroth) oder mündlichen aramäiſchen Paraphraſen (Schegg), ſondern ſchon wegen des Gegenſatzes zu ἑβραΐδι διαλέκτῳ nur von Verſuchen zu griechiſchen Ueberſetzungen verſtanden werden, welche die des Aramäiſchen Kundigen für ihre mit der Sprache nicht vertrauten Brüder herzuſtellen verſuchten (cf. Feilmoſer, Zahn, Langen u. a.) indem ſie dadurch die Nothwendigkeit einer förmlich anerkannten Ueberſetzung bekundeten. Auch kann der griechiſche Text nicht bedeutend von der hebräiſchen Urſchrift abgewichen ſein, weil ſonſt ſeine allgemeine widerſpruchsloſe Reception unerklärlich bliebe. Schon die Textgeſtalt des weſentlich abweichenden Hebräerevangeliums hätte wenigſtens Zweifel hervorrufen müſſen. Eigenthümlich iſt freilich die Folgerung, welche Meyer aus dieſer Thatſache zieht, daß demgemäß die hebräiſche Schrift, ſo wie ſie griechiſch übertragen wurde, nicht vom Apoſtel verfaßt geweſen ſein könne. Denn dieſe Folgerung entbehrt ebenſo der geſchichtlichen Begründung als die andere, daß der griechiſche Matthäus eine durch Zuſätze erweiterte Bearbeitung des hebräiſchen ſei (Sieffert, Schott, Kern, Delitzſch). Der einzige hiſtoriſche Grund, welcher mit einigem Schein dafür geltend gemacht werden kann, iſt das Zeugniß des Papias, auf das wir im folgenden § näher eingehen werden.

---

[1] Τὸ μὲν οὖν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐγράφη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ματθαίου τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ, ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα, ὃς καὶ πρῶτος ἐχειροτονήθη ἐπίσκοπος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν Ἱεροσολύμοις.

§ 3.

Das Verhältniß des Matthäusevangeliums zu den beiden andern synoptiſchen Evangelien.

Das Matthäusevangelium wird von der kirchlichen Tradition ausnahmslos als das älteſte bezeichnet. Schon Clemens von Alexandrien berichtet, daß die Evangelien mit Genealogien zuerſt geſchrieben worden ſeien[1]. Dabei intereſſirt uns die Folgerung für die Stellung des Lucasevangeliums nicht, weil auch von den Vertretern der Griesbach'ſchen Hypotheſe, welche das Marcusevangelium an die dritte Stelle ſetzen, die Priorität des Matthäusevangeliums unangetaſtet bleibt. Nur dieß wollen wir bemerken, daß die allgemeine, auf die Genealogien Bezug nehmende Nachricht des Clemens auch ſchon im Alterthum eine ſpecielle Erklärung gefunden hat[2]. Origenes nennt das Matthäusevangelium als das erſte[3], Irenäus führt die Ordnung des Kanons bereits als feſtſtehend an[4] und Euſebius und Hieronymus leihen der allgemeinen Ueberzeugung des kirchlichen Alterthums Ausdruck, wenn ſie bemerken, daß Matthäus zuerſt in Judäa das Evangelium Chriſti geſchrieben habe[5].

Daß die älteſten kirchlichen Schriftſteller durch die fleißige Benützung des Matthäusevangeliums die Anerkennung und frühe Abfaſſung bezeugen, wurde ſchon oben erwähnt. Indirect legen ſie damit auch ein Zeugniß für die Priorität desſelben ab[6]. Zwar ſcheinen einige Verzeichniſſe der heiligen Schriften bei den alten Schriftſtellern dem entgegenzuſtehen[7], allein es iſt

---

[1] Euſeb. 6, 14, 5: Προγεγράφθαι λέγον (sc. οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

[2] Chryſoſtomus Hom. 4, 1 in Matth.: Ἐμοὶ δοκεῖ ὁ μὲν Ματθαῖος πρὸ τῶν ἄλλων ἦρχθαι τοῦ πράγματος, διὸ καὶ τὴν γενεαλογίαν τίθησι μετὰ ἀκριβείας, καὶ πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἵσταται· ὁ δὲ Μάρκος μετ' ἐκεῖνον, διὸ ἐπὶ σύντομον ἦλθεν ὁδόν, ἅτε τοῖς ἤδη λεχθεῖσι, καὶ δήλοις γεγενημένοις ἐπιχειρῶν· πῶς οὖν ὁ Λουκᾶς καὶ γενεαλογεῖ, καὶ διὰ πλειόνων τοῦτο ποιεῖ; ἅτε τοῦ Ματθαίου προοδοποιήσαντος, βούλεταί τι τῶν εἰρημένων διδάξαι πλέον ἡμᾶς. Godet hält die Stelle aus Clemens Alex. für das einzige traditionelle Datum zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Lucasevangeliums (Comment. sur l'Évangile de St. Luc. Neuchatel 1871 tom. I p. XLIV).

[3] Euſeb. 6, 25, 4: Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον. Comm. in Joann. t. 8 (zu 1, 27. Huet. II p. 123): ὃς (Ματθαῖος) καὶ παραδίδοται πρῶτος τῶν λοιπῶν τοῖς Ἑβραίοις ἐκδεδωκέναι τὸ εὐαγγέλιον. Hom. VII in Jos.: Sacerdotali tuba primus in evangelio suo Matthaeus increpuit. Cf. Hom. in Genes. XIII.

[4] Adv. haer. 3, 1, 1 bei Euſeb. 5, 10, 2.

[5] Euſeb. 3, 24, 6. Hieron. de vir. ill. c. 3: Matthaeus ... primus in Judaea ... evangelium Christi hebraicis literis composuit. Prolog. in Matth.: Primus omnium Matthaeus est ... qui evangelium in Judaea ... edidit.

[6] Dieß wird auch allgemein anerkannt. Vgl. Tiſchendorf: Wann wurden unſere Evangelien verfaßt? 4. A. 1866. Keim l. c. I, 50. Holtzmann, Zeitſchr. f. wiſſ. Theol 1871 S. 336 f. 1877 S. 199 ff. 403. Luthardt, Der johanneiſche Urſprung des 4. Ev. 1874 S. 80. Katholiſcherſeits iſt aus neuerer Zeit kein Gegner der Priorität des Matthäusevangeliums bekannt.

[7] Tertullian adv. Marc. 4, 2: Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et

unverkennbar, daß Johannes in denselben nicht als Evangelist, sondern als bevorzugter Apostel und Glaubenszeuge vorangestellt wurde, wie denn auch derselbe Schriftsteller bei einer anderen Gelegenheit die gewöhnliche Reihenfolge angibt[1]. Dasselbe gilt von der Aufzählung in der (unechten) Schrift des Origenes De recta in Deum fide Sect. I.[2], in welcher nur die Voranstellung des Marcus vor den bekannteren und höher geschätzten Lucas auffällt. Doch findet sich diese Ordnung auch in der oberägyptischen Uebersetzung[3].

In neuerer Zeit aber hat die Frage nach der Stellung des Matthäus im Verein mit der synoptischen Frage[4] eine ganz besondere Entwickelung durchgemacht, da seit Schleiermachers Aufsatz über die Papiasfragmente[5] nicht nur die Priorität, sondern auch die Einheit des ersten Evangeliums stark in Zweifel gezogen wurde, nachdem schon Storr[6] die Priorität des Marcusevangeliums aus anderen Gründen zu erweisen gesucht und die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese eine durchaus verschiedene Ansicht über die Entstehung der Evangelien aufgebracht hatte. Nach Schleiermacher bezieht sich das Zeugniß des Papias über die λόγια des Matthäus nicht auf den kanonischen Matthäus, sondern auf eine von ihm verfaßte Spruchsammlung, welche erst später mit Beihilfe des Marcusevangeliums in das kanonische Evangelium umgearbeitet worden ist. Diese Logiahypothese ist nun seitdem der rothe Faden geworden, der sich durch die meisten Arbeiten protestantischer Exegeten über die Evangelien hindurchzieht. Diese haben in ihrer großen Mehrzahl das Gemeinsame, daß sie mit mehr oder weniger Modificationen dem Marcusevangelium die Priorität zuerkennen. Sie unterscheiden sich aber wieder dadurch, daß die einen im Wesentlichen die Benützungshypothese annehmen (Credner, Wilke, Bauer, Weiße, Plitt, Tobler, Christianus, Thiersch, Volkmar, Weiß), die andern die Verwandtschaft der Evangelien aus verloren gegangenen Urschriften zu erklären suchen und dadurch zum Theil die alte

---

Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus. L. c. 5: Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei.

[1] De pud. c. 10: At ego eius pastoris scripturam haurio qui non potest frangi. Hunc mihi *statim* Joannes offert cum paenitentiae lavacro et officio dicentem (Matth. 3, 8. 9). Carn. 22: Ipse in primis Matthaeus, fidelissimus evangelii commentator. Vgl. Rönsch, Das N. T. des Tertullian, 1871 S. 52 f.

[2] Οἱ μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ γεγραφήκασιν (sc. τὰ εὐαγγέλια), Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος, Μάρκος καὶ Λουκᾶς.

[3] Woide, Appendix Codicis Alexandrini seu fragmenta versionis superioris Aegypti. Dissertatio de Vers. Aegypt. c. II p. 19 bei Hug l. c. II, 1.

[4] D. h. der Frage über das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander. Nach Hilgenfeld (Kanon und Kritik, 1863 S. 123 Anm. 2) und Keil (l. c. S. 32) rührt der Ausdruck „Synoptiker" für unsere drei Evangelisten von der Synopsis des Griesbach († 1812) her. Doch ist der Ausdruck „Synopsis" älter. Denn schon Calmet (Comm. in N. T. tom. I proleg. p. 8. Würzburg 1787) sagt: S. Marcus id suscepit, ut synopsim operis eiusdem S. Matthaei daret, nonnullis adiectis.

[5] Studien und Kritiken 1832.

[6] Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Joh. Tübingen 1786. De fonte evangelii Matthaei et Lucae, 1794. Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia, 1796—1803.

Urevangeliumshypotheſe in neuer Form repriſtiniren (Ewald, Holtzmann Schenkel, Weizſäcker, Mangold, Reuß u. a.). Da uns hier die Einzelbe ſprechung zu weit führen würde, ſo verweiſe ich auf meinen Aufſatz über di Marcushypotheſe [1]. In der neueſten Zeit hat auch Keim [2], der bisher mi Hilgenfeld der ſtärkſte Verfechter der Priorität des Matthäusevangeliums war [3] und ſelbſt Holtzmann zu der Conceſſion nöthigte, wie die Spruch ſammlung dem Urmarcus, ſo das kanoniſche Matthäusevangelium dem Marcus evangelium vorangehen zu laſſen [4], die Duplicität der Quellen im Matthäus evangelium zugegeben, ſo daß abgeſehen von Hilgenfeld und einigen ortho doxen Exegeten (Keil, Wichelhaus u. a.) proteſtantiſcherſeits darüber kaum mehr ein Streit beſteht, daß das Matthäusevangelium in ſeiner kanoniſchen Geſtalt nicht das erſte Evangelium geweſen ſei [5]. Vielmehr gehen die An ſichten nur darüber auseinander, ob das Marcusevangelium in ſeiner jetzigen Geſtalt oder in einer früheren kürzeren oder längeren Redaction dem Re dactor des Evangeliums vorgelegen habe. Auch die namentlich von Weiß vertheidigte Anſicht, daß dem Marcusevangelium bereits die (überſetzten) λόγια des Matthäus zu Grunde liegen, findet bei den Kritikern mehr und mehr Anklang.

Das Zeugniß des Papias über das Matthäusevangelium iſt von Eu ſebius (3, 40, 17) aus deſſen verloren gegangenem Werke λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις gerettet worden. Es lautet: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο) ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Dasſelbe ſteht bei Euſebius im Zuſammenhang mit dem Zeugniß über das Marcusevangelium [6] und es iſt wenigſtens wahrſcheinlich, daß Papias darin die Worte ſeines Gewährsmanns, des Presbyters Johannes referirt (Schegg Weiß, Weiffenbach u. a.). Die Beziehung zum Zeugniß über das Marcus evangelium und die im andern Papiasfragment (Euſeb. 3, 40, 3. 4) ent haltene Angabe des Papias, daß er ſich möglichſt Mühe gegeben habe, von den Jüngern des Herrn Erkundigungen einzuziehen, weil er den mündlichen Berichten mehr Werth beilege als den Büchern, ſind zum richtigen Verſtänd niß des Fragments wohl im Auge zu behalten. Denn es liegt in der Natu fragmentariſcher, aus dem Zuſammenhang herausgeriſſener Notizen, dem rich tigen Verſtändniß Schwierigkeiten zu bereiten. Dies ſagt auch noch de neueſte Bearbeiter der Papiasfragmente an der Spitze ſeiner Einleitung [7]

---

[1] Theol. Quartalſchrift 1871 S. 489.

[2] Aus dem Urchriſtenthum. 1878 S. 30.

[3] Geſchichte Jeſu von Nazara S. 47 ff. Geſchichte Jeſu, dritte Bearbeitung. 2. A 1875 S. 23 ff.

[4] Schenkel, Bibellexicon II S. 211 f.

[5] Wieſeler ſagt (Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evan gelliſchen Geſchichte, 1869 S. 148), daß die Annahme der Priorität des Marcusevange liums vor den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien, auch vor dem Evangelium de Matthäus mit Ausnahme der Redeſammlung, ſich mit Recht in der theologiſchen Wiſſen ſchaft immer mehr Bahn breche.

[6] Aberle, Einl. S. 43 Anm. 1.

[7] „Daß die Papiasfragmente zu den beſtmißhandelten und kräftigſt mißverſtandene Ueberbleibſeln des chriſtlichen Alterthums gehören, glaube ich am Beiſpiel eines der wich tigſten derſelben . . . einleuchtend genug nachgewieſen zu haben. Mutatis mutandis gil

Denn merkwürdigerweise kommen die Kritiker gerade zu dem Resultat, welches sie für ihre Auffassung der synoptischen Frage nöthig haben und obwohl Weissenbach den umgekehrten Weg geht, so scheint ihm doch das Resultat für das synoptische Räthsel nicht ganz gleichgiltig gewesen zu sein. Schon daraus dürfte aber hervorgehen, daß eine Erklärung, welche die ganze nachfolgende Tradition außer Acht läßt, von Willkürlichkeiten nicht freigesprochen werden kann.

Der ganze Streit bewegt sich vor allem um den Begriff der λόγια. Λόγιον findet sich häufig in den LXX als Uebersetzung von אִמְרָה (Deuter. 24, 16. Ps. 107, 11 u. a.) oder אִמֶּרָה (Ps. 12, 7; 119, 38. 50 u. s. w.), wo es sich auf die Aussprüche und Verheißungen Gottes bezieht, aber namentlich in den Psalmen nicht streng gleich Reden, Sprüche, sondern überhaupt gleich Offenbarungen zu nehmen ist. Als solche betrachteten aber die Juden das ganze alte Testament. Das Brustschild des Hohenpriesters חֹשֶׁן, mit dem angethan der Hohepriester Gottes Willen einholte, wird von den LXX mit λογεῖον, von Philo mit λόγιον übersetzt (Exod. 28, 15; 29, 5). Philo gebraucht das Wort überhaupt von den Prophezeihungen: νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους (vit. contempl. § 3); τὸ λόγιον τοῦ προφήτου (vit. Mos. 3, 35) und von den Gesetzen des Dekalogs: τὰ δέκα λόγια (Opp. ed. Mang. II p. 180 seqq.), wofür er einen Vorgang Exod. 34, 28 hatte: καὶ ἔγραψεν ἐπὶ τῶν πλακῶν τὰ ῥήματα ταῦτα τῆς διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους. Josephus gebraucht λόγιον promiscue mit χρησμός (B. J. 6, 5, 4), führt aber an demselben Ort den χρησμός mit den Worten ein: ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις ἔχοντες, das mit dem parallelen ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν doch von heiligen Schriften im weiteren Sinn erklärt werden muß. Im Neuen Testament wird Act. 7, 38 von Moses berichtet, er habe auf dem Sinai λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν empfangen und Röm. 3, 2 zählt Paulus unter den Vorrechten der Juden vor den Heiden auch dieses auf ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, worunter nur die gesammte göttliche Offenbarung zu verstehen ist[1]. Der Verfasser des Hebräerbriefes faßt den gesammten Heilsunterricht unter den λόγια τοῦ θεοῦ (5, 12) zusammen und Petrus will 1, 4, 11 unter den (ὡς) λόγια θεοῦ, welche er den mit einem

---

obiges Urtheil aber auch von zwei andern berühmten Papias-Bruchstücken (bei Eus. 3, 39, 15—16), in welchem wir Nachrichten „des Presbyters" über gewisse Marcus- und Matthäus-Aufzeichnungen empfangen. Auch hier fehlt es nicht an exegetischen Ungeheuerlichkeiten und in Folge davon an dem weitgehendsten Dissensus der Ansichten; ja wir gewahren das Schauspiel, daß Papias (genauer: der Presbyter) jedesmal merkwürdigerweise genau das sagt, was der betreffende Ausleger oder Kritiker für seine Anschauung des synoptischen ‚Räthels' nöthig hat." Weissenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus, 1878 S. 1. Vgl. Quartalschrift 1878 S. 635 ff.

[1] Doch ist zu bemerken, daß die griechischen Väter darunter das Gesetz verstanden. Chrysost. (Hom. VI in ep. ad Rom. 4): ὅτι αὐτοὶ ἐνεχειρίσθησαν τὸν νόμον, ὅτι τοσούτου ἀξίους ἐνόμιζεν, ὡς πιστεῦσαι χρησμοὺς αὐτοῖς ἄνωθεν κατενεχθέντας. Theodoret: μεγίστη γὰρ αὕτη τιμή . . . λαβεῖν καὶ τοῦ νόμου τὴν θέσιν. Wenn man aber bedenkt, daß schon im N. T. νόμος καὶ προφῆται, ja νόμος allein für das A. T. gebraucht wird, so kann auch der Erklärung der λόγια = νόμος im weiteren Sinne nichts entgegnet werden. Dieß liegt schon in den angeführten Worten des Chrysostomus und ebenso in deren Begründung: κατηγορῶν αὐτῶν ταῦτα λέγει, καὶ δεικνὺς πολλῆς μὲν ἄνωθεν ἀπολαύσαντας εὐεργεσίας, πολλὴν δὲ ἐπιδειξαμένους ἀγνωμοσύνην.

χάρισμα Ausgerüſteten zu reden gebietet, auch nicht bloße Sprüche verſtehen, ſondern Reden, welche der Offenbarung Gottes conform ſind. Es konnten ja, wie ſchon 1 Kor. 15 zeigt, manche Offenbarungswahrheiten nur durch geſchichtliche Thatſachen erhärtet werden. Dafür gibt auch Euſebius aus dem Werk des Papias ſelbſt einen Beweis, da er aus dieſer ἐξήγησις τῶν λογίων κυριακῶν auch Erzählungen referirt. Der klaſſiſche Sprachgebrauch, den man in den Lexicis angegeben findet, intereſſirt uns hier weniger, da ſich die Väter an den Sprachgebrauch der heiligen Schriften anzuſchließen pflegten. Clemens Romanus ſetzt in einem Citat (ep. ad Cor. 13, 4) λόγια für λόγους der LXX (Jeſ. 66, 2), wie er vorher auch ſelbſt λόγους des Herrn angeführt hat, ſagt aber (19, 1) doch ganz allgemein τούς τε καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ und (53, 1) geradezu: ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς, ἀγαπητοί, καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (cf. 62, 3 τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ). Wenn der Verfaſſer des 2. Clemensbriefes ſchreibt: Τὰ ἔθνη γὰρ ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει (13, 3), ſo bezeichnet er damit den Inhalt der Predigt, welche, wie wir aus den pauliniſchen Briefen erfahren, die Hauptthatſachen aus dem Leben Jeſu enthielt. Daß Juſtin (Tr. c. 18 p. 235 D) Ausſprüche Chriſti aus den Evangelien und der Tradition als λόγια ἐκείνου (Χριστοῦ) anführt, entſcheidet dagegen nicht, da es nicht in Frage ſteht, daß hiefür λόγια gebraucht wurde, und Juſtin gerade damit ſeinen Beweis gegen die Juden führt, ſondern es wird nur beſtritten, daß λόγια nur für Ausſprüche gebraucht worden ſei. Den Stellen bei Irenäus[1] und Clemens Alex.[2] wird zwar die Beweiskraft abgeſprochen, weil dieſer Sprachgebrauch die Anerkennung einer Sammlung für inſpirirt geltender neuteſtamentlicher Schriften zur Vorausſetzung habe, die für die Zeiten des Papias noch nicht vorhanden ſei[3], oder nur einzelne Schriftworte als λόγια κυριακά bezeichnet werden[4], oder weil zwar die Evangelien ſeit Irenäus wohl τὰ λόγια κυριακά genannt werden, inſofern das Normgebende (Kanoniſche) in ihnen eben die darin enthaltenen Herrnworte waren, keineswegs aber evangeliſche Erzählungen ſchlechthin ſo bezeichnet oder gar eine zuſammenhängende Geſchichtserzählung eine Sammlung derſelben genannt werden könne[5]; allein von dieſen Einwendungen hat nur die dritte eine Bedeutung, da die zweite durch ſie formell und materiell aufgehoben wird und die erſte nicht unterſcheidet zwiſchen der Anerkennung einzelner neuteſtamentlichen Schriften und einer Sammlung ſolcher. Die dritte Einwendung concedirt aber den Sprachgebrauch der λόγια für Evangelien. Die angebrachte Reſtriction trifft nicht

[1] Adv. haer. prooem.: ῥᾳδιουργοῦντες (sc. αἱρετικοί) τὰ λόγια τοῦ κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γενόμενοι. I, 8, 1: τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ σοφίᾳ und ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς ὅθεν καὶ πόθεν ἀποσπῶντες, ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

[2] Strom. VII, 18 p. 900 sq.: καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφή, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τῶν δικαίων τὴν πορείαν ποιουμένων· αὕτη γὰρ ἡ τῶν διιχνηλούντων ἐδραιότης, τῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν μελετώντων.

[3] Mangold, Bleek, Einleitung in das N. T. 3. A. 1875 S. 114 Anm.

[4] Weiſſenbach l. c. S. 81.

[5] Weiß, Matthäusevangelium S. 3 Anm. 1.

zu, weil Irenäus den Häretikern einen Mißbrauch der heiligen Schrift vorwirft, indem er die λόγια τοῦ κυρίου den καλῶς εἰρημένα und den ῥήματα καὶ παραβολαί gleichstellt. Clemens von Alexandrien unterscheidet aber ebensowenig zwischen der γραφή des A. T. und den λόγια τοῦ θεοῦ. Origenes gebraucht die Ausdrücke θεῖα λόγια [1], λόγια κυρίου καὶ εὐαγγελικὰ καὶ λόγια ἁγνά [2] und eloquia christianitatis [3] abwechslungsweise. Von den späteren Griechen (Chrysostomus, Basilius u. a.) wird der Ausdruck ohnehin oft zur Bezeichnung der göttlichen Weisheit in der heiligen Schrift (τὰ τοῦ Πνεύματος λόγια) im Unterschied zu der thörichten Weisheit der Heiden angewandt. Hieronymus bezeichnet den Inhalt der Evangelien mit dicta [4] und im Chronicon [5] heißt es: ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσιν τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, daß λόγιον im kirchlichen Sprachgebrauch zwar zunächst von den göttlichen Aussprüchen, aber auch im weiteren Sinn von der göttlichen Offenbarung überhaupt gebraucht wurde. Man ist also auch berechtigt bei Papias den Begriff λόγια in weiterer Bedeutung zu nehmen. Daß Papias gerade dieses Wort für das Matthäusevangelium gewählt hat, erklärt sich aus seiner Vorliebe für die Aussprüche des Herrn, die im Matthäusevangelium in großer Anzahl vorhanden sind. Riggenbach geht wohl zu weit, wenn er die λόγια κυριακά als Bezeichnung der schriftlichen Evangelien faßt [6], aber eine Benützung derselben kann nicht geleugnet werden [7]. Die Evangelien selbst haben ja ihren Namen von der frohen Botschaft erhalten, welche der Gottessohn gebracht hat, also konnte es keinem Anstand unterliegen ihren ganzen Inhalt als λόγια τοῦ θεοῦ oder κυριακά zu bezeichnen. Beim Matthäusevangelium lag diese Bezeichnung a parte potiore besonders nah (Lücke, Hug, Ebrard, Baur, Delitzsch, Bleek, Langen, Weiß, Hilgenfeld, Thiersch, Güder, Luthardt, Anger, Keim, Zahn u. a.), da selbst diejenigen, welche diese Auffassung bei Papias negiren (Credner, Weisse, Wieseler, Ewald, Köstlin, Weizsäcker, Reuß, Steitz, Weiffenbach u. a.), doch wieder eine hie und da hinzugefügte Verumständung (Holtzmann, Mangold, Weizsäcker u. a.) zugeben müssen. Wenn aber vollends in dem ganzen Abschnitt Luc. 9, 51—18, 14 ein einziges großes zusammenhängendes Logiafragment erkannt wird [8], so sieht man gar nicht mehr ein, warum nicht auch das ganze Matthäusevangelium

---

[1] Zu Matth. 5, 19: οὐδὲν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐστὶ σκολιὸν ἢ στραγγαλιῶδες.

[2] Zu Matth. 19, 13.

[3] Zu Matth. 25, 26. Series 68 Opp. III p. 886.

[4] Ep. ad Algas. 151 qu. 6: Theophilus . . . quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens.

[5] Chronicon paschale p. 415. Vgl. Acta Pauli et Theclae (Tischendorf l. c. p. 40): ὥστε τὰ λόγια κυρίου ἐν διδασκαλίᾳ τῆς τε γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἠγαπημένου ἐγλύκαινεν αὐτούς, καὶ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ, πῶς ἀνεκαλύφθη αὐτῷ κατὰ ῥῆμα διηγεῖτο αὐτοῖς.

[6] Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis S. 115 Anm. und Jahrbb. für deutsche Theologie 1868 S. 322.

[7] Leimbach, Das Papiasfragment, 1875 S. 119 f. Hilgenfeld, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1875 S. 238 f. Lutteroth, Essai 1876 p. 562.

[8] Resch, Pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lucas 9, 51 — 18, 14. Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 654—696.

λόγια genannt werden konnte. Auch der Ausdruck σύνταξις oder συγγραφή im Unterſchied zu ἐξήγησις bei Papias hat nicht die Bedeutung, welche ihm vielfach beigelegt wird (Meyer, Holtzmann, Weiffenbach u. a.). Denn abgeſehen davon, daß wir gar nicht beſtimmt wiſſen, ob Papias in ſeinem Werk die geſchichtlichen Erzählungen bloß zur Erklärung der Herrenausſprüche beigezogen habe, iſt der Grundſatz unrichtig, daß man Geſchichten nicht erklären könne. Dies limitirt Holtzmann freilich, indem er nur eine größere Wahrſcheinlichkeit annimmt („eher Worte als Wunder"), allein Papias ſagt allgemein: οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις [1]. Damit iſt auch die Reſtriction Weiffenbachs (S. 83), daß der apoſtoliſche Vater ſeine λόγια als ἐντολάς bezeichne, beſeitigt. Richtig iſt nur, daß er auch ἐντολάς darunter begreift [2].

Gegen dieſe weitere Faſſung der λόγια wird aus dem Zeugniſſe des Papias ſelbſt das vorgebracht, was er über die Entſtehung des Marcusevangeliums berichtet. Von Marcus ſagt er nämlich, er habe ſeinen Erinnerungsſtoff genau niedergeſchrieben, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Denn Petrus habe ſeine διδασκαλίας eingerichtet πρὸς τὰς χρείας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. Papias ſtelle alſo den ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα die κυριακὰ λόγια (λόγους) gegenüber und könne unmöglich unter einer σύνταξις der letzteren eine Miſchung von Reden und Erzählungsſtücken verſtehen (Mangold). Früher wollte man gar in ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα den Beweis finden, daß die heiligen Schriftſteller entweder bloß Reden (Matthäus) oder Thaten (Marcus) aufſchreiben wollten, jetzt erkennt man darin ein vollſtändiges Leben Jeſu, modern ausgedrückt (Weiffenbach), aber das eine wie das andere iſt unhaltbar. Der Gegenſatz beſteht zwiſchen οὐ μέντοι τάξει und σύνταξις, aber nicht zwiſchen ἢ λεχ. ἢ πρ. und λόγια κυριακά, ſo daß die letzteren ſich unbeſchadet des Gegenſatzes wenn nicht ganz, ſo doch nahezu decken können. So viel wird jedenfalls aus dem Geſagten und der unüberſehbaren Mannigfaltigkeit der Erklärungen hervorgehen, daß das Fragment des Papias für ſich allein zur Begründung einer ſicheren Antwort auf die ſynoptiſche Frage nicht ausreicht und man bei Feſthaltung der einheitlichen Compoſition durchaus nicht in die Alternative verſetzt iſt, ihm allen Werth abzuſprechen oder ſich zum Zugeſtändniſſe eines Zuſammengearbeitetſeins zweier Hauptquellen zu bequemen (Weiffenbach S. 133). Zum Verſtändniß eines Fragments iſt der Zuſammenhang oder, wo dieſer nicht mehr zu ermitteln iſt, die Beurtheilung ſolcher Gelehrten, welchen dieſer noch zugänglich war, von Bedeutung. Nun wiſſen wir aber, daß zur Zeit des Papias das griechiſche Evangelium ſchon allgemein bekannt war und als Ueberſetzung des hebräiſchen Matthäusevangeliums galt [3]. Euſebius hatte das Werk des Papias noch ganz vor ſich und zweifelte

[1] Euſeb. 3, 40, 3.

[2] Euſeb. l. c.: οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας.

[3] Daß Papias das griechiſche Matthäusevangelium gar nicht gekannt habe, wie neuerdings wieder Weiffenbach (S. 96) nach Bleek, Holtzmann u. a. behauptet, iſt nicht

doch nicht im Mindesten an der Identität des Papias'schen Matthäus mit dem kanonischen [1]. Ebenso wissen alle andern Väter von einem solchen Urmatthäus nichts.

Auf die Versuche, die λόγια aus unseren synoptischen Evangelien zu reconstruiren, wie solche von Holtzmann (Synoptische Evangelien 1863), Réville (Etudes critiques sur St. Matthieu, 1862), Weiß (das Marcusevangelium 1872. Das Matthäusevangelium 1876) u. a. angestellt worden sind, kann ich hier nicht weiter eingehen. Ich bemerke nur, daß bei der Reconstruction besonders der gemeinsame Sprachcharakter und die Reflexion der Schriftsteller berücksichtigt worden sind. Es ist zuzugeben, daß gerade die sprachliche Uebereinstimmung bei der sonstigen Verschiedenheit die Vermuthung nahe legt, das synoptische Räthsel durch Annahme einer oder mehrerer gemeinsamen Quellen zu lösen, aber die bisherigen Versuche haben gezeigt, daß immer ein unbestimmbarer Rest übrig bleibt. Die Einzelresultate sind so unsicher, daß an eine allgemein befriedigende Lösung auf diesem Wege gar nicht zu denken ist. Nicht einmal darüber sind die Kritiker einig, ob die Spruchsammlung im Matthäusevangelium (Weisse, Réville, Weizsäcker, Meyer, Grau u. a.) oder im Lucasevangelium (Holtzmann, Weisse, Resch u. a.) die ursprüngliche Form mehr bewahrt hat [2]. Der Fehler liegt eben in der falschen Vorstellung von der Schriftstellerei im apostolischen Zeitalter, in welches man willkürlich die modernen Gewohnheiten hineinträgt. Man mag gegen die kirchliche Tradition vieles einzuwenden haben, man wird ihr doch den Vorzug nicht bestreiten können, daß ihre Träger der Entstehungszeit der heiligen Schrift viel näher und mit deren Gebräuchen viel besser bekannt waren, als es uns bei allen reichen Hilfsmitteln möglich ist. Deßhalb können kritische

bloß unerwiesen, sondern für jene Zeit, in welcher das griechische Evangelium sicher im Gebrauch war, unerweislich und widerspricht der Aussage des Papias, beziehungsweise des Presbyters Johannes, welche nur eine Bedeutung hat, wenn der Unterschied zwischen beiden und die hergestellte richtige Uebersetzung gegenüber den vielen früheren Versuchen hervorgehoben werden wollte.

[1] „Auch bestand ja zweifellos in der Zeit des Papias längst unser Matthäus mit Reden und Thaten und wurde ganz gewöhnlich gebraucht; so ist nichts sicherer, als daß er im Blick auf diesen Matthäus von einem Urmatthäus redete, jenen von diesem doch gar nicht als Evangelium von der Redensammlung, nein lediglich als eine griechische Uebersetzung von der hebräischen Urschrift (wie später Hieronymus) unterschied. So hat es natürlich auch schon Eusebius verstanden." Keim l. c. I, 56.

[2] Ueber die Objectivität „solcher Untersuchungen" habe ich mich schon in meinem Aufsatz (Quartalschr. 1871 S. 492 ff.) über die Marcushypothese und in meinem Programm (Die Compos. S. 14 Anm. 1) ausgesprochen. Weil man aber von den Gegnern dieser Constructionen immer Beweise verlangt, füge ich noch ein Urtheil eines Kritikers bei: „Wir können daher die Abgunst, mit der besonders Weiß (Marcusev. S. 20) sich über den Scholten'schen Versuch ausgesprochen hat, weder billigen noch begreifen. Wenn er denselben für ‚willkürliche Operationen, die sich jeder wissenschaftlichen Beurtheilung entziehen', erklärt, so fragen wir nur dagegen, ob seine (Weiß') kritische Operationen, vermöge deren er im Marcusevangelium die angeblich aus der apostolischen Quelle (Copienschrift) stammenden Bestandtheile festzustellen, also von den petrinischen ‚Erinnerungen' des Marcus zu scheiden sucht, etwa ein durchaus objectives und mit benannten Größen nach exact ‚wissenschaftlicher' Methode rechnendes Verfahren oder nicht vielmehr bloß die Kehrseite des Scholten'schen sind?" (Weiffenbach l. c. S. 117 f.)

Untersuchungen, welche von derselben ganz absehen, keinenfalls auf historischen Werth Anspruch machen. Vor allem ist der Einfluß des mündlichen Unterrichts, welcher der Abfassung der Evangelien voran und zur Seite ging, zu beachten. Daraus erklärt sich manche Uebereinstimmung, für die man auf schriftliche Quellen recurriren zu müssen glaubt.

Die Hypothese über die Entstehung des Matthäusevangeliums aus mehreren Quellenschriften und sein inferiores Verhältniß zum Marcusevangelium scheint aber eine wesentliche Unterstützung aus den dem Inhalt und der ganzen Composition entnommenen Gründen zu erhalten. Während die einen den angeblich unausgleichbaren Unterschied des 1. und 4. Evangeliums gegen die apostolische Abfassung des 1. geltend machen[1], gehen die andern von dem Inhalt des Evangeliums an und für sich aus und glauben darin noch ganz deutlich die Spuren seiner Entstehung, die Nähte der Zusammenarbeitung verschiedener Quellen zu erkennen. Dabei sind es wieder zwei sich widersprechende Wahrnehmungen, welche zu demselben Ziel geführt haben. Einerseits erscheint das Evangelium ohne innere Einheit, ohne festen Zusammenhang, andererseits trägt es doch wieder einen gewissen originellen Charakter, ist es von einem bestimmten Grundgedanken beherrscht. Katholiken und Protestanten scheinen darin einig zu sein, daß im ersten Evangelium eine heillose Confusion herrsche[2], und ein großer Mangel an Klarheit, Anschaulichkeit, Lebendigkeit, historischer und chronologischer Genauigkeit wahrzunehmen sei[3]. Man kann dies bis zu einem gewissen Grad gelten lassen. Denn die frische, detaillirte Darstellung des Marcus macht leicht auf den Leser den Eindruck größerer Anschaulichkeit und Originalität, und die historischen Angaben des Lucas legen den Schluß auf den historisch-chronologischen Charakter des 3. Evangeliums nahe. Aber diese Wahrnehmungen sind nur eine Instanz gegen die Einheit und Priorität des 1. Evangeliums, wenn man von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, daß die Evangelisten eine vollständige Geschichte schreiben wollten. Daß dieß speciell bei Matthäus nicht zutrifft, soll der folgende § zeigen.

Ganz besonders wird gegen die Anordnung des Matthäus geltend gemacht, daß er fünfmal durch größere Reden den Gang der Geschichte durchbreche und durch Anfang und Schluß es je noch deutlich zu verstehen gebe, daß man es nicht mit einer ursprünglichen Conception zu thun habe. Auch diese Eigenthümlichkeit hängt mit der Zweckbestimmung des Evangeliums zusammen. Hier interessirt uns nur der formelle Grund, daß man aus der Art der alttestamentlichen Citate in den Reden und dem Context die Dupli-

---

[1] Sepp, Das Hebräerev. oder die Markus- u. Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung, 1870 S. 53. Beyschlag, Zur johanneischen Frage. Studien u. Kritiken 1874. 1875. Meyer, Commentar zu Matthäus, 6. A. S. 15 f. Vgl. Schegg, Comment. zu Matth. 3 S. VII f.

[2] Haneberg, Gesch. der Offenb. 3. A. 1863 S. 684. Schon Calmet l. c. p. 24.

[3] Köstlin, Ursprung der synoptischen Evangelien, 1853 S. 85. Schegg l. c. 1, 393 ff. 2, 538. Arnoldi l. c. S. 324. Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 132. Grimm, Einheit der Ev. S. 128. Sepp l. c. S. 68. Schenkel, Bibellexicon IV, 137. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 S. 14. Weiffenbach l. c. S. 127 ff. Vgl. Schanz, Compos. S. 11 ff.

citat der Quellen, ja die Abhängigkeit von Marcus nachweisen wollte. Die Citate in den Reden sollen alle den LXX entnommen sein, die im Context dem Urtext. Allein schon eine Uebersicht über die beiden Klassen der Citate, die übrigens nur in wenigen Fällen mit den respectiven Texten ganz übereinstimmen, zeigt die Unrichtigkeit dieser Behauptung. Den LXX nähern sich mehr oder weniger: 1, 23; 3, 3; 4, 4. 6. 7. 10; 5, 21. 27. 38. 43; 13, 14; 15, 4. 8; 19, 5. 18. 19; 21, 13. 16. 19. 42; 22, 24. 32. 34; 27, 35, dem Urtext: 2, 6. 15. 18. 23; 4, 15 f.; 8, 17; 11, 10; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5. 22. 37; 27, 9[1]. Das Citat 11, 10 steht mitten in einer Rede und ist doch nach dem Urtext gebildet, andere aber aus der ersten Klasse können mindestens mit demselben Recht auf den Urtext zurückgeführt werden (5, 21. 43; 19, 4. 18. 19; 22, 32.), während Citate der zweiten Klasse ebenso leicht den LXX entnommen sein können (2, 6; 4, 15; 22, 37; 27, 9). Ueberhaupt herrscht in diesem Gebiet, auf welchem das Gedächtniß jedenfalls eine Rolle gespielt hat, so große Uneinigkeit[2], daß man sich wohl hüten sollte, daraus Folgerungen für die Composition des Evangeliums zu ziehen. Haupt kommt daher zu dem Resultate[3], daß die Contextcitate nicht sowohl aus einer und derselben schriftlichen Quelle, sondern aus der lebendigen mündlichen Tradition in griechischer Zunge ihre Uebereinstimmung herleiten. In der geistigen Freiheit Jesu sei es begründet, daß sich die Citate dem Grundtext und den LXX gleich sehr anpassen ließen. Dagegen will Scholten[4] in den Citaten seinen Protomatthäus, Protomarcus, Deuteromatthäus und Tritomatthäus entdeckt haben. Bei den Matthäus und Marcus gemeinsamen Citaten gibt er Marcus den Vorzug, da sich Matthäus den LXX mehr nähere. Allein abgesehen davon, daß dieß in der allgemeinen Ausdehnung nicht richtig ist, da von den 17 gemeinsamen Citaten nur 3 bedeutendere Abweichungen zeigen (Matth. 13, 14. 15; 19, 18. 19; Marc. 4, 12. 10, 19; wo Matthäus den LXX näher steht; Matth. 22, 24 Marc. 12, 19 verhält es sich umgekehrt)[5], so sind die Contextcitate bei Matthäus anerkanntermaßen dem Urtext näher und werden von Scholten doch dem letzten Redactor beigelegt, wodurch er die Kraft seines Beweises selbst unterbindet[6]. Holtzmann findet unter den Contextcitaten lauter

---

[1] Vgl. Anger l. c. I p. 6 sqq. Doch finden sich bei einzelnen Stellen starke Schwankungen, wie eine Vergleichung mit Haupt, Hilgenfeld, Böhl u. a. zeigt. Ich verweise deßhalb auf die einzelnen Stellen des Commentars.

[2] Man vergleiche einmal, was Haupt, Die alttestamentl. Citate, Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867 S. 323 ff. 428, 1868 S. 23 ff. und Anger l. c. je über dieselben Citate sagen. Z. B. 13, 35: Ab initio quidem Alex. ut ad ipsius consilium accommodatissime interpretatos sequitur ... postrema ex hebraicis partim ad verbum transfert ... partim dilucidius exponit ad rationem illius ... explicationis (Anger part. I p. 35). „Demnach ist anzunehmen, daß Matthäus aus dem Gedächtniß citirt, auf Grund zwar der LXX, aber sie so verändernd, wie sich ihm im Licht der Erfüllung der Psalmspruch eingeprägt hatte" (Haupt S. 301). „Der Evangelist folgt den LXX nur in der ersten Hälfte, die zweite Hälfte übersetzt er dagegen selbständig" (Hilgenfeld l. c. 1867 S. 422 Anm. 1).

[3] L. c. S. 305.

[4] Das älteste Evangelium. Uebersetzt von Redepenning, 1869 S. 54.

[5] Vgl. Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851 S. 521 ff.

[6] Weiß (Matthäusev. S. 45; vgl. auch Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878

Berücksichtigungen der LXX, aber mit solchen Ausnahmen, daß nur seine Quelle A, nicht aber die Marcushypothese den Schlüssel zum vollen Verständniß der Sachlage biete[1]. Wie man auch die Citate deuten mag, sie zeigen einen selbständigen Schriftsteller, der im Hebräischen und Griechischen zu Hause war, bald dem einen oder andern Text folgte, aber nie seine Freiheit dabei verleugnete. Deßhalb läßt sich ohne Willkür von diesem Gesichtspunkt aus kein Schluß auf vermeintliche Quellen des Evangeliums ziehen. Ja es läßt sich daraus nicht einmal der Nachweis führen, daß Matthäus überhaupt schriftliche Quellen benützte, denn jedenfalls hat er sie mit großer Freiheit behandelt[2].

Aber noch weniger kann die Benützung verschiedener Quellen und die Abhängigkeit vom Marcus- oder Urmarcusevangelium aus dem synoptischen Sprachcharakter nachgewiesen werden. Macht dagegen schon die Wahrnehmung mißtrauisch, daß man aus denselben Spracherscheinungen geradezu entgegengesetzte Schlüsse gezogen hat, so zeigen vollends die reichen Verzeichnisse sprachlicher Eigenschaften bei Holtzmann, Scholten, Weiß u. A., wie schwer es wird, hierin nur halbwegs sichere Merkmale anzugeben. Denn muß man zugeben, daß „das meiste von dem, was gewöhnlich zum Sprachgebrauch des Marcus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eignet", und constatiren, „daß Matthäus, mag nun sein Abhängigkeitsverhältniß gefaßt werden, wie es will, jedenfalls ein Schriftsteller ist, der die Quellen assimilirt und seine eigene Manier durchführt"[3], so ist damit die große Unsicherheit dieser Kriterien schon anerkannt. Die Bloßlegung der Quellen nach sprachlichen Eigenthümlichkeiten ist nur bei der Voraussetzung einer sklavischen Benützung möglich. Bei der evangelischen Schriftstellerei spielt aber die nach jüdischem Vorbild bis auf den Wortlaut sich erstreckende Tradition eine bedeutende Rolle, so daß ein Zurückgehen auf diese Quelle nie ganz ausgeschlossen wird. Eine gegenseitige Benützung kann allerdings kaum in Abrede gezogen werden, aber zur Entscheidung des Prioritätsverhältnisses genügen die sprachlichen Eigenthümlichkeiten nicht. Wohl entspricht die Sprache des Matthäusevangeliums dem griechischen Idiom besser als die des Marcusevangeliums; allein diese Erscheinung kann ihren Grund in der Individualität des Verfassers oder in der Benützung des Marcusevangeliums von Seiten des Uebersetzers haben. Wenn, wie manche Kritiker annehmen, die Verfasser beider Evangelien die Uebersetzung der hebräischen λόγια benützt hätten, so könnte ja der Grund der stilistischen Abweichung auch nur in der Individualität derselben gesucht werden.

S. 121) beruft sich darauf, daß nur in denjenigen Citaten, welche der Evangelist über Marcus hinaus gibt, eine selbständige Bearbeitung des Grundtextes vorkomme. Da aber die Abweichungen so gering sind und bei Matth. 22, 24 eine freiere Behandlung mit Berücksichtigung des Urtextes (ἐπιγαμβρεύσει) zugegeben wird, so bleibt zum Beweis für die Abhängigkeit von Marcus wenig übrig. Es zeigt sich vielmehr, daß Marcus das Bestreben hatte, „die Citate dem Sinn nach genau zu bestimmen oder ihnen ihre geschichtliche Form zu bewahren. Daher erscheint die Form bei Matthäus als die ursprüngliche, von Marcus etwa schon gekannte, während das umgekehrte Verhältniß nicht denkbar ist" (Haupt l. c. S. 308).

[1] Die synopt. Evangelien S. 260.

[2] Anger l. c. part. II p. 31.

[3] Holtzmann l. c. S. 280. 292.

Ja man müßte in den Redetheilen des erſten Evangeliums eine viel ſtärker hebraiſirende Sprache erwarten [1].

§ 4.

Beſtimmung und Zweck des Evangeliums.

Die Kirchenväter berichten, ſoweit ſie überhaupt auf dieſen Punkt eingehen, daß Matthäus ſein Evangelium für Judenchriſten in Paläſtina geſchrieben habe, als er im Begriffe ſtand, ſeine Miſſionsthätigkeit über die Grenzen Paläſtinas hinaus zu verlegen. Seine bisherigen Zuhörer ſollten darin einen Erſatz für die Predigt und eine Stärkung für den Glauben an den Meſſias erhalten. Das älteſte und zugleich beſtimmteſte Zeugniß über Beſtimmung und Zweck des Evangeliums verdanken wir dem Irenäus [2]. Zwar ſagt er πρὸς Ἰουδαίους, allein die Motivirung läßt nur an Judenchriſten denken, wie er auch adv. haer. 3, 1, 1 dafür ἐν τοῖς Ἑβραίοις ſagt, das in Abwechslung mit dem andern Ausdruck von den Vätern oft für die Judenchriſten gebraucht wird. Selbſt der hl. Thomas ſchreibt noch Hebraei und Graeci für Juden- und Heidenchriſten [3]. Keinenfalls kann man mit Keim (I, 52) und Andern dem Irenäus die Meinung aufbürden, als ob das Evangelium nur an die Juden geſchrieben ſei, denn höchſtens könnte man den Ausdruck für zweideutig halten und die nähere Erklärung bei andern Vätern ſuchen. Origenes beſeitigt bereits jeden Zweifel [4]. Euſebius faßt als Reſultat ſeiner Forſchungen und Inhalt der Tradition (κατέχει λόγος) die Nachrichten der Väter in den Worten zuſammen (3, 25, 5): Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Eine Lücke war doch durch die Abreiſe des Matthäus nicht bei den Juden, ſondern bei den Judenchriſten entſtanden. Hieronymus ſchließt ſich dem Euſebius an, gibt aber zugleich die beſtimmte Erklärung von Ἑβραίοις. De vir. ill. c. 3: Matthaeus primum in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderunt evangelium Christi composuit. Prolog. in Matth.: ob eorum vel maxime causam, qui in

---

[1] „In ihrer eigenthümlichen Sprache ... beginnt die große Einſchaltung (des Lucas) in ſchwerfälligen, den hebräiſchen Urtext der Logia Matthäi deutlich durchſchimmern laſſenden Worten: ἐγένετο ..." (9, 51). Reſch, Jahrbb. f. deutſche Theol. 1876 S. 670.

[2] **Fragm. XXIX** ed. Stieren. (ed. Masuet, Venetiis 1734 I p. 347): Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο.

[3] Wie allgemein dieſe Bezeichnung gebraucht wurde, zeigt auch Eſtius, der in der Vorrede zum Commentar in den Brief des Jakobus ſchreibt: ad fratres per Judaeam dispersos, und 1, 1: Judaeis, per varia loca dispersis, salutem dicit aut scribit.

[4] Bei Euſeb. 6, 25, 4: ἐκδεδωκότα (Ματθαῖον ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν) αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν. In Joann. tom. VIII (Huet. II p. 123): τοῖς Ἑβραίοις ἐκδεδωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, τοῖς ἐκ περιτομῆς πιστεύουσιν. Praef. in Joann.: Ματθαῖος τοῖς προσδοκῶσι τὸ ἐξ Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ Ἑβραίοις γράφων.

Jesum crediderunt ex Judaeis, et nequaquam legis umbram, succedente Evangelii veritate servabant. Bei Chryſoſtomus tritt namentlich der promiscue Gebrauch von Ἑβραῖοι und Ἰουδαῖοι für Judenchriſten klar hervor[1]. Gregor von Nazianz[2], Kosmas Indicopleuſtes und der Verfaſſer des opus imperfectum ſind mit allen Späteren derſelben Anſicht. Letztere erwähne ich nur wegen ihrer abweichenden Motivirung. Beide führen die Veranlaſſung auf eine Verfolgung zurück, die Kosmas unrichtig mit der zur Zeit des Stephanus identificirt[3], der Verfaſſer des op. imp. aber allgemeiner faßt. Dieſer findet auch die Spitze gegen die Juden richtig heraus[4]. Den Zweck der Erbauung der Juden(=Chriſten) im Glauben hätte er zwar beſſer motiviren können, aber daß Matthäus den Glauben an die Gottheit Jeſu bei ſeinen Leſern vorausſetzt, hat er gut erkannt[5].

Von den ſpäteren Exegeten will ich nur wenige Repräſentanten anführen, die aber zu dem Beweiſe genügen werden, daß die von den Vätern überlieferten Nachrichten über die Beſtimmung und den Zweck des Evangeliums allgemein recipirt wurden. Die Griechen Theophylakt und Euthymius ſchließen ſich ganz an Chryſoſtomus an. Der hl. Thomas führt in der praefat. ad caten. auream für die Beſtimmung des Evangeliums nur die oben citirte Stelle des Hieronymus (Prolog. in Matth.) an[6]. Da er ſich auch im Pro-

---

[1] Hom. I in Matth. n. 3: Λέγεται δὲ καὶ Ματθαῖος τῶν ἐξ Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφεῖναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς, καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον. IV, 1: Καὶ οἱ δεχόμενοι σφόδρα ἦσαν πιστοί. II, 3 u. a. a. O.: πρὸς τοὺς Ἰουδαίους und παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις. Dieſe Gleichſtellung erhellt auch aus der Fortſetzung der erſten Stelle, welche mit dem Irenäusfragment ſehr verwandt iſt und die gegebene Erklärung rechtfertigt: Διὰ δὴ τοῦτο ὁ μὲν Ματθαῖος, ἅτε Ἑβραίοις γράφων, οὐδὲν πλέον ἐζήτησε δεῖξαι, ἢ ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ ἦν ... οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνέπαυε τὸν Ἰουδαῖον, ὡς τὸ μαθεῖν αὐτόν, ὅτι τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Δαυὶδ ἔκγονος ἦν ὁ Χριστός.

[2] Carm. XII, 31 de ver. script. libris: Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ.

[3] Topograph. christ. lib. V p. 245. Migne tom. 88 p. 286: Οὗτος (sc. Ματθαῖος) διωγμοῦ γενομένου ἐν Ἱεροσολύμοις ὅτε τὸν Στέφανον ἐλιθοβόλησαν, μέλλων καὶ αὐτὸς τὰ Ἱεροσόλυμα καταλιπεῖν, αἰτησάντων αὐτόν τινων τῶν πιστῶν, ἔγραφον αὐτοῖς διδασκαλίαν καταλιπεῖν, δοκιμάσας τὴν ἐν σαρκὶ μᾶλλον ἐπὶ γῆς διατριβὴν τοῦ κυρίου, αὐτοῖς ἀνεγράψατο εἰκόνα πολιτείας ἐναρέτου, καὶ διαγωγῆς οὐρανίου, καὶ ἐνθέου ἀναστροφῆς αὐτοῖς διδάξαι προθέμενος.

[4] Prolog.: Sicut referunt, Matthaeum conscribere evangelium causa compulit talis. Cum facta fuisset in Palaestina persecutio gravis, ut periclitarentur dispergi omnes, ut carentes forte doctoribus fidei, non carerent doctrina, petierunt Matthaeum, ut omnium (!) verborum et operum Christi conscriberet eis historiam, ut ubicunque essent futuri, totius secum haberent fidei statum. Quod autem ab humana eis coepit nativitate, et humanam eius generationem exposuit, compulit impia impudentia Judaeorum, denegantium Jesum Christum de David semine ducere genus.

[5] Matthaeus autem Evangelium Judaeis hebraïco sermone conscripsit ... ut Judaei legentes aedificarentur in fide. Judaei enim semper cognoscebant, quia est Filius Dei, et quomodo est Filius Dei. Superfluum ergo erat exponere eis divinitatis eius naturam, quam ipsi optime cognoscebant, necessarium autem fuit, mysterium incarnationis eius ipsis ostendere.

[6] Er hat aber den Zuſatz: cum enim primum praedicasset evangelium in Judaea, volens transire ad gentes, primus evangelium scripsit hebraice, quod fratribus a

oemium seines Commentars nur auf ihn beruft, so muß er damit einverstanden gewesen sein. Maldonat[1], Sylveira u. A. begnügen sich mit der Reproduction der Väterstellen, besonders der Stellen des Hieronymus. In der neueren Zeit ist aber die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen fast allgemein angenommen (Arnoldi S. 41, Bisping S. 32, Haneberg S. 678. 685, Meyer S. 20, Bleek, Holtzmann, Luthardt, Weiß, Keil, Wieser[2] u. A.). Höchstens nehmen Einige in zweiter Linie noch die Juden als Leser an (Feilmoser, Einleitung 2. A. 1830 S. 32; Schegg, I, 6. 30; Marcusevangelium I, 225; Johannesevangelium I, 515; Weiß, Matthäusevangelium S. 38 f.; Aberle, Einleitung S. 20 f.). So viel mir bekannt ist, geben nur Grimm und Godet dem Evangelium eine Adresse an die Juden, indem sie darin einen Versuch erkennen, das jüdische Volk für das Christenthum zu gewinnen[3]. Aber gerade diese Zweckbeziehung, welche allein gegen die einstimmige Ansicht des Alterthums geltend gemacht werden kann, spricht gegen die Richtigkeit dieser Annahme. Die Apostel haben den Auftrag von dem Herrn erhalten, das Evangelium zu predigen, und wir haben auch nicht Eine Andeutung in der heiligen Schrift dafür, daß das Mittel der Schrift zur Verbreitung des Christenthums benützt worden sei[4]. Auch die Väter betrachten die Evangelien nur als Ersatz für das mündliche Wort bei denjenigen, welche zuvor die Predigt gehört hatten. Dazu kommt aber, daß der Inhalt des Evangeliums, trotz des Beweises der Messianität Jesu, für die Juden nichts weniger als gewinnend ist. Die entschieden heidenchristlich lautenden Stellen, die absichtliche Betonung der schweren Schuld des jüdischen Volkes und seiner Parteiführer, die wiederholte Drohung der Verwerfung und Verdammung sind mit dem Zweck der Bekehrung der Juden unvereinbar. Wie man den Juden gegenüber, die man bekehren wollte, auftreten mußte, zeigt Petrus Act. 2, 24 ff., wo er die Schuld der Juden durch die Erinnerung an den göttlichen Heilsrathschluß und die Auslieferung durch die Hand der Gottlosen mildert, und 3, 17, wo er sie geradezu entschuldigt: ich weiß, daß ihr aus Unwissenheit gehandelt habt. Dieß klingt doch ganz anders, als

---

quibus ibat in memoria dereliquit. Sicut enim necesse fuit ad confirmationem fidei evangelium praedicari, sic et contra haereticos scribi.

[1] In Judaea suis potissimum popularibus praef. c. 4. Jansen zu 1, 1: Judaeis quibus primum scribebat.

[2] Zeitschrift für kath. Theol. Innsbruck 1877, I, 4 S. 566: „Daß der Verfasser zunächst die Gläubigen im Auge hatte, wird ebenfalls fast von allen unbedingt zugegeben und kann unseres Erachtens keinem vernünftigen Zweifel unterliegen.“ Vgl. Schanz, Composition S. 30 ff. Quartalschr. 1879 S. 132.

[3] Grimm, Einh. S. 128 ff. Leben Jesu II, 624. Godet, Comment. sur l'Évangile de St. Jean, 2. éd. I p. 2: „Ce fut le suprême appel adressé par Jéhovah à son ancien peuple, une invitation dernière à recevoir le Messie qui seul eût pu prévenir la catastrophe imminente.“

[4] Die Meinung, daß die synoptischen Evangelien ihrem Zweck und Wesen nach Missionsschriften gewesen seien (Grau, Keil u. a.) überträgt die modernen protestantischen Anschauungen ohne alle Berechtigung in die apostolische Zeit. Vgl. dagegen: Holtzmann S. 52. Bleek, Einleit. 3. A. S. 363. Hase, Geschichte Jesu, 1876 S. 55. Wittichen, Leben Jesu, 1876 S. 37. Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876 S. 501. In Betreff der katholischen Literatur über diesen Gegenstand verweise ich auf den ersten Abschnitt der Einleitung von Aberle und die von mir dort citirten Werke.

wenn Matthäus schreibt: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder, und die Kinder des Reichs hinauswerfen läßt in die äußerste Finsterniß, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird.

Ueber den Zweck des Evangeliums läßt sich aus den Nachrichten der Väter nur das aus inneren Gründen gewonnene Resultat entnehmen, daß es zum Beweis der Messianität Jesu geschrieben worden sei. Die weiteren Beziehungen zum Glauben und religiösen Leben sind bei einer heiligen Schrift selbstverständlich, werden aber auch von den Vätern nicht besonders betont. Der Beweis der Messianität ist in der Genealogie, den vielen alttestamentlichen Citaten mit der charakteristischen Einleitung ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ, in dem Bekenntniß des Petrus und in der Stellung Jesu zum Gesetz Mosis so unläugbar zu erkennen, daß darüber kein Zweifel bestehen kann und fast vollständige Einstimmigkeit herrscht [1]. Bei der näheren Erklärung desselben treten aber alsbald nicht unerhebliche Differenzen zu Tage. Diese entstehen theils durch die verschiedenen Anschauungen über die Verhältnisse der neutestamentlichen Schriftabfassung, theils durch divergirende Ansichten über die Leser, für welche das Evangelium bestimmt war. Sind die Evangelien nur ein Ersatz für die mündliche Predigt oder Katechese (Reithmayr, Haneberg, Schegg, Luthardt, Godet, Keil, Wichelhaus, Wieser u. A.; vgl. Aberle, Einleitung S. 12) und innig mit dem ganzen Kirchenleben verwachsen [2], so ist ein besonderer Zweck des Schriftstellers kaum nebenher anzunehmen, da er mit dem Zweck der Predigt zusammenfällt. Trotzdem nehmen die meisten genannten Exegeten selbst wieder einen Zweck an und geben damit zu verstehen, daß sie

---

[1] Schenkel sagt in seinem Charakterbild Jesu, bei Matthäus wickle sich alles mit einer Art Naturnothwendigkeit ab, und schon Celsus hatte denselben Vorwurf gegen die Christen erhoben: αὐθις τὸ αὐτὸ ἐροῦσιν (Χριστιανοί) ἐκεῖνο δὴ σοφόν· ὅτι ἐχρῆν οὕτω γενέσθαι· τεκμήριον δέ· πάλαι γὰρ ταῦτα εἴρηται (Orig. c. Cels. 7, 2). Aber wie Matthäus, so haben die Christen der ersten Jahrhunderte in diesen Nachweisen die sicherste Gewähr für die Messianität und damit im Zusammenhang für die Göttlichkeit Jesu erkannt. Speciell für die Judenchristen konnte das neue Messiasreich ohne den Beweis des Zusammenhangs mit dem A. T. gar nicht begreiflich gemacht werden. Zwar ist dieß nicht überall so entschieden ausgesprochen wie Clem. Recogn. 2, 46: Dominus noster signa et prodigia faciens Deum praedicabat Judaeorum, et ideo recte praedicationi eius creditur und von Lactanz (inst. div. 5, 3, 19), der behauptet, daß ohne die alttestamentlichen Weissagungen Jesus mit Recht wegen seiner Wunder für einen Zauberer (magus) hätte gelten können; aber doch legen die Väter allgemein diesem Beweis eine große Bedeutung bei, „und es ist für viele schwache Seelen noch jetzt der eigentliche Beweis des Geistes und der Kraft" (Credner, Beiträge S. 121). Vgl. Orig. c. Cels. 1, 2; 2, 20; 6, 10. Justin. Apol. 1, 53. 30. Theoph. ad Autol. 1, 19. Athenag. leg. 7, 9. Clem. Alex. coh. ad gentes 8. Tertullian apol. 20. adv. Marc. 5, 14. Lactantius inst. div. 5, 3. Eusebius praep. ev. 1, 3 sqq. Orat. de laud. Const. c. 17. Hieron. Comm. in Jes. 46, 8. August. adv. Faust. Man. 12, 46. Ja man kann vom Römerbrief an die ganze apostolische und patristische Literatur dafür geltend machen und hierin auch einen Grund der Bevorzugung des ersten Evangeliums erkennen.

[2] Dafür hat sich Schegg neuestens wieder ganz entschieden ausgesprochen: „Die leider fast allgemeine Verkennung des innigen Zusammenhangs der Evangelien mit dem gesammten Kirchenleben, aus deren Schoße sie hervorgegangen sind, erzeugte jene unheilvollen Individualisirungen, nach denen jeder Evangelist auf eigene Faust hin arbeitete und der eine vom andern entlehnte, was eben in seinen Kram paßte." Literar. Rundschau 1878 Nr. 9.

entweder der Predigt selbst eine solche Tendenz zuschreiben oder es mit dem Ersatz nicht so streng meinen. Letztere Ansicht ist ja auch bei den Vätern, auf die man sich von dieser Seite gern beruft, entschieden vorwiegend. Sie nehmen nicht bloß eine besondere Veranlassung für die Abfassung der Evangelien an, sondern bezeichnen auch die schriftliche Thätigkeit der Apostel als etwas Nebensächliches, besonderen Zwecken Dienendes, bei der weder eine Vollständigkeit des Lebens Jesu, noch des in den Gemeinden durch die Predigt gepflanzten Glaubens und sittlichen Lebens beabsichtigt wurde [1]. Man kann in der Betonung dieser Umstände zu weit gehen und einseitig werden, aber die beiden Thatsachen lassen sich nicht bestreiten: 1. daß Jesus seinen Jüngern die mündliche Verkündigung des Evangeliums befohlen hat und alle dießbezüglichen Ausdrücke in der heiligen Schrift nur diese voraussetzen [2], 2. daß die Verhältnisse, unter welchen die Evangelien geschrieben wurden, eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung verlangten [3]. Deßhalb ist die Auswahl des Stoffes, die Art der Darstellung, die Gruppirung u. s. w. auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen, der einen durch die Verhältnisse bedingten Zweck verfolgte. Dieser Zweck könnte beim Beweise der Messianität entweder auf die Gewinnung der Juden für das Christenthum oder auf die Befestigung der Judenchristen im Glauben gehen. Dabei wäre vorausgesetzt, daß sie noch nicht zum festen Glauben gekommen, oder wieder darin wankend geworden waren. Gegen die Annahme, daß Matthäus sein Evangelium an Juden gerichtet habe, sind schon oben die Gründe geltend gemacht worden, die folgende Analyse wird die Unmöglichkeit derselben noch mehr darthun [4].

---

[1] Ich erinnere zur Ergänzung der von mir Aberle, Einl. S. 11 Anm. 1 angeführten Stellen nur an Chrysostomus (Hom. in Matth. 1, 2), der auf die Frage, warum die Jünger des Herrn so wenig Schriften hinterlassen haben, zur Antwort gibt: ὅτι οὐδὲν πρὸς φιλοτιμίαν ἐποίουν, ἀλλὰ πάντα πρὸς χρείαν. Hom. 4, 1: πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἵστανται (Ματθαῖος). Cf. 14, 3. Derselbe bemerkt zur Erklärung des Prologs des Lucasevangeliums Hom. 1, 3 in Act. ap.: Ἀλλὰ τοῦ χρόνου τούτου οὐδεὶς εἶπεν ἡμῖν μετὰ ἀκριβείας πάντα . . . πάντα δὲ σαφῶς οὐδεὶς ἀπήγγειλε, πρὸς γὰρ ἕτερον ἠπείγετο. Epiphanius haer. 51, 4 sqq. nimmt ganz entschiedene Weisungen des hl. Geistes an die Evangelisten zur Veranlassung ihrer schriftlichen Thätigkeit an: Καὶ οὐκ οἶδασιν οἱ ἀπαρακολούθητοι, ὅτι ἑκάστῳ εὐαγγελιστῇ μεμελέτηται, συμφώνως μὲν τοῖς ἑτέροις λαλῆσαι τὰ ὑπ' ἐκείνων εἰρημένα· ἀλλὰ δὴ τὰ ὑπ' ἐκείνων ῥηθέντα, παραλειφθέντα οὕτως ἀποκαλύψαι· οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἡ διδασκαλία καὶ ἡ ἀκολουθία. Von Lucas sagt er geradezu, daß ihn der hl. Geist wegen der Gegner Christi, welche sich auf die zwei ersten Evangelien beriefen, zum Schreiben gezwungen habe (ἀναγκάζει καὶ ἐπινύττει . . . ὡς ἀπὸ βάθους κατωτάτου τὴν διάνοιαν τῶν ἡπατημένων ἀνενέγκαι, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων καταλειφθέντα αὖθις ἐπιβαλλεσθαι). Eine ähnliche Veranlassung setzt er bei Johannes voraus, weßhalb die einzelnen Evangelisten auch nur das ihrem Zweck Entsprechende referirten. Vgl. meinen Aufsatz: Die Probleme der Einleitung bei den Vätern, Theol. Quartalschr. 1879 S. 56—91. Weiter entwickelt sind diese Anschauungen bei Theophyl. und Euthym. und unter den Lateinern besonders bei Jansen in dem Commentar zu seiner Concordia evang.

[2] Εὐαγγέλιον, κήρυγμα, παράδοσις, μαρτυρία, ἄνοιξις τοῦ στόματος, λόγος, λόγος ἀκοῆς, εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, λαλεῖν κτλ.

[3] Vgl. Aberle l. c. S. 13 ff. Biesenthal l. c. S. 3 ff.

[4] Daß die Annahme eines apologetischen Zweckes kein historisches Zeugniß für sich habe und „der alten Ueberlieferung, die in den Evangelien die schriftliche Fixirung des apostolischen Unterrichts erblickte", widerstreitet (Wieser l. c. S. 588), ist nach den oben

Im Matthäusevangelium laufen zwei verschiedene Richtungen neben einander her, welche oft geradezu als einander widersprechend aufgefaßt wurden. Die Tendenzkritik ist in der Verwendung solcher Charaktere gewiß viel zu weit gegangen, aber unläugbar ist es doch, daß ein guter Theil des Evangeliums ein judenchristliches, der andere ein heidenchristliches Gepräge zeigt. Die Genealogie, welche bloß bis Abraham geht, war freilich in dieser Weise zum Beweise für die Messianität nothwendig, aber daß sie für Juden- und Heidenchristen ihre Bedeutung hat, kann Angesichts der Genealogie im Lucasevangelium nicht aufrecht erhalten werden [1]. Die Analogien mit der alttestamentlichen Geschichte (2, 13 ff., 4, 12 ff., 5, 1), die Aussprüche über die Dauer des Gesetzes (5, 17 ff.), das Verbot zu den Heiden und den Samaritern zu gehen (10, 5 f. 23), die Antwort auf die Bitte der Chananäerin (15, 21 ff.), die Anweisung 24, 20 u. ff. können nicht durch die Einschränkung auf die Zeit Jesu oder ein „zuvörderst" und „zunächst" abgeschwächt werden. Ihre Bedeutung für die Zweckbestimmung liegt in der Aufnahme durch Matthäus zur Zeit, als er schrieb. Hätte er damit nicht judenchristliche Anschauungen berücksichtigen wollen, so hätte er diese Bemerkungen so gut weglassen können als die andern Evangelisten. Andererseits gibt es der universalistischen Elemente im Evangelium nicht wenige: der Besuch der Magier (2, 1 ff.), die Rede des Täufers (3, 7 ff.), die Berufung der Heiden (8, 11. 12), die Parabel vom Hochzeitmahl (22, 1 ff.), die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Erde (24, 14 f.; 26, 13; 28, 19 f.). Schon daraus kann man abnehmen, daß keine einseitige Parteitendenz vorherrscht. Man findet aber keine genügende Erklärung für diese Erscheinung, wenn man Matthäus

---

besprochenen Väterzeugnissen hinsichtlich des Matthäusevangeliums jedenfalls unrichtig. Der erste Einwurf trifft außerdem nur die Aberle'sche Hypothese, welche Wieser mit andern auch von mir recipirt und vertheidigt sein läßt (Composit. S. 32 ff.), obwohl ich S. 36 meinen Dissens deutlich zu erkennen gab (vgl. auch meine Vorrede zu Aberle's Einleit. und S. 32 Anm. 1). Die großartige Oekonomie geht deßhalb nicht verloren, wenn sie auch anders aufgefaßt ist, und die objective Haltung bleibt in Betreff der Erzählungen an sich unbestritten, für die Anordnung des Ganzen wäre sie aber erst zu erweisen. Die harmonistischen Versuche der Väter zeigen, wie viel Freiheit sie den Evangelisten in diesen Dingen einräumten. Noch weniger Gewicht kann ich dem beilegen, was den Ausschlag geben soll, der Thatsache, „daß von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet manches nicht nur überflüssig, sondern geradezu zweckwidrig erscheint. Wozu sollten z. B. in diesem Falle gerade jene Thatsachen so ungeschmückt in den Vordergrund gestellt werden, welche den Juden am gehässigsten waren und ihren Widerstand am meisten herausforderten, wie die Zerstörung der Stadt und des Tempels, die Bevorzugung Galiläa's, die Sendung der Apostel an alle Völker ohne Rücksicht auf Israels Vorrecht? Warum werden die etwas versöhnenden Momente, die wir bei Lucas finden, wie z. B. die Parabel vom verlorenen Sohn, ganz übergangen?" (l. c. S. 589.) Ich acceptire diese Einwendungen vollständig und werde sie zur Begründung meiner eigenen Ansicht verwenden; aber sie sind an die Adresse derjenigen gerichtet, welche Matthäus zur Bekehrung der Juden schreiben lassen. Diese Meinung wird allerdings durch solche Wahrnehmungen im Evangelium gründlich widerlegt. Desto besser passen dieselben aber zum Beweis, daß Jesus der von den Propheten verkündigte Messias sei trotz des Widerspruchs und Unglaubens der Juden.

[1] Chrysost. Hom. in Matth. 2, 3: Καὶ οὐδεὶς αὐτὸν υἱὸν Ἀβραάμ, ἀλλὰ πάντες υἱὸν Δαυὶδ ἐκάλουν . . . διὰ τοῦτο εὐθέως ἀπὸ τοῦ γνωριμωτέρου τὴν ἀρχὴν ποιεῖται, καὶ τότε ἐπὶ τὸν πατέρα ἀνατρέχει, περιττὸν ἡγούμενος, ὅσον πρὸς Ἰουδαίους, ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀγαγεῖν.

verschiedene Redactionen seines Evangeliums vornehmen läßt und die universalistischen Zuthaten durch die späteste beifügen[1] oder zuerst die Reden und Parabeln, später den andern Theil schreiben läßt[2]. Denn man hat dafür ebenso wenig einen historischen Grund als für die Annahme Hilgenfelds u. A., daß im Matthäusevangelium eine particularistisch-judenchristliche Grundschrift in universalistischer Ueberarbeitung vorliege[3]. Vielmehr ist wohl zu beachten, daß die universalistischen Aussprüche in der Regel nicht die Berufung der Heiden neben den Juden, sondern die Verwerfung der letzteren in ihrer großen Mehrzahl zur Voraussetzung haben. Schon die Frauen in der Genealogie sind eine Negation der Berechtigung zum messianischen Reich durch die fleischliche Abstammung; der Gegensatz zwischen dem Verhalten Jerusalems und der Weisen, die Verlegung des Schauplatzes der öffentlichen Thätigkeit nach Galiläa, die principielle Stellung des Herrn zum Gesetz und der Gesetzesübung der Juden, der paraboliſche Vortrag (c. 13), die Auserwählung der Jünger an der Stelle der Vertreter Israels, die Drohreden und Weissagungen c. 22—25, die entschiedene Betonung der jüdischen Verschuldung in der Leidensgeschichte beweisen zur Genüge, daß Jesus zwar als Messias der Juden erschien und sich auf Israel beschränkte, aber den schon von den Propheten vorausgesagten Uebergang zu den Heiden mit Verwerfung des größten Theils der Juden als eine durch das Verhalten der Juden gegen ihn verschuldetes Ereigniß der nahen Zukunft vorausverkündigte. Die Schuld der Juden hat aber selbst mit der Kreuzigung des Messias ihre Höhe noch nicht erreicht. Denn der Bericht von der Wache am Grab ist ein Beweis dafür, daß die Synedristen selbst nach dem Tode des Herrn nicht ruhten, sondern in ihrer Verstocktheit den Glauben an die nicht zu läugnende Auferstehung zu hintertreiben suchten. Hätten sie nur einigen guten Willen gehabt, so wären sie durch die Meldung der Wache habenden Soldaten beunruhigt worden. Deßhalb hat Matthäus die Auferstehung als eine res concessa behandelt und die Himmelfahrt ganz übergangen. Seinen Lesern hatte er nicht den Beweis für die Wahrheit derselben zu führen, sondern zu erklären, warum die Juden trotz dieser Ereignisse beim Tod und Grab nicht an Jesus glaubten.

Von diesen Betrachtungen ausgehend, hat schon Köstlin den allgemein zugestandenen Zweck des Matthäus weiter ausgedehnt und dem Evangelisten die Absicht zugeschrieben, nachzuweisen, daß Jesus wirklich der dem jüdischen Volk verheißene und zur Erlösung des jüdischen Volkes gekommene Messias sei, obwohl ihn das Judenthum nicht als solchen anerkenne. Dem ganzen Evangelium liege die einerseits ganz auf alttestamentlich jüdischem Boden sich bewegende und dem jüdischen Bewußtsein entgegenkommende, anderseits aber das nichtchristliche Judenthum bekämpfende, apologetisch-polemische Tendenz zu Grunde[4]. Meyer[5] hält gegen diesen „ethischen Universalismus“ schon 24, 31

---

[1] Rippel von Weyerheim, Das Matthäusevangelium. Ein Beitrag zur Lösung der Matthäusfrage. Wien 1872.

[2] Schegg, Leben Jesu, 1874, I S. 9 f.

[3] Einleitung S. 461 ff. Auch Keim 1, 55 ff., der sich aber doch gegen die willkürliche Zerschneidung ausspricht und im Großen und Ganzen eine gute Harmonie findet.

[4] L. c. S. 8. Vgl. auch Keim l. c. 1, 52. Holtzmann l. c. S. 377 ff.

[5] L. c. S. 494.

allein für entscheidend und verweist noch auf 8, 11; 22, 9 f.; 25, 31 ff.; 28, 19 al. In der That hätte er Recht, wenn die ganze jüdische Nation als von Christus verworfen angenommen werden wollte, aber daß an die Stelle der ursprünglich Geladenen Andere getreten sind, daß die Kinder des Reiches hinausgeworfen worden, ist ja ausdrücklich bemerkt, und deßhalb kann eine Polemik gegen die Juden nicht geläugnet werden. Damit hängt auch die Gründung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν zusammen, deren Grundzüge in der Bergpredigt so meisterhaft entworfen werden. In den Parabelreden wird sie in ihrem Bestand und ihrer Entwicklung weiter geschildert, zugleich aber auch als neues Reich neben der alten Synagoge bezeichnet. Denn die Juden haben sich in ihrer Mehrzahl als unbrauchbare Bausteine für das neue Gebäude erwiesen, nur ein kleiner Kreis von Jüngern hat sich um den Herrn geschaart. Mit ihrer Organisation und ihrer Unterweisung für das künftige Amt gibt sich Jesus besondere Mühe. Wenn Matthäus gerade diese Gegenstände, deren Mittelpunkt die dem Petrus gewordene Verheißung bildet, mit besonderem Nachdruck hervorhebt und das Verständniß der Jünger in viel günstigerem Lichte erscheinen läßt als Marcus, so ist dieß wiederum ein Beweis dafür, daß er die Berechtigung der Jünger sich von den Juden an die Heiden zu wenden, die neue Synagoge als das neue vom Herrn gegründete Israel nachweisen will. Betrachtet man diese Ausführungen nur für sich, so kann man allerdings sagen, daß Matthäus so recht das Reich als Reich, die Constituirung und den Charakter der Kirche schildere. „Oder wir können besser und kürzer sagen: Matthäus schildert die Constituirung des Katholicismus, denn es ist eben die Katholicität, die er vorzugsweise berücksichtigt.“ [1] Faßt man aber alle angeführten Umstände zusammen, so können auch diese Partien nur als Glieder in der großen Kette des Beweises für die auf Kosten der Juden eingetretene Aufnahme der Heiden in die Kirche angesehen werden. Ein solcher Beweis setzt aber einen Anstoß oder Zweifel bei den Lesern, unter denen die Judenchristen in Palästina zu verstehen sind, voraus. Darin hat Weiß [2] mit Recht eine Lücke des Köstlin'schen Standpunkts gesehen. Er sucht sie durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse auszufüllen. Der jüdische Staat sei mit der Zerstörung Jerusalems seinem Untergang anheimgefallen, die nationalen Hoffnungen, die sich für die Judenchristen immer noch an die Messianität Jesu geknüpft hatten, waren zertrümmert. Habe schon die Predigt bei den Heiden ihnen Anstoß bereitet, so mußte derselbe jetzt seinen Höhepunkt erreichen. Allein es nöthigt nichts im Evangelium deßhalb unter die Zerstörung Jerusalems herabzugehen, der ja auch Weiß aus inneren Gründen die Abfassung möglichst nahe rücken muß. Schon Hug [3] hat gezeigt, daß sich derselbe Zweck aus den Zeitverhältnissen vor der Zerstörung Jerusalems erklären lasse. Aber er hat sich durch eine falsche Erklärung von 23, 35 wieder zu einer un-

[1] Wieser l. c. S. 572.

[2] Matthäusev. S. 38 f., ohne aber Köstlin zu nennen.

[3] L. c. II S. 13: „Der gegen die Römer angefangene Aufstand zog die ganze Nation auf einen Vereinigungspunkt und in ein gemeinschaftliches Interesse zusammen; alles war mit fanatischer Theilnahme wieder Jude, wobei das Christenthum nicht wenige seiner Bekenner verlieren mußte.“

richtigen Zeitbestimmung verleiten lassen. Statt der Zeit nach 68, wird sich vielmehr 62—66 empfehlen.

Die Verfolgung, bei welcher Stephanus den Tod erlitt, kann kaum, wie Kosmas Indicopleustes annimmt, die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums gegeben haben. Denn damals blieben die Apostel in Jerusalem (Act. 8, 1) und hatten bald wieder Gelegenheit, ihr Amt auszuüben (Act. 8, 4 ff.). Dagegen wurde die spätere politisch-nationale Agitation für die Christen gefährlicher. Die Juden trugen das römische Joch mit wachsendem Unwillen. Seit der Procuratur des Cumanus (48 p. Ch.) ahnten sie, daß die römische Herrschaft auf die Vernichtung der Stadt und des Heiligthums abziele [1]. Unter der Procuratur des Felix (52—60) steigerte sich die Feindschaft zum Haß. Die Zelotenpartei terrorisirte die Bürgerschaft vollständig. Die Sicarier hatten den Meuchelmord der politischen Gegner offen gepredigt und ausgeführt. Selbst der Hohepriester Jonathan fiel ihnen zum Opfer. Die religiösen Fanatiker erregten alle Leidenschaften, um das Volk zur Abwerfung der Fremdenherrschaft aufzureizen. Wer sich ihnen nicht fügte, wurde mit dem Tod bedroht und gebrandschatzt. Festus (60—62) konnte der eingerissenen Unordnung nicht mehr steuern. Er vermochte nicht einmal zu verhindern, daß falsche Propheten (γόητες) das Volk betrogen, indem sie Erlösung und Befreiung vorspiegelten. Seine Nachfolger Albinus (62—64) und Gessius Florus (64—66) legten es vollends darauf an, das Volk zum Aeußersten zu reizen. Ihre Verwaltung wird von Josephus [2] als Ausbund aller Schlechtigkeit dargestellt. Sie gebrauchten die jüdischen Parteien perfider Weise gegeneinander, daß geradezu ein Krieg Aller gegen Alle, ein förmliches Vertilgungssystem eintrat.

Welches die Lage der Christen in Palästina unter solchen Verhältnissen war, läßt sich denken. Josephus ignorirt sie bekanntlich in seinem vornehmen Judenstolz. Die Christen konnten, wenn sie sich nicht fügten, den Juden nur ein Dorn im Auge sein. Andererseits sind sie aber selbst noch nicht von jeder nationalen Hoffnung frei. Als Paulus im Jahre 59 (58) nach Jerusalem zurückgekehrt war, machten ihn Jakobus und die Aeltesten darauf aufmerksam, daß viele Myriaden von Gläubigen in Jerusalem und alle Eiferer für das Gesetz seien (Act. 21, 20). Lag also nicht die Gefahr nahe, daß ein allgemeiner Abfall zur gemeinsamen Vertheidigung des Heiligthums gegen die Römer eintreten könnte? Die Gefahr wurde durch die Brutalitäten der Juden noch gesteigert. Paulus wurde im Tempel von den Juden Asiens angeklagt als ein Mann, welcher gegen das Volk und das Gesetz und den heiligen Ort überall lehre, und wäre der Volkswuth zum Opfer gefallen, wenn nicht die römische Besatzung intervenirt hätte. Nur mit verhaltener Wuth ertrugen die Juden die Entreißung ihrer vermeintlichen Beute, und suchten sich deßhalb andere Opfer unter den Christen aus [3]. Selbst der gesetzesstrenge Jakobus

---

[1] Josephus B. J. 2, 15, 5. Ant. 20, 6, 1.

[2] B. J. 2, 12 sqq. Ant. 20, 6, sqq. Vgl. zum Ganzen Schürer l. c. S. 303 ff., auch Hausrath 3 S. 18 ff.

[3] Ἰουδαῖοί γε μὴν τοῦ Παύλου Καίσαρα ἐπικαλεσαμένου, ἐπί τε τὴν Ῥωμαίων πόλιν ὑπὸ Φήστου παραπεμφθέντος, τῆς ἐλπίδος καθ' ἣν ἐξήρτυον αὐτῷ τὴν ἐπιβουλὴν ἐκπεσόντες, ἐπὶ Ἴακωβον, τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν. Eus. 2, 25, 1.

wurde in dem Interregnum (62) nach dem Tode des Festus auf Veranlassung des Hohenpriesters Hannas (Ananos) widerrechtlich verurtheilt und gesteinigt[1]. Wenn dieß an Jakobus und einigen seiner Begleiter[2] geschah, so bekommt man eine Vorstellung von der Lage der Christen. Wie die nationalen Bestrebungen und die Feindschaft gegen Rom dem Höhepunkt zusteuerten, so mußte alles, was nicht mitging, dem Haß der Juden verfallen[3]. Für solche Verhältnisse halte ich das Matthäusevangelium ganz geeignet. Die geängstigten und der Gefahr der Verführung ausgesetzten Judenchristen im Glauben und Vertrauen zu stärken, gab es kein besseres Mittel, als die Nichtigkeit und Erfolglosigkeit der jüdischen Bestrebungen durch den Beweis darzuthun, daß in Jesus wirklich der im Alten Testament versprochene Messias erschienen sei und daß er sein Volk verworfen und die Strafe vorausgesagt habe. Den Christen, welche durch die Gefangennehmung eines Apostels und die Hinrichtung eines andern verwaist waren, mußte gezeigt werden, daß Jesus dieses Loos den Aposteln vorausgesagt hatte, aber trotzdem bis an's Ende der Zeiten bei den Seinigen bleiben werde. Jetzt war es auch an der Zeit, ja nothwendig, den Rest von irdischen Hoffnungen bei den Judenchristen durch den Nachweis zu vernichten, daß der Herr ein neues Reich gestiftet habe, das auf geistigen Pfeilern ruhe, in welchem Armuth, Entsagung, Geduld, Reinigkeit, Nächstenliebe, Demuth, Kindeseinfalt bei der Vergebung der Ehrenstellen maßgebend seien. Insofern hat Lutteroth[4] Recht, wenn er dem Matthäusevangelium den Zweck vindicirt, den geistig-ethischen Charakter des Messiasreiches darzustellen, nur geht er in der Spiritualisirung desselben viel zu weit. Man vergleiche nur etwa die parallelen Stellen in der Bergpredigt des Matthäus und der Rede bei Lucas, so wird man finden, daß Matthäus überall die geistig-ethische Seite im Gegensatz zu den irdisch-sinnlichen Anschauungen der Juden, Lucas die materielle sociale Stellung der Gläubigen im Gegensatz zu den Glücklichen dieser Welt (πτωχοί—πλούσιοι) in den Vordergrund stellt. Grimm[5] führt denselben Gedanken durch, schwächt aber den Gegensatz gegen das Judenthum viel zu sehr ab, um die Adresse der Juden aufrecht erhalten zu können. Statt zu sagen, daß Matthäus seinem Zweck zu lieb das Evangelium nicht darstellen konnte, wie es sich wirklich Glied für Glied entwickelt hat, weil dieß eine Geschichte gäbe, wie der Messias allmählich von Israel sich ab und den Heiden zugewendet, so daß er zuletzt für sein eigenes Volk nur Schelt- und Drohworte hat, muß man doch umgekehrt schließen, daß, weil im Matthäusevangelium der letztere antijüdische Zug zur Darstellung gekommen ist, jene Zweckbestimmung unrichtig ist. Für die ersten Zeiten nach der Himmelfahrt des Herrn hätte diese Darstellung freilich etwas Auffallendes, aber dieß fällt für die spätere Zeit weg. Es war der natürliche Gang des Christenthums, daß es von den Juden allmäh-

[1] Jos. Ant. 20, 9, 1. Hegesipp bei Euf. 2, 25, 10 f. Clemens Alex. bei Euf. 2, 1, 6.

[2] Joſ. l. c.: καί τινας ἑτέρους ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους.

[3] Hausrath (l. c. 61) nimmt wenigstens für den Beginn des Krieges das Wiederausbrechen der Christenverfolgung an.

[4] Essai I p. 9 sqq. II p. 5. III p. 5 sq. IV p. V sqq. u. a. a. O.

[5] Einheit S. 130 ff.

lich zu den Heiden überging, aber auch ebenso allmählich die Verbindung mit der Synagoge lockerte. Zum vollen Bruch waren aber die Verhältnisse erst vor dem Ausbruch des römischen Krieges gediehen, als es sich um die nationale Existenz des Volkes und des Tempels handelte. Da galt es, die Christen zurückzuhalten, zu warnen, zu ermahnen, daß sie nach dem von den Jüngern lange nicht verstandenen Willen des Herrn die Juden ihrem Schicksal überließen. Wir sehen schon im Jakobusbriefe Ermahnungen und Warnungen gegen Gefahren, welche der Kirche und speciell dem judenchristlichen Theil derselben nicht bloß in Palästina, sondern ebenso in der Diaspora drohen[1] und irren sicher nicht, wenn wir den Hebräerbrief gegen solche durch den jüdischen Kult hervorgerufenen Gefahren des Abfalls geschrieben sein lassen[2]. Ja, auch an den Römerbrief kann man erinnern. Wenn sich Paulus drei Kapitel hindurch (9—11) mit der auffallenden Thatsache beschäftigt, daß die Juden ihrer Mehrzahl nach außerhalb des Christenthums stehen, so muß er doch einen anderen Grund als bloß den persönlichen Schmerz über die Verwerfung seines Volkes gehabt haben. Diese Thatsache mußte nicht nur bei den Heidenchristen Bedenken hervorrufen, sondern noch vielmehr die Judenchristen, welche den Zusammenhang mit dem Judenthum nicht aufheben wollten, zu schweren Zweifeln veranlassen. Mußten diese nicht besonders in der Zeit entstehen, in welcher bereits die große Mehrzahl der Christen aus dem Heidenthum gekommen war und die nationalen Bestrebungen des Judenthums gepaart mit den neuerweckten messianischen Erwartungen eine neue Glanzperiode zu auguriren schienen? Wie aber Paulus die Verwerfung des jüdischen Volks als schon im Alten Testament begründet nachweist (9, 6 ff.)[3], so zeigt Matthäus überall die Nichtigkeit der Berufung auf die Abstammung von Abraham, die Berufung durch die Gnade. Grimm verwendet diese Parallele zum Beweis, daß Matthäus an die Juden geschrieben habe (l. c. S. 128 f.), allein so wenig Paulus aus persönlichen Rücksichten Juden- statt Heidenapostel wurde oder den Römerbrief an Juden schrieb, ebenso wenig läßt sich aus der Composition des Evangeliums schließen, daß es zur Gewinnung der Juden geschrieben sei. Hier wie dort ist vielmehr die Verwerfung der Juden als eine im Plane Gottes beschlossene Thatsache hingestellt[4]. So werden wir immer wieder zu derselben Ansicht zurückgeführt. Ich habe schon früher den apologetisch-polemischen Charakter des Evangeliums entschieden geltend gemacht (Compos. S. 36) und kann jetzt den dort allgemein ausgesprochenen Satz

---

[1] Daß diese Beziehungen und Anspielungen an geschichtliche Zustände dem Briefe nur octroyirt werden (Huther, Brief des Jakobus, 3. A. 1870 S. 15), ist unrichtig.

[2] Vgl. Thiersch, Ep. ad Hebraeos, Marb. 1848. Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1852 S. 212. Wichelhaus l. c. I S. 37 ff. Reithmayr l. c. S. 658 ff. Aberle S. 235 ff.

[3] Reithmayr (Comment. z. Römerbrief, 1845 S. 472) bemerkt dazu, was Paulus hier sage, klinge, wie alle älteren Exegeten anerkennen, sehr hart. Es sei von dieser Abhandlung schwer zu sagen, ob sie seiner persönlichen Empfindung mehr Schmerz, oder bei seinen Volksgenossen mehr Haß ihm zu verursachen geeignet gewesen sei.

[4] Auf die Apokalypse, welche oft mit den geschilderten Verhältnissen zusammengestellt wird (vgl. Ewald, Die Johanneischen Schriften, 1862 II S. 15 ff.), gehe ich nicht ein, weil ich die Beweise für die Abfassung derselben in den Jahren 68—70 nicht für entscheidend ansehen kann.

näher dahin formuliren, daß Matthäus sein Evangelium schrieb, um die bedrängten und der Gefahr des Abfalls ausgesetzten Judenchristen Palästinas zu trösten und zu bestärken, indem er zeigt, daß die Messianität Jesu und die Verwerfung des jüdischen Volkes nicht im Widerspruch stehen, sondern sich als Erfüllung der prophetischen Weissagungen erweisen. Die ganze Schuld trifft aber die Juden, welche ihren Messias gekreuzigt und jetzt die Strafe des Himmels dafür zu erwarten haben.

Die Judenchristen sind denn auch beim Ausbruch des Krieges nach Pella ausgewandert. Eusebius (3, 5, 4) führt zwar die Auswanderung auf ein besonderes Orakel zurück, dieß schließt aber die Erinnerung an Matthäus 24, 15 ff. nicht aus, da sie in der Wahl des Zeitpunkts dennoch schwanken konnten.

Ich habe bei dieser Zweckbestimmung das Aberle'sche Synedrialschreiben ganz aus dem Spiele gelassen. Meine Stellung zu dieser Hypothese habe ich schon oben angedeutet. Es scheint mir nicht nöthig und nicht erweisbar, daß dem Evangelium eine solche specielle Zweckbeziehung zu geben sei. Die vielen richtigen Beobachtungen finden auch in dem weiteren Rahmen eine Stelle. Daß es bei den geschilderten Verhältnissen nicht an Vorwürfen und Verleumdungen gegen die Christen fehlte, kann füglich nicht bestritten werden. Mit Recht erkennt Weizsäcker[1] schon im Römerbrief eine Vertheidigung gegen ähnliche Vorwürfe. „Enthält sie doch den Vorwurf, der nachher so oft und so nachdrücklich von heidnischer Seite selbst gegen das Christenthum erhoben wurde, den Vorwurf der Neuheit dieser Religion, der Verläugnung der eigenen Nation und des ererbten Heiligthums." Im Prozeß gegen Paulus war aber auch das jüdische Bewußtsein so sehr gegen die Neuerung und die Verachtung des Gesetzes von Seiten der Christen aufgeregt worden, daß es an Vorwürfen auch gegen die Judenchristen, welche mit den Juden keine gemeinsame Sache machen wollten, nicht fehlen konnte. Der später so erfinderische Judenhaß, welcher schon zur Zeit Justins üppige Blüthen getrieben hatte, reicht mit seinen Wurzeln bis in die Zeit des Herrn und der Apostel zurück.

§ 5.

Zeit und Ort der Abfassung.

Die oben angeführten Zeugnisse versetzen die Abfassung des Evangeliums in die der Abreise des Apostels aus Palästina unmittelbar vorangehende Zeit. Da aber hierüber die Nachrichten selbst unbestimmt oder abweichend lauten und die schon erwähnten Angaben des Origenes und Eusebius die Unsicherheit derselben vermehren, so haben sie wenig Werth für eine genaue Zeitbestimmung. Mit den dort angegebenen Jahreszahlen (8—15 nach Christi Himmelfahrt) contrastirt auch eigenthümlich, was Chrysostomus über die Zeit des Weggangs der Apostel bemerkt[2], der in der Motivirung durch eine Verfolgung mit der

---

[1] Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876 S. 289 f.

[2] Hom. 25, 2 in act. Apost.: τότε δὲ ἀναγκαίως χωρίζονται, ὅτε λοιπὸν ἀνίεται ἔχειν ἐδόκει τὰ κατ' αὐτούς· ὅτε λοιπὸν ὁ πόλεμος ἐπέστη, καὶ ἀπολέσθαι ἔδει· ὅτε ἡ ἀπό-

schon genannten Nachricht des Opus imperfectum zusammentrifft. Eine genauere Zeitbestimmung gewinnt man mit jenen Angaben nur, wenn man die Nachrichten über das Marcusevangelium beizieht und für dieses nach der übrigens erst von Eusebius[1] bestimmter fixirten Tradition vom ersten Aufenthalt des Petrus in Rom die ersten Jahre der Regierung des Claudius annimmt. Darnach wäre für die Abfassung des ersten Evangeliums die Zeit zwischen 38—42 p. Ch. in Anspruch zu nehmen. Dem widerspricht aber eine Nachricht des Irenäus, nach welcher Matthäus sein Evangelium schrieb, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten[2] und die Kirche gründeten. Die älteren Exegeten machten sich, so weit sie die Schwierigkeit überhaupt berühren, die Sache freilich leicht, indem sie auch dieses Zeugniß für dieselbe Zeit sprechen ließen[3]. Weit kritischer ist der gelehrte Herausgeber der Schrift des Irenäus, der die Unverträglichkeit beider Ansichten constatirt und das Aussprechen eines Non liquet als ein Zerhauen des Knotens bezeichnet[4]. Calmet[5] entscheidet sich mit Rücksicht auf das Marcusevangelium gegen Irenäus. Die meisten katholischen Exegeten haben ohne die Schwierigkeit, welche das Ansehen des älteren Irenäus verursachen muß, denselben Weg eingeschlagen. Noch Reithmayr begnügt sich damit zu bemerken, daß er die Stelle des Irenäus für die Zeitbestimmung weniger geeignet finde (l. c. S. 368 Anm. 4). Dagegen hat Patrizi durch eine andere Interpretation der Stelle zu helfen gesucht (I p. 38). Er schlägt eine von der gewöhnlichen abweichende Interpunction vor. Setze man den Punkt nach εὐαγγελίου und ziehe das Uebrige zum Folgenden, so dürfe man nur den Nachdruck auf ἐν τοῖς Ἑβραίοις legen, um ein mit den andern Nachrichten

---

φασις ἐξηνέχθη· ἐπεὶ ἕως Παύλος εἰς Ῥώμην μὴ ἀνέβαινεν, ἐκεῖ ἦσαν· ἐξέρχονται δέ, οὐχὶ τὸν πόλεμον δεδοικότες . . . καὶ ὁ πόλεμος δὲ γίνεται λοιπὸν τελευτησάντων τῶν ἀποστόλων.

[1] H. e. 2, 14 sq. Chronicon ad ann. 2. Claudii. Cf. Hieron. de vir. ill. c. 1. Orosius h. e. VII, 6. Aberle, Einl. S. 54. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, 1873 S. 21 ff.

[2] Bei Euseb. 5, 10, 2: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκε εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.

[3] Maldonat, dem Sylveira kritiklos folgt, sagt: Matthaeum plerique tradunt anno tertio Caligulae, i. e., octo post Christi ascensionem annis, Romae Petro et Paulo (ut bona cum venia dicamus haereticorum) evangelium praedicantibus, in Iudaea suis potissimum popularibus scripsisse. Sic fere Irenaeus, etsi tempus Caligulae non notat, sic Athanasius, sic Eusebius . . . quasi ex maiorum traditione docuerunt (praef. ed. Moguntiae 1862 c. 4). Er fügt nur noch den bescheidenen Zweifel bei: etsi ex illis nonnulli dicunt Petrum etiam tum Antiochiae fuisse, ut Eusebius et Athanasius. Unter Athanasius ist aber Pseudo-Athanasius, der Verfasser der Synopsis, zu verstehen.

[4] Adv. haeres. ed. Ren. Massuet 3, 2, 1 Not. c: Hinc siquidem concludendum erit, Matthaei evangelium scribi non potuisse ante annum Christi 63 vel 64, neque enim prius Romae evangelizare potuit Paulus. Vel ergo deserendus Irenaeus, vel vulgata ceterorum patrum reicienda sententia. Paria utrimque incommoda. Nodum forte secuerit, qui dixerit, in re tam obscura nihil certi definiri posse, vanasque proinde coniecturas esse eorum, qui quo praecise anno scriptum fuerit Matthaei evangelium, statuere se posse putant. Dasselbe sagt Richard Simon von den Evangelien überhaupt l. c. c. 10 p. 101.

[5] Comment. in N. T. tom. I p. 16.

über die Abfassungszeit des Evangeliums übereinstimmendes Zeugniß zu erhalten. Daß aber eine solche Interpunction durch das unmittelbar nachfolgende μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον unmöglich gemacht ist, bedarf wohl keines Beweises. Dieß stände ja entweder sinnlos oder als nähere Erklärung zu εὐαγγελιζομένων und würde dem zu Erklärenden geradezu widersprechen. Wahrscheinlicher wäre noch die von ihm primo loco vorgeschlagene Erklärung, daß Irenäus damit nur die inhaltliche Uebereinstimmung des von Matthäus geschriebenen und von Petrus und Paulus gepredigten Evangeliums aussprechen wollte, obwohl auch diese Erklärung nach seinem eigenen Geständniß nur ein Nothbehelf wäre. Letztere Ansicht vertrat in modificirter Form und wie es scheint, unabhängig von Patrizi, Aberle [1] in mehreren Abhandlungen. Er sieht die Erklärung der Stelle bedingt durch μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον, für das er aber keine Textesconjectur τούτου ἐκδόσιν zu Hilfe ruft, sondern mit Patrizi durch eine andere Beziehung von τούτων und eine besondere Deutung der ἔξοδος auszukommen glaubt. Die Wahrscheinlichkeit spreche allerdings dafür, daß τούτων auf Petrus und Paulus, ἔξοδον auf ihren gemeinsamen Tod gehe, aber die Berücksichtigung des lateinischen Textes (exierunt ... excessum) nach dem Zusammenhang beweise, daß nicht eine Congruenz der Zeit, sondern der Wirkungsweise ausgesagt werden soll und daß τούτων auf ἀπόστολοι zu beziehen sei. Irenäus behaupte daher nur, daß die Evangelien des Marcus und Lucas nach der Divisio apostolorum verfaßt worden seien und versetze somit die Abfassung des Matthäusevangeliums vor dieselbe. Allein abgesehen davon, daß auch so die Congruenz nicht der Zeit, sondern der Wirkungsweise problematisch bliebe, so ist gegen die Erklärung ἔξοδος = Weggang zu bemerken, daß sie philologisch unzulässig ist [2]. Auch Ebrard hat seine analoge Deutung von der Abreise der Apostelfürsten aus Rom nach der ersten Gefangenschaft [3] wieder zurückgenommen [4]. Unterdessen hat Lutteroth [5] die Stelle durch eine andere Erklärung von ἐξήνεγκε mit den übrigen in Einklang zu bringen versucht, das er nicht von der Abfassung, sondern von der Verbreitung des Evangeliums verstanden wissen will [6]. Er beruft sich dafür auf die Bedeutung von ἐκφέρειν = exportare, efferre im Gegensatz zu εἰσφέρειν = importare nach Stephanus (Thesaurus) Luc. 15, 22. Act. 5, 6. 9. 10. 15 und glaubt, daß diese Bedeutung von Verbreiten nicht weiter entfernt sei als von Hervorbringen (Hebr. 6, 8) oder Veröffentlichen. Daß ἐκφέρειν in der heiligen Schrift und bei den Klassikern im Sinne von Hinaustragen vorkommt, unterliegt natürlich keinen Zweifel; auch in Verbindung mit γραμματεῖον, γράμματα κτλ. heißt es nicht hervorbringen, sondern vorbringen, herbei-

[1] Quartalschr. 1858 S. 495 ff. 1864 S. 32 ff. Einleitung S. 37.

[2] Vgl. Aberle, Einl. S. 37 Anm. 1; S. 83 Anm. 1.

[3] Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte 1842 S. 960. 967.

[4] 3. A. 1868 S. 1016.

[5] Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile selon S. Matthieu. Paris 1876 p. 549. Vgl. Quartalschr. 1878 S. 366 ff.

[6] Il (Irénée) a dit que Matthieu l'a „repandu au dehors" par où j'entends qu'il l'a propagé, mis en circulation, „parmi les Hébreux en leur propre langue". Diese Verbreitung habe längere Zeit in Anspruch genommen et peut-être celle (activité) de Matthieu dans ce but ne s'est-elle arrêtée qu'avec sa vie, puisque Irénée nous le montre propageant encore son évangile pendant que Paul prêchait à Rome.

bringen. Gleich hervorbringen steht es entweder allgemein (μισθοῖο τέλος Il. 21, 450) oder besonders von Früchten (καρπούς) wie es schon bei den LXX Gen. 1, 12. Hagg. 1, 11. Cant. 2, 10 und im Neuen Testament Hebr. 6, 8 vorkommt[1]. Davon läßt sich aber doch die Bedeutung verfertigen, abfassen, leichter ableiten als von der ersten Erklärung die Bedeutung verbreiten. Denn in jenem Sinn dürfte es nicht ἐν τοῖς Ἑβραίοις heißen, sondern man müßte εἰς oder πρὸς τοὺς Ἑβρ. erwarten. Dazu kommt der entscheidende Umstand, daß Irenäus in derselben Stelle auch von den beiden andern synoptischen Evangelien nicht die Verbreitung, sondern die Abfassung berichtet. Deßhalb wird man wieder zur alten Alternative zurückgedrängt, entweder das Zeugniß des Irenäus zu ignoriren oder sich mit Irenäus für eine spätere Abfassung des Evangeliums zu erklären. Ich ziehe seine Zeitangabe schon deßhalb den andern vor, weil er auch sonst in solchen Fragen wegen seiner Beziehungen zu Polycarp gut orientirt ist und die andere genaue Zeitangabe erst von Eusebius datirt. Man ist deßhalb in neuerer Zeit auch mehr und mehr zu der Ansicht gekommen, daß unser Evangelium in eine spätere Zeit zu versetzen sei. Feilmoser[2], Hug[3], Maier[4] haben sich zu Gunsten des Irenäus entschieden und auch Haneberg[5], nimmt die Zeit zwischen 64—67 für die Abfassung des Evangeliums in Anspruch. Davon unterscheidet sich Reischl (Heilige Schriften des N. Test. 2. A. 1870 S. XVI.) wenig, wenn er sagt, daß Matthäus sein Evangelium den Judenchristen, ehe er die Heimat verließ, und vielleicht noch während Petrus und Paulus in Rom predigten (60—62 n. Chr.) als Ersatz seiner Gegenwart einhändigte. Die positiven Exegeten protestantischerseits sind fast durchaus darin einig, daß die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems anzunehmen sei. Die andern, kritischen Exegeten können aber hier nicht erwähnt werden, weil sie die Authentie des Evangeliums in Abrede ziehen[6]. Beide Klassen von protestantischen Exegeten gehen freilich von der Originalität des griechischen Matthäus aus. Bisping[7] versetzt diesen gleichfalls ungefähr in das Jahr 67, während er dem hebräischen Evangelium das Jahr 42 anweist, und so beide Nachrichten am wahrscheinlichsten zu vereinen sucht. Wie sehr er aber von dieser Wahrscheinlichkeit überzeugt ist, zeigt seine folgende Limitation[8]. Schegg[9] hat sich zwar wie

---

[1] Cf. Passow s. v. und Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros N. T. editio 2. 1879 s. v.

[2] Einleitung, 2. A. S. 35 f.

[3] Einleitung 2 S. 8 ff. Vgl. auch Gratz, Comm. I S. 1.

[4] Einleitung S. 66.

[5] Geschichte der Offenbarung, 3. A. S. 678.

[6] Doch sagt auch Keim (I, 47): „Das erste Evangelium ist in der Hauptsache und in seinem durch spätere Zusätze nicht beschädigten Kerne vor der Zerstörung Jerusalems (im J. 70) geschrieben worden." S. 50 entscheidet er sich für das Jahr 66.

[7] Erklärung des Ev. nach Matth. S. 38.

[8] L. c. „So viel ist wohl gewiß, daß auch unser griechisches Evangelium Matthäi vor der Zerstörung Jerusalems, also vor dem Jahre 70 n. Chr., verfaßt wurde." Die Unterscheidung scheitert schon an dem Wortlaut des Irenäus: τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν γραφὴν ἐξήνεγκεν. Darf der erste Theil auf ein Mißverständniß zurückgeführt werden, so hat auch der zweite Theil keine feste Basis mehr.

[9] L. c. I S. 10.

Arnoldi[1] gegen Irenäus ausgesprochen, aber seine Gründe sind nicht der Sache selbst, sondern nur anderweitigen Schwierigkeiten entnommen. Er fürchtet die Consequenz, auch für die beiden andern Synoptiker das Zeugniß des Irenäus acceptiren zu müssen, was in der That richtig ist. Nun scheinen ihm aber die inneren Gründe im Lucasevangelium so entschieden für die Jahre 62—64 zu sprechen, daß er vor ein unausgleichbares Dilemma gestellt wäre. Aehnlich äußert sich auch Langen[2]. Dieß hindert ihn aber nicht, die Angabe des Irenäus für das Marcusevangelium als richtig anzuerkennen[3], dessen Abfassungszeit schon Calmet gegen das Zeugniß des Irenäus geltend machte. In Betreff des Marcusevangeliums stellt sich auch Bisping auf die Seite des Irenäus[4]. Damit ist aber die alte Tradition über das Matthäusevangelium gleichfalls preisgegeben. Nicht eine Ausgleichung der verschiedenen Zeugnisse, sondern eine Verkennung der einheitlichen Composition des ersten Evangeliums scheint es mir aber zu sein, wenn Nippel verschiedene Redactionen supponirt und auch Schegg zwischen einem älteren aus Reden und Parabeln bestehenden und einem jüngeren die Erzählung umfassenden Bestandtheil des Evangeliums unterscheidet[5]. Denn dadurch verlieren alle patristischen Zeugnisse an Werth und die nothwendige Consequenz ist die von Meyer[6] vertheidigte Ansicht, daß sich das Evangelium allmählich aus der Spruchsammlung des Matthäus herausbildete. Die Uebersetzung ist jedenfalls bald nach der Abfassung des Evangeliums gefertigt worden. Ob dieselbe aber schon vor der Zerstörung Jerusalems gemacht worden ist, wie ziemlich allgemein angenommen wird, kann nur aus inneren Gründen wahrscheinlich gemacht werden. Man beruft sich dafür auf die innige Verbindung der Prophezien über die Zerstörung Jerusalems und das Weltgericht, vergißt aber, daß man damit dem Uebersetzer das Recht zu bedeutenden Veränderungen zugestehen würde. Die sprachliche Verwandtschaft mit dem Marcusevangelium ist gleichfalls kein entscheidender Grund, da ebenso gut der Uebersetzer das Marcusevangelium benützt haben konnte (Grotius, Schegg, Patrizi, Reithmayr, Arnoldi, Haneberg u. a.).

Die inneren Gründe sprechen jedenfalls dafür, daß unser Evangelium noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden ist. Denn dieß beweist die eben erwähnte Darstellung der Weissagung über die Zerstörung Jerusalems, die schon bei Marcus und noch mehr bei Lucas modificirt erscheint. Was ich vorhin vom Uebersetzer negirte, müßte ich nach den Grund-

---

[1] L. c. S. 39 f.

[2] Einleitung, 2. A. 1873 S. 26 f.

[3] L. c. S. 38.

[4] Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas, 1864 S. 5 f.

[5] Vgl. oben S. 41.

[6] L. c. S. 23: Diese sehr verschiedene Ueberlieferung der Abfassungszeit begreift sich aber unschwer daraus, daß die Spruchsammlung des Matthäus in der That weit früher als das seinen Namen tragende Evangelium verfaßt sein muß ... Das Evangelium, welches dann aus dieser Spruchsammlung allmählich erwuchs, mochte immerhin bis in die von Irenäus bezeichnete Zeit (die sechziger Jahre) sich gestalten und dann die letzte Redaction empfangen, wornach auch die Uebersetzung bald, also kurz vor der Zerstörung Jerusalems, erfolgte.

sätzen der evangelischen Schriftstellerei vom Verfasser verlangen. Wenn Keim weiter geht und geradezu behauptet, daß diese Weissagungen, so wie sie von Jesus gesprochen oder später dargestellt wurden, keineswegs in Erfüllung gegangen seien, so ist dieß auch seinerseits eine Verkennung des von ihm geltend gemachten prophetischen Charakters, der Bild und Sache, nahe und ferne Zukunft nicht streng auseinander hält. Daß aber ein autorisirter Schriftsteller die Reden gerade so referirt, beweist, daß er die Erfüllung noch nicht erlebt hat. Den weiteren von ihm angeführten inneren Gründen: zahlreiche Andeutungen auf die Wiederkunft Jesu für das laufende Geschlecht (23, 36. 39; 24, 34; 26, 64; 10, 23; 16, 28; 19, 27 ff.), Zeigen des Blutackers, besonders die Erzählung vom Zinsgroschen, der seit 71 p. Chr. dem Jupiter Capitolinus zukam (Jos. B. J. 7, 6, 6. Suet. Domit. 12. Dio C. 66, 7), ist eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen, ich betrachte sie aber nur als einzelne Glieder der ganzen Beweiskette, welche sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht und auch mit der hebräischen Abfassung zusammenhängt. Aus der ganzen Anlage und Zweckbeziehung des Evangeliums erhellt, daß die Hoffnungen auf Herstellung eines neuen theokratischen (Messias-) Reiches aus den Herzen der Juden noch nicht ganz verschwunden waren oder wenigstens in ziemlich realistischer Färbung von den Parteien zur Gewinnung des Volkes wieder neu belebt wurden. Davon konnte aber nach der Zerstörung Jerusalems keine Rede mehr sein[1]. Die Ausdrücke „bis auf den heutigen Tag" (27, 8; 28, 15) enthalten zwar eine sehr relative Zeitangabe und gehen über unser „noch" oft nicht hinaus, aber eine gewisse Spanne Zeit muß unterdessen doch verflossen sein (Hug, Maier, Haneberg, Patrizi). 23, 35, worauf sich Hug (2, 9 f.) und neuerdings auch Weiß (S. 41) beruft (Jos. B. J. 4, 5, 4) kann wegen der Unsicherheit der Deutung von Zacharias, Sohn des Baruch, nicht als beweisend angesehen werden. Weiß hat (S. 41. 44) außerdem eine ältere Behauptung[2] wieder aufgenommen, indem er sagt, daß der Evangelist die Apokalypse gelesen habe, wie verschiedene sprachliche Berührungen beweisen (S. 143. 289. 354 u. a.). Resch[3] erklärt sogar den gemeinsamen Ton beider Schriften aus dem essäisch gefärbten Judenchristenthum derselben. Allein daran ist nur so viel richtig, daß sich die beiden Schriften in ihren Anschauungen öfters begegnen und namentlich in den eschatologischen Theilen einige Uebereinstimmung zeigen. Dieß erklärt sich aber hinlänglich aus der judenchristlichen Apokalyptik.

Für die frühe Abfassung wird eine Reihe von Gründen angeführt[4], denen sehr wenig Beweiskraft inwohnt. Daß Matthäus Peräa als einen Bestandtheil von Galiläa behandle, soll die Abfassung vor dem Jahre 39 beweisen, weil dieses Verhältniß mit der Absetzung des Antipas a. 39 ein Ende genommen habe. Indeß können 4, 15. 25; 19, 1 nicht von der Zugehörigkeit Peräas zu Galiläa, sondern nur von der Zutheilung beider Pro-

[1] Vgl. Lutteroth l. c. I p. 9 u. a.

[2] Schon Hitzig (Johannes Marcus, 1843 S. 141) hatte in 24, 30 einen Beweis für die Benützung der Offenbarung (1, 7) gefunden und die Zustimmung Volkmars (Der Ursprung der Evangelien S. 158) erhalten. Vgl. dagegen Keim I, 49 f.

[3] Das Formalprincip S. 56. Vgl. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878 S. 123.

[4] Vgl. Aberle, Einleitung S. 39.

vinzen zu einer Tetrarchie für Antipas erklärt werden. Diese ging aber auf den Nachfolger Agrippa über und wurde nach dem Tod desselben (44) mit ganz Palästina als römisches Gebiet eingezogen, wodurch für das Verhältniß der einzelnen Provinzen zueinander nichts verändert wurde. Daß entschieden judenchristlich lautende Stellen wie 10, 5; 15, 24; 24, 20 ohne erklärende Bemerkungen nicht in eine Evangelienschrift hätten aufgenommen werden können, nachdem man Erfahrungen in der Heidenmission gemacht hatte, ist ebenso streitig als die umgekehrte Behauptung, daß die universalistischen Stellen eine späte Abfassung fordern. Letztere hat zudem noch mehr innere Wahrscheinlichkeit, weil der Fortschritt zum Universalismus allmählich und nicht ohne Kämpfe erfolgte. Bedenkt man, daß die Judenchristen noch lange nach den Erfahrungen in der Heidenmission am Gesetz festhielten, so führen beide Thatsachen miteinander eher auf eine spätere Abfassung. Endlich sind auch die allgemeinen Formeln: τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις u. s. w. kein Beweis dafür, daß die Leser des Evangeliums mit den Ereignissen noch ganz gut bekannt waren, sondern nur dafür, daß Matthäus auf historisch-chronologische Genauigkeit kein großes Gewicht legte [1], wenn man nicht mit andern annehmen will, daß ihm der Zusammenhang selbst nicht weiter bekannt war. Auch Lucas hat ja trotz seiner vielgerühmten Akribie sehr oft allgemeine chronologische Angaben (ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων 5, 12. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν 5, 17. ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ 6, 6 u. s. w.). Die alte Geschichtschreibung darf nicht nach dem Maßstab moderner Historiographie beurtheilt werden. Zumal der hebräische Schriftsteller pflegte sich hierin die weiteste Freiheit zu gestatten [2].

2. Als Ort der Abfassung ist nach äußeren und inneren Gründen Palästina anzunehmen. Spätere Schriftsteller (Kosmas Indicopleustes) geben Jerusalem an. Delitzsch [3], Köstlin [4] und Holtzmann [5] verlegen das Evangelium wegen 19, 1 zu den Nazaräern im Ostjordanland. Die Stelle kann aber leicht anders interpretirt werden.

§ 6.

Inhalt und Eintheilung.

Es ist von jeher aufgefallen, daß Matthäus (und Marcus, im Wesentlichen auch Lucas) abgesehen von der unvollständigen Kindheits- und der

---

[1] Zu weit geht aber Wichelhaus, wenn er (S. 17) behauptet, „daß gerade diese großartige Freiheit der Zusammenstellung langer Reden und dann wieder folgender Wunderreihen auf einen apostolischen, mit den Vorgängen genau bekannten und eben darum sehr frei waltenden und schaltenden Mann schließen lassen, der gleich von vornherein mit seinem ἐν ταῖς ἡμέραις beweist, welchen Werth er auf genaue geschichtliche Bestimmungen legt."

[2] Grimm (Einheit S. 128) führt diese Eigenthümlichkeiten des 1. Evangeliums entschieden auf die israelitische Geschichtschreibung zurück, „die gar nicht angethan ist, den Faden der Ereignisse nach unsern Begriffen streng chronologisch fortlaufen zu lassen. ὕστερα πρότερα liegen ganz im Geiste der jüdischen Geschichtschreibung, und hiefür thun so allgemeine Phrasen wie ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, τότε ihre guten Dienste."

[3] Zeitschr. f. luth. Theol. 1850 S. 493 f.

[4] Synopt. Evv. S. 35. 112 f.

[5] Synopt. Evv. S. 415.

Leidensgeschichte sein Evangelium auf die galiläische Wirksamkeit beschränkte. Schegg weiß noch in der Erklärung zum Lucasevangelium (1, 335) keine Gründe dafür anzugeben, bemerkt aber nachher (l. c. 2, 50), der Grund könne wohl nur darin gesucht werden, daß die erste christliche Katechese über die Thätigkeit in Judäa stillschweigend hinwegging, wofür der Grund in der disciplina arcani zu suchen sei. Man wollte theils die Juden schonen, theils die ersten Gläubigen nicht gleich mit dem Widerspruche bekannt machen, auf den Jesus zu Jerusalem vom Anfang und immer stieß. Beide Gründe scheinen mir nicht zu genügen. Eine Schonung der Juden ist sonst unserem Evangelium nicht eigenthümlich und eine Rücksicht auf die Schwachheit der Gläubigen fände ich bei Heidenchristen am Platz, aber nicht bei Judenchristen in Palästina. Mit Bezug auf das Lucasevangelium könnte ich also den Gründen beistimmen, aber da es sich um eine allen Synoptikern gemeinsame Eigenthümlichkeit handelt, so muß bei Matthäus, für den sie nicht zutreffen, obwohl er zuerst diese Auswahl zeigt, ein anderer Grund vorhanden gewesen sein. Aberle (S. 28) beruft sich für diese Beschränkung darauf, daß in dem (vorausgesetzten) Synedrialschreiben nur die galiläische Wirksamkeit Jesu angegriffen worden war. So lautet auch bei Luc. 23, 5 die Anklage gegen Jesus „ὅτι ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας.“ Die Galiläer galten überhaupt für aufrührerisch und haben im Krieg gegen die Römer ihr Möglichstes an Römerhaß geleistet (Jos. Vita 15 sq. B. J. 3, 3, 2; Ant. 17, 9, 3). Dieß setzt aber schon voraus, daß Jesus in Judäa nur einen geringen Anhang gewonnen[1] und in Galiläa den Haupterfolg errungen hatte. Darin war für den Grundstock der judenchristlichen Gemeinden um so mehr ein Beweis für die von Gott vollzogene Verwerfung der Judäer, als dieser Gang der göttlichen Offenbarung schon vom Propheten vorausgesagt worden war. Die jesaianische Weissagung 4, 15 ff. bildet jedenfalls einen Grundgedanken des Evangeliums, da sie sich nicht auf eine Einzelthat, sondern auf die ganze erste Hälfte des Evangeliums bezieht[2]. Dabei ist die Berücksichtigung gegnerischer Vorwürfe und auftauchender Zweifel nicht ausgeschlossen. Denn gar zu leicht konnte man den Judenchristen vorwerfen, daß Jesus als Messias am Mittelpunkt des theokratischen Lebens zu Jerusalem hätte auftreten und sich legitimiren müssen. Darauf gibt die Prophezie des Jesaias die entscheidende Antwort, welche zugleich das von der alten Synagoge verschiedene Grundwesen des Christenthums aufdeckt, wonach es nicht für die Mächtigen, Reichen, Stolzen u. s. w., sondern für die Schwachen, Armen,

---

[1] Das Johannesevangelium, welches gerade hierin den synoptischen Evangelien ergänzend zur Seite tritt, bestätigt diese Voraussetzung. Diese Theilung des Stoffes hatte die Meinung zur Folge, daß die öffentliche Thätigkeit Jesu nur ein Jahr dauerte (die Valentinianer bei Iren. adv. h. 1, 3, 3; die clement. Homilien 17, 19; Tertullian, Clemens Alex. u. a.) oder sich zwei Jahre auf Judäa und ein Jahr auf Galiläa erstreckte. Thomas Comm. ad 4, 12: Joannes qui ultimus fuit, supplevit ea quae ab aliis praetermissa sunt. Sed quare praetermiserunt? Dicendum, quod licet Christus aliqua fecerit primis duobus annis, pauca tamen fecerat respectu eorum quae facta sunt ultimo anno.

[2] Vgl. Schegg z. St. Haupt l. c. S. 248. Keil l. c. S. 40. Hengstenberg, Christologie des A. T. 2. A. 1854—57. 2 S. 94 u. a. a. O.

Demüthigen bestimmt ist[1]. Man könnte nur einwenden, ob es nicht einfacher gewesen wäre zu sagen, daß Jesus in der That zuerst in Judäa aufgetreten, aber von den Oberen des Volkes mißkannt und verfolgt worden sei. Allein die heiligen Schriftsteller führen gern Alles auf die directe Einwirkung Gottes zurück und deßhalb beginnt Matthäus mit dem Citat aus Jesaias.

In der Eintheilung des Evangeliums, die ziemlich verschieden gemacht wird[2], folge ich der durch äußere Gründe der Zeit und des Orts empfohlenen und von den meisten Exegeten acceptirten Dreitheilung: 1. Vorgeschichte. 2. Galiläische Wirksamkeit. 3. Reise nach Jerusalem und Leidensgeschichte. Die Vorgeschichte reicht bis in das 4. Kapitel, ist aber weder mit V. 16 (Köster, Keim) noch mit V. 22 (Weiß), sondern mit V. 11 zu schließen, weil das folgende Citat eine Bedeutung für den ganzen Abschnitt hat. Dieser Theil besteht aus 2 Unterabtheilungen, deren erste die Kindheitsgeschichte, die andere die unmittelbare Vorbereitung der öffentlichen Wirksamkeit enthält. Der 1. Abschnitt umfaßt den Stammbaum (1, 1—17), die übernatürliche Empfängniß (18—25), den Besuch der Weisen aus dem Morgenlande (2, 1—11), die Flucht nach Aegypten (13—15), den bethlehemitischen Kindermord (16—18) und die Rückkehr nach Nazareth (19—23). Die große Verschiedenheit mit der Kindheitsgeschichte bei Lucas und die absichtliche Lückenhaftigkeit der Darstellung beweist, daß schon dieser Theil von dem das ganze Evangelium beherrschenden Grundgedanken aus geschrieben worden ist. Schon hier finden wir die Bezugnahme auf die Weissagungen des A. T. und die Geschichte des israelitischen Volkes und anderseits den Hinweis auf die ganz verschiedene Aufnahme des Jesuskindes bei Juden und Heiden, so daß man diesen Abschnitt mit gutem Recht geradezu als das Programm des ganzen Evangeliums bezeichnen kann[3]. Der 2. Abschnitt zergliedert sich in das Auftreten des Täufers (3, 1—12), die Taufe Jesu (13—16) und die Versuchung des Herrn (4, 1—11). Hier ist namentlich das Verhalten der Parteien gegen Johannes von großer Bedeutung für die Beurtheilung der Aufnahme, welche Jesus selbst gefunden hat.

Mit 4, 12 ist der 2. Haupttheil zu beginnen, der mit dem für die Auswahl des Stoffes entscheidenden Citat beginnt. Um einerseits ein Bild der Thätigkeit Jesu zu geben und andererseits zu zeigen, wie Jesus vor Jüngern und Volk seine Berechtigung zum öffentlichen Auftreten nachgewiesen hat, bringt der Evangelist einen Abschnitt von Reden und Wunderheilungen Jesu, welcher sich bis 9, 35 erstreckt. In der Bergpredigt entwickelt Jesus die Grund-

[1] Auch Wieser (l. c. S. 591 f.) erklärt die Beschränkung auf Galiläa, „ohne auch nur des Vorrechts zu gedenken, das Jerusalem bezüglich der Evangelisation der Zeit nach genießen sollte“ (Luc. 24, 27), aus dem Gegensatz zu „der steigenden nationalen Erregtheit, deren volksthümlichen Zauber, den die alte Hauptstadt mit ihrem Tempel, ihrer Priesterschaft, ihrem Opferdienst ausübte, und dem von blendenden irdischen Messiashoffnungen getragenen und gehobenen jüdischen Zelotismus“. Vgl. auch Keil S. 127. Zu allgemein nennt Luthardt (Johannesev. 2. A. 1873. 1 S. 171) die Art des ersten Evang. die rechte Gestalt der Verkündigung Christi für die erste Gemeinde.

[2] Vgl. Schanz, Die Composition S. 37 f.

[3] Vgl. Grimm, Theol. Quartalschr. 1859 S. 431 ff. Einheit der Evv. S. 229 ff. und Geschichte der Kindheit Jesu.

lagen des neuen Reichs mit Bezug auf das alte Gesetz und in den folgenden 10 Wundern erscheint er hauptsächlich als der Wohlthäter seines Volkes. Ueberall klingt aber sowohl die universelle als geistig-ethische Richtung der neuen Lehre durch. Damit hängt die schon sichtbare Verurtheilung des jüdischen Gesetzeslebens und der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit zusammen [1]. Ja am Schlusse des Abschnitts hat die Feindschaft der Pharisäer bereits einen hohen Grad erreicht. Wenn schon der Täufer zwischen dem Volke und den Parteien unterschieden hat, so ist jetzt die Unterscheidung zur Scheidung fort entwickelt. Darum schildert Matthäus 9, 35—14, 12 das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern, im Gegensatz zu der schlechten Disposition des Volkes und der Feindschaft der Pharisäer. 14, 13—16, 20 erscheint Jesus im trauten Kreise seiner Jünger. Er geht jedem Anstoß aus dem Wege, um sich den Jüngern widmen zu können. Sie werden zur höchsten Erkenntniß emporgeführt, um dann zu Lehrern und Leitern des neuen Reichs ernannt zu werden. Ohne Organisation des Apostelkreises ist aber eine geordnete Verwaltung unmöglich; deßhalb tritt das Haupt der Apostel, Petrus, überall in den Vordergrund. In seinem Bekenntniß und der darauf folgenden Verheißung ist auch der Zweck der Darstellung erreicht. 16, 21—18, 35 werden die Jünger, nachdem sie hinlänglich vorbereitet waren und durch das Bekenntniß des Petrus einen Beweis ihres Glaubens abgelegt hatten, auf das Leiden und den Tod des Herrn hingewiesen. Das Vorbild des demüthigen, leidenden Erlösers soll auch die Jünger zur Demuth und Selbstverleugnung anleiten, denn diese Tugenden müssen die Mitglieder des Messiasreiches auszeichnen, so schwer verständlich sie auch für jüdische Ohren klingen mochten.

Der 3. Haupttheil beginnt mit 19, 1. Diese Abtheilung ist zwar mehr äußerlich als durch den Gedankengang angedeutet [2], empfiehlt sich aber wegen des Aufbruchs Jesu von Galiläa. 19, 1—20, 28 folgen Lehrreden, welche im Zusammenhang mit den vorhergehenden Ermahnungen und Belehrungen im Hinblick auf das herannahende Ende des Herrn die Jünger in die Erkenntniß ihres Amtes einführen sollen. 20, 29—25, 46 werden die Kämpfe in Jerusalem geschildert, welche zur Niederlage und Verurtheilung der Hierarchen und Pharisäer führen. Der unmittelbare Jüngerunterricht ist nun abgeschlossen, Jesus zieht in Jerusalem ein, um dem Tod entgegen zu gehen. Zuvor hält er Gericht über seine Feinde und verkündet ihnen sammt dem ganzen Volke das Strafurtheil für ihre Frevel. 26—28, Leiden, Tod und Auferstehung.

---

[1] Wieser l. c. 1878 S. 135 bezeichnet 4, 12 — 10 als Aussaat oder, mit Rücksicht auf die Gemüthsverfassung der herrschenden Klassen, Periode des Hervortretens der Krankheitssymptome. Ersteres wäre aber nur richtig, wenn der Zweck des Erzählers mit dem des Erzählten zusammenfallen würde.

[2] Thomas theilt ein: Primo agit evangelista de Christi humanitatis in mundum ingressu. Secundo, de eius processu. Tertio, de eius egressu. Secunda pars incipit in cap. 3. Tertia c. 21. Comm. in Matth. ad 1, 1.

§ 7.

Exegetische Literatur.

1. Die exegetischen Schriften der Väter.

Hieronymus nennt unter den griechischen Vorarbeiten, welche ihm bei der Abfassung seines Commentars zu Gebote standen oder doch bekannt waren, außer den 25 Bänden des Origenes die Commentare des Theophilus von Antiochien, des Martyrers Hippolyt, des Theodor von Heraclea, des Apollinaris von Laodicea und des Didymus von Alexandrien. Diese Commentare sind sämmtlich verloren gegangen. Bei Theophilus, dessen 3 Bücher an Autolycus uns erhalten sind, ist es sogar fraglich, ob er einen Commentar zu dem Matthäusevangelium geschrieben hat, denn Hieronymus macht wegen des Stils selbst Zweifel geltend[1] und legt ihm an einer andern Stelle eine Art Harmonie der Evangelien bei[2]. Dagegen ist die unter dem Namen des Theophilus erhaltene Schrift: Commentariorum in sacra quatuor evangelia libri IV., abgedruckt bei Otto l. c. p. 278—324 entschieden unecht. Es ist eine nicht ganz fortlaufende allegorische Erklärung der 4 Evangelien, welche nach Otto in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts von einem Lateiner aus den Schriften des Theophilus, Cyprianus, Ambrosius und Hieronymus excerpirt worden ist.

Von den Arbeiten des Origenes[3] sind uns erhalten: τόμος X—XVII. Commentariorum in Matthaeum 13, 36—22, 53 griechisch und von da bis zum Schlusse lateinisch unter dem Titel: Commentariorum series oder tractatus XXIII—XXXV. Delarue, Parisiis 1790 tom. III. Huetius Coloniae 1685 tom. I. (nur τόμος X—XVII.) Wie in den andern exegetischen Werken unterscheidet er auch hier einen dreifachen Sinn, den Wortsinn, den moralischen und mystischen oder allegorischen. Die allegorischen Erklärungen benützt er namentlich, um schwierigen harmonistischen Fragen auszuweichen. Er hat überall wohl unterrichtete Leser vorausgesetzt.

Chrysostomus hat 90 (alias 91) Homilien über das Matthäusevangelium geschrieben, deren erste eine Art Einleitung in die Evangelien darstellt. Opera omnia ed. Montfaucon Parisiis 1727 tom. VII. Er hatte dieselben wahrscheinlich zwischen den Jahren 390—97 zu Antiochien gehalten. Zwar sind sie mit rhetorischer Breite zu homiletischen Zwecken in gutem Griechisch geschrieben, sind aber zur sachlichen und dogmatisch-ethischen Erklärung auch für den Exegeten äußerst werthvoll. Er hält sich von der allegorischen Auslegung der Alexandriner fast durchaus frei und sucht daher auch die Differenzen auf einfachere Weise auszugleichen, gesteht aber mitunter auch, zum Eingehen

---

[1] De vir. ill. c. 25.

[2] Ep. ad Algas. qu. 6. Cf. Anger Synops. 1852 (2. Abdruck 1877) p. XXXIII. Otto Corpus Apolog. 2. ed. 1861. VIII p. VII.

[3] Eusebius 6, 36, 2: Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον εἴκοσι πέντε τόμους (συντάττει). Hieron. prolog. in Matth.: Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaeum Origenis viginti quinque volumina et totidem eius homilias, commaticumque interpretationis genus.

ſ ſubtilere Fragen keine Zeit zu haben. Deßhalb klagt ſpäter Euthymius ht mit Unrecht, daß er bei ſeinen Vorgängern hauptſächlich für die Leidens- chichte ſo wenig harmoniſtiſche Vorarbeiten gefunden habe.

Die exegetiſchen Schriften des Cyrillus Alexandrinus ſind erſt durch die iblicationen des Ang. Mai von Bedeutung geworden. Zu den Evangelien d aber nur Fragmente vorhanden, unter welchen das zu Matthäus am be- utendſten iſt. Migne ser. graec. tom. 72 p. 366 ff. Außerdem ſind der Catena graecorum patrum in Novum Testamentum ed. Cramer. conii 1844 Erklärungen anderer Väter für einzelne Stellen enthalten. Wie öhnlich iſt der Catene des Matthäus der Commentar (Homilien) des ryſoſtomus zu Grund gelegt. Es ſind aber dazu noch benützt worden: acius, Apollinaris, Ammonius, Diodorus Tarſenſis, Didymus, Severianus, verus, Theodori, Heracleenſis und Mopſueſtenus.

Sehen wir bei den lateiniſchen Vätern von den unter den Hilfsmitteln Hieronymus genannten Commentaren des Victorinus und Fortunatianus , welche uns nicht weiter bekannt ſind, ſo iſt als der älteſte lateiniſche mmentator des 1. Evangeliums, der auch von Hieronymus an die erſte elle geſetzte Hilarius Pictavienſis zu nennen. Commentarius in evan- lium Matthaei ed. Coustant. Parisiis 1693. Venetiis 1749 tom. I. : iſt im Jahr 355 geſchrieben worden. Der Wortſinn iſt zwar ſtrenger gehalten als bei Origenes, aber doch wiegt die Allegorie vor. Der grie- ſche Text iſt nirgends berückſichtigt, doch hat Hilarius wahrſcheinlich den mmentar des Origenes gekannt, wenn auch nicht ſo entſchieden benützt wie n Pſalmencommentar. Dieſer Commentar wurde im Abendland häufig be- itzt (Ambroſius, Hieronymus, Auguſtinus, Beda, Hincmar u. ſ. w.) Die klärung des Vaterunſers hat er übergangen, weil eine ſolche von Cyprian rhanden war [1].

Hieronymus ſchrieb ſeine Commentariorum in Evangelium Matthaei ros quatuor (Opp. Vallarsi tom. VII. Migne ser. lat. tom. 26) in Tagen, als er eben von einer dreimonatlichen Krankheit geneſen war, in er Eile vor Oſtern 398. Man ſieht ihm dieſe Eile noch ordentlich an. : iſt ſehr ſtark von Origenes abhängig und trifft mit dem gleichfalls als lfsmittel genannten Commentar des Hilarius oft wörtlich zuſammen. Zur jarakteriſirung des Commentars laſſen wir am beſten die eigenen Worte s Verfaſſers folgen: Igitur, omissa auctoritate Veterum, quos nec le- ndi, nec sequendi mihi facultas data est, historicam interpretationem, iam praecipue postulasti, digessi breviter: et interdum spiritualis tellegentiae flores miscui, perfectum opus reservans in posterum.

Auguſtinus hat keinen Commentar zu Matthäus geſchrieben, aber der ergpredigt eine zu den beſten exegetiſchen Arbeiten dieſes Vaters zählende klärung gewidmet a. 393 od. 394 (De Sermone Domini in monte

[1] Comment. cap. 5 n. 1: De orationis autem sacramento necessitate nos com- mentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus unc volumen aptissimum scripserit: sed consequens error hominis detraxit scriptis robabilibus auctoritatem. Uebrigens iſt Cyprian von Tertullian abhängig. Liber de ratione Dominica Cypriani cf. Migne, ser. lat. tom. IV.

libri II. Migne tom. 34). Für die Exegeſe und Harmoniſtik ſind namentlich die libri IV. de consensu evangelistarum von Bedeutung. Außerdem ſind die quaestiones evangeliorum libri II und quaestionum XVII in evang. sec. Matthaeum (Migne tom. 34 und 35) zu erwähnen. Seine Erklärungen ſind manchmal recht ſpitzfindig und ſprachlich mangelhaft, aber zeugen in der Regel von der großartigen theologiſchen Erudition und Speculation des Kirchenlehrers.

Unter dem Namen des Chryſoſtomus wurde lange[1] Zeit ein Commentar zum Evangelium des Matthäus benützt, welcher wegen ſeiner Lücken Opus imperfectum genannt wird: Eruditi Commentarii in evangelium Matthaei, Opp. ed. Montfaucon ed. Parisina altera tom. VI Parisiis 1836. Es fehlen 13, 13—19, 1 u. c. 26—28. Daß er nicht von Chryſoſtomus verfaßt, ſondern urſprünglich lateiniſch geſchrieben wurde, kann dem Kenner der Homilien des Chryſoſtomus und des lateiniſchen Stils keinen Augenblick zweifelhaft ſein. Nicht nur iſt an die Stelle der nüchternen Exegeſe des Chryſoſtomus eine allegoriſche, vielfach ſchwulſtige und dunkle Erklärung getreten, ſondern auch der Stil iſt ungemein herb und rauh. Eine Bekanntſchaft des Verfaſſers mit dem griechiſchen Text iſt aber nicht zu beſtreiten und beſonders aufgefallen iſt mir das häufige Zuſammentreffen mit Chryſoſtomus in textkritiſchen Fragen. Dieß hat vielleicht neben ſeinen Anſichten über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen dazu beigetragen, daß das Werk ſo lang unter dem Namen des Chryſoſtomus gehen konnte. Daß der Verfaſſer Arianer war, unterliegt keinem Zweifel. Die Katholiken ſind ihm ſtets die haeretici. Montfaucon wird Recht haben, wenn er ihn an das Ende des 6. oder an den Anfang des 7. Jahrhunderts ſetzt. Sieht man aber von dieſer Tendenz und den vielen Fabeln und apokryphen Erzählungen ab, ſo kann man das Werk zu den beſten lateiniſchen über dieſen Gegenſtand zählen[2].

2. Die mittelalterlichen Exegeten.

Beda, in Matthaei evangelium expositio libri IV. Migne Cursus Patr. tom. 92. Die Expoſitio iſt ein Excerpt aus Hieronymus, Ambroſius, Auguſtinus, Opus imperfectum, womit auch die Methode hinlänglich charakteriſirt iſt.

Rupertus abbas Tuitiensis (Rupert von Deuz † 1135) hat ein allgemeines exegetiſches Werk de Trinitate et operibus eius und ein beſonderes in Matthaeum de gloria et honore filii hominis lib. XIII. geſchrieben, das ſich übrigens nicht auf das ganze Evangelium erſtreckt. Opp. ed. Coloniae 1526—29. ed. II. ib. 1533[3]. Er verdient durch Geiſt und

---

[1] Noch in der Catena aurea des hl. Thomas mit Vorliebe citirt; ſelbſt bei Sylveira Comm. in Evang. I p. 50. Vgl. darüber R. Simon l. c. p. 191 sqq.

[2] Sixtus Sen. Bibl. sacr. l. 4: Ego quid addam nihil habeo, nisi hoc ipsum opus disertum et doctum esse ac dignum quod assidue legatur, si tamen prius diligentissime expurgatum fuerit ab iis erroribus. Cf. R. Simon l. c. p. 194.

[3] Am Schluß der Schrift über Matthäus iſt eine brevis descriptio vitae Ruperti. Iste dominus Rupertus a puerulo, sicut tunc mos erat, apud nos in monasterio sancti Laurentii prope Leodium oblatus fuit et nutritus, ac elementis literarum primitus imbutus. Qui sicut aetate, sic virtutibus germinavit feliciter. Erant tunc

Gelehrſamkeit den Vorzug vor den Exegeten jener Zeit, nur geht er, wie ſchon der Titel anzeigt, nicht ſtreng exegetiſch zu Werke.

Thomas Aquinas, in Matthaeum evangelistam expositio. Opp. Venetiis 1593 tom. XIV. Catena aurea in Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem tom. XV (Romae 1570). Letztere zeichnet ſich vor den andern lateiniſchen Catenen durch Benützung einiger Griechen, beſonders des Chryſoſtomus aus. Auch im Commentar ſind die Väter ſtark benützt, doch zeigt ſich mehr Selbſtändigkeit als bei andern Lateinern. Die allegoriſche Erklärung iſt regelmäßig berückſichtigt.

Nicolaus Lyranus iſt durch ſeine Postilla in universa biblia, welche ſchon 1471 und 72 in Rom und ſpäter oft gedruckt wurde, berühmt geworden und hat in Paulus Burgensis einen guten Commentator gefunden. Nicolaus von Lyra ging auf den Wortſinn des Urtextes zurück und emancipirte ſich namentlich auch beim Matthäusevangelium von der hergebrachten allegoriſchen Exegeſe. Ihm iſt der um den Text des N. T. verdiente Erasmus Rot. an die Seite zu ſtellen. Paraphrasis in evangelium Matthaei. Epistola ad Matthaeum Card. Sedun. Basil. 1501. Paraphrases in universum novum testamentum. Opp. Bas. 1540 tom. VII.

Unter den Griechen ſind hauptſächlich 2 erwähnenswerth. Theophylactus, ſeit dem Jahr 1078 Erzbiſchof von Archis in Bulgarien: Ἑρμηνεία εἰς τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια Romae 1542 Opp. ed. de Rubeis Venetiis 1754—63. Eine lateiniſche Ausgabe erſchien 1524 in Baſel: in quatuor evangelia enarrationes. Joa. Oecolampadio interprete. Auch ſämmtliche Commentare Köln 1531. Der Commentar zu Matthäus iſt catenenartig, aber in fortlaufender Darſtellung. Zum Vorbild diente Chryſoſtomus.

Euthymius Zigabenus war ein Baſilianer Mönch im Kloſter der heiligen Gottesgebärerin bei Konſtantinopel und lebte am Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts. Er iſt berühmt durch ſein dogmatiſches Werk „πανοπλία“, verdient aber auch als Exeget mit Recht einen Namen. Die Echtheit ſeines Commentars zu den vier Evangelien wurde vielfach beſtritten, doch entſcheidet die ſtiliſtiſche Uebereinſtimmung desſelben mit dem zu den Pſalmen für die Echtheit. Die Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου (ed. Fr. Matthaei

in eodem monasterio viri scientia et virtutibus ac fama praeclari. Qui in civitate et dioecesi Leodiensi fulgebant sicut luminaria in firmamento coeli. In illis temporibus spectabilior erat bene literatus quam bene nummatus. Factus vero presbyter, accessit ad cor altum, et excubans matutinis orationibus, unde fruebatur saepenumero illustratione divina, et aperuit ei sapientia Dei sensum, ut intellegeret scripturas, et tractaret de illis summa facultate, summa utilitate. De ipso etiam sic scribit dominus Abbas sancti Trudonis in Chronica sua ... quem (Rupertum) propter praeclaram nominis eius famam in sanctarum scripturarum scientia archiepiscopus (Coloniensis, Fridericus) sibi assumpserat, et abbatem praedicti loci (sanctae Mariae sanctique Heriberti ultra Rhenum Tuitii) constituerat. Huius viri multa et praeclara extant librorum volumina, quae de divina pagina exarata reliquit in ecclesia. Cuius corpus viventis nec somno poterat requiescere in divinae legis meditatione. Haec ille ibi. Obiit anno Domini MCXXVIII. At in lapide tumuli eius inscriptum habetur, Anno Domini MCXXXV. Vgl. ein ähnliches Zeugniß von Trithemius und Sixtus von Siena bei R. Simon l. c. p. 389. Kirchen-Lex. 9 S. 450 ff.

Lipsiae 1792. Migne ser. graec. tom. 129) zeichnet sich namentlich durch sorgfältige philologische Erklärung (in verborum proprietatibus observandis diligentissimus Maldonat ad 17, 8) und umsichtige Benützung der Väter, besonders des Chrysostomus aus. Er geht aber häufig über den Letzteren hinaus und hat sich von der Catenendarstellung wenigstens einigermaßen frei gemacht.

3. Die Exegeten der Neuzeit.

Cornelius Jansenius, episcopus Gandavensis, Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam partes IV. Lovanii 1577. Lugduni 1590 mit einer Vorrede vom 31. Oct. 1571. In Betreff der grammatischen Erklärung übertrifft er manchmal Maldonat[1].

Maldonat, S. J. Commentaria in quatuor evv. 1. ed. Mussiponti 1596. Neu herausgegeben von Saußen Mainz 1840—44. Eine Schulausgabe von Konrad Martin, Bischof von Paderborn 3. Auflage, Mainz 1862. Wie schon diese neuen Auflagen zeigen, ist dieser Commentar der einzige, welcher auch in der neuesten Zeit allgemeiner benützt wird. Er ist besonnen und geistreich, mitunter witzig geschrieben[2]. Die Väter und älteren Exegeten sind fleißig benützt. Doch habe ich wiederholt die schon von R. Simon berichtete Erfahrung gemacht, daß Maldonat die große Anzahl von Schriftstellern, welche er citirt, nicht alle selbst gelesen hat, sondern „qu'il avait profité, comme il arrive ordinairement, du travail de ceux qui l'ont précédé.

Seltener ist der Commentar des jüngeren und bekannteren Jansen, eines Neffen des obigen: Cornelii Jansenii Leerdamensis, S. Theol. Doct. et Prof. Lovaniensis, episcopi Iprensis Tetrateuchus, der erst aus seinen Dictaten zusammengestellt und neuerdings (Avignon 1853) neu herausgegeben wurde. Vgl. Schegg, Evangelium nach Matthäus 3. Band 1858 S. VI; mir stand er nicht zu Gebot. Auch R. Simon bespricht ihn nicht.

Lucas Brugensis, in ss. quatuor Jesu Christi evangelia commentarius. Antv. 1606. Er zeichnet sich ebenso durch Kürze[3] als grammatisch-kritische Genauigkeit aus.

Joannis de Sylveira in textum evangelicum Commentaria quinque tomis distributa ed. quarta. Lugduni 1667. Das Prooemium ist sehr oberflächlich. Für den Text führt er regelmäßig verschiedene Versiones an, z. B. Syriacus, Pagninus et Vatablus, Origenes, Textus graecus.

Cornelius a Lapide, Commentarii in quatuor evangelia. Lugduni

---

[1] R. Simon l. c. p. 595: Il a écrit un excellent Commentaire sur cette Concorde ... Il est non seulement Théologien, mais aussi Grammairien et Critique.

[2] Vgl. Quartalschr. 1855 S. 122 ff.

[3] Ich kann mich nicht enthalten, hier den Rath R. Simons (l. c. p. 636) beizufügen: Ceux qui n'aiment point les longs Commentaires, où il y a bien des choses inutiles, doivent consulter les Scoliastes, et entre autres Emmanuel Sa, François Luc de Bruges et Jean Mariana. Man erinnert sich hiebei unwillkürlich an das, was Theodoret in seiner Vorrede zu den paulinischen Briefen sagt: Συντομίας δὲ ὅτι μάλιστα φροντιῶ. Ὀλίγα γὰρ τὴν βραχυλογίαν καὶ τοὺς ῥᾳστώνῃ συζῶντας προτρέπουσαν εἰς ἀνάγνωσιν.

1641. Augustae Vindelicorum 1767. Lyon 1838. Dieser viel gerühmte und benützte Exeget bietet ein reiches philologisches und patristisches Material, steht aber der mystischen Richtung nahe und in der Kritik dem Maldonat ziemlich nach.

Calmet, La s. Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique. Paris 1707—16. In's Lateinische übersetzt von Mansi, Lucca 1730—38. Davon ein Abdruck Würzburg tom. I in Nov. T. 1787, der im Folgenden citirt wird. Dieser Commentar verräth die Schule Rich. Simons und ist in den Citaten zuverlässig.

Von den älteren reformatorischen Exegeten führe ich nur die Titel mit der Bemerkung an, daß auch sie von Rich. Simon besprochen werden. Lutheri, Annotationes in aliquot capita Matthaei. Vitembergae 1538. Gesammelte Werke Walch Bd. 7. Martin Bucer, Enarratio in IV evv. Argentorum 1527. Calvini Comment. in harmoniam ex tribus evv. Matthaei, Marci et Lucae compos. Genev. 1553. Theodor Beza, Annot. maiores in N. T. Gen. 1565. Annotationes des Hugo Grotius 1641. Observationes des Jac. Cappellus 1656. Calovii Biblia Novi Test. illustr. t. I. Lips. 1719. Bengel, Gnomon Novi Test. Tüb. 1742 wird auch von den neuesten protestantischen Exegeten viel benützt; neu edirt von Steudel 1835 und 1860.

Aus der neuesten Zeit sind katholischerseits anzuführen:

Kistemacker, die heiligen Evangelien. Münster 1818.

Gratz, kritisch-historischer Commentar über das Evangelium des Matthäus. Tübingen 1821.

Maßl, Erklärung der heiligen Schriften. N. T. Straubing 1836.

Aug. von Berlepsch, Quatuor Novi Test. evangelia. Ratisbonae 1849.

Francisci Xaverii Patritii e S. J. De evangeliis libri tres. Friburgi Brisg., Herder 1853. Nicht ein fortlaufender Commentar, sondern eine gründliche Besprechung der historischen und synoptischen Fragen in Quaestiones und Dissertationes unter steter Benützung der älteren Literatur.

Bucher, das Neue Testament praktisch erläutert. Schaffhausen 1856—66.

Schegg, Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt. 3 Bände. München 1856—58. Durch philologische Akribie und gründliche Erklärung ausgezeichnet. Manchmal etwas zu breit. Standpunkt auf der Traditionshypothese. Leben Jesu, 2 Bände. Freiburg 1874. 75.

Arnoldi, Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Trier 1856. Nicht ganz selbständig. Namentlich von Meyer abhängig.

Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. Münster 1864. Beschränkt sich auf das Nothwendigste.

Loch und Reischl, die heiligen Schriften des Neuen Testaments nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert. Neues Testament. Regensburg 1866. 2. A. 1870. Patristisch.

J. Grimm, die Einheit der Evangelien. Regensburg 1868, und Leben Jesu 1. und 2. Band. Regensburg 1876—78. Ersteres die Quellenuntersuchung, letzteres die Verwendung des Resultats (vgl. meine Anzeigen Quartalschrift 1876 S. 709 ff., 1879 S. 129 ff.).

Schanz, die Composition des Matthäusevangeliums. Tübingen 1877 (Programm).

Dazu sind die Einleitungsschriften zu vergleichen von Hug (4. A. 1847),

Feilmoser (2. A. 1830), Maier (1852), Reithmayr (1852), Kaulen (erste Hälfte 1876), Aberle-Schanz (1877).

Protestantischerseits muß ich mich wegen der großen Anzahl auf die bedeutenderen beschränken:

Fritzsche, evangelium Matthaei recensuit et cum commentariis perpetuis edidit. Lipsiae 1826. Vorwiegend philologisch.

H. Olshausen, biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments. 4 Bände. Königsberg 1830—40. Nach Keil theologisch anregend.

H. A. W. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. Göttingen 1832. 6. A. 1876. Die Meyer'schen Commentare sind bei den Protestanten gegenwärtig die beliebtesten. Sie sind durch gründliche philologische und historische Erörterungen ausgezeichnet und zählen zu den wenigen, in welchen auch katholische Exegese berücksichtigt wird. Der Standpunkt ist der des moderirten Rationalismus.

W. M. Lebr. de Wette, kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi. Leipzig 1836. 4. A. 1857.

L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Commentar über das Evangelium des Matthäus, ed. Otto. Jena 1844.

Fr. Bleek, synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien. 2 Bände. ed. Holtzmann. Leipzig 1862. Ist bekannt durch seine sich dem orthodoxen Standpunkte nähernden Einleitungsschriften.

Henri Lutteroth, Essai d'interprétation de quelques parties de l'évangile selon S. Matthieu. Paris 1860. 64. 67. 76. Cf. meine Anzeige Quartalschrift 1878 S. 366 ff.

B. Weiß, das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen. Halle 1876. Die textkritischen und synoptischen Fragen sind hauptsächlich behandelt wie in der früheren Schrift: das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berlin 1872. Vgl. meine Anzeigen Quartalschrift 1872 S. 487 ff., 1877 S. 136 ff.

Joh. Wichelhaus, akademische Vorlesungen über das Neue Testament. 2. Band. Herausgegeben von Dr. Zahn. Halle 1876. Praktisch-theologische Erklärung vom orthodoxen Standpunkte aus.

Keil, Commentar über das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1877. Mehr das theologische Interesse vom orthodox lutherischen Standpunkt aus verfolgend. Die katholische Exegese wird wie von den vorher genannten Exegeten nicht berücksichtigt. Ziemlich von Meyer abhängig. Vgl. meine Anzeige Quartalschrift 1878 S. 366 ff.

Hinsichtlich der Literatur über die synoptische Frage verweise ich auf Schwarz, Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien. Tübingen 1844, und meine schon citirte Abhandlung über die Marcushypothese. Quartalschrift 1871 S. 479—584. Die vielen Leben Jesu von Neander, Lange, Renan, Strauß, Schenkel, Keim, Wittichen, Hase sind da und dort benützt worden. Am bedeutendsten ist wegen des großen historischen Materials die Geschichte Jesu von Nazara, von Keim in 3 Bänden. Zürich 1867—72.

Erklärung.

Erſter Theil.

Die Vorgeſchichte (Kindheitsgeſchichte und Vorbereitung Jeſu). 1, 1 — 4, 11.

A. Die Geburt und die erſten Schickſale des Kindes.

c. 1 und 2.

Weil nach Act. 1, 22 ein Apoſtel Zeuge der Ereigniſſe vom Auftreten des Täufers bis zur Himmelfahrt des Herrn ſein mußte, und das Marcusevangelium die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (1, 1) mit der Taufthätigkeit des Vorläufers eintreten läßt, ſo wird beſonders von den Vertretern der Marcushypotheſe die Kindheitsgeſchichte als ſpätere Zuthat zum urſprünglichen Stamm des Evangeliums bezeichnet. Allein die Anforderung an einen Apoſtel war für einen Evangeliſten nicht entſcheidend und von den Evangeliſten traf wieder ein jeder ſeine Auswahl und Anordnung, wie es ihm nach ſeinem Zweck und Leſerkreis gut dünkte. Dieſe waren auch im Einzelnen maßgebend, ſo daß nur, wo es die Abſicht des Evangeliſten erforderte, auch die Kindheitsgeſchichte erzählt und nur in ſo weit erzählt wurde, als es zur Durchführung dieſer Abſicht nothwendig war. Deßhalb hat man bei keinem Evangeliſten eine vollſtändige Kindheitsgeſchichte zu erwarten und kann es nicht auffallen, wenn die beiden Kindheitsgeſchichten im Matthäus- und Lucasevangelium inhaltlich und formell von einander abweichen. Matthäus hat nur diejenigen Momente, welche zum Beweiſe dienten, daß Jeſus der von den Propheten verheißene, von den Juden verworfene und von den Heiden angebetete Meſſias iſt. Deßhalb tritt ſchon in der Genealogie der Davidsſohn, in deſſen Stammbaum Gott wiederholt wunderbar eingegriffen hat, ſo beſtimmt hervor und wird die Empfängniß der ſeligſten Jungfrau unter den prophetiſchen Geſichtspunkt geſtellt. Wie wenig es dem Evangeliſten um die Erzählung der hiſtoriſchen Thatſachen zu thun iſt, beweist die faſt zufällige Erwähnung der Geburt Jeſu (2, 1), die ihm nur als Uebergang zur Einführung der Magier dient, welche als Repräſentanten des Heidenthums zur Begrüßung des neugebornen Königs erſchienen ſind und ſeltſam zu dem erſchrockenen Herodes und Jeruſalem contraſtiren. Der Gegenſatz wird noch geſteigert durch das Blutbad, welches Herodes in Bethlehem anſtellen läßt, um den Meſſias zu ermorden. So

wird das Volk, wie einſtens zur Zeit des Nabuchodonoſor (Jerem. 31, 15; 40, 1), ſeines Segens beraubt. Rachel weint über ihre Kinder, weil ſie nicht mehr ſind. Der Meſſias geht zu den Heiden nach Aegypten, wo einſt das Volk eine Zuflucht gefunden hatte, aber auch in Knechtſchaft gerathen war. Von da ruft Jehova ſeinen Sohn zurück, aber nicht um den Glanz der Theokratie zu erneuern, ſondern um das unſcheinbare Reis aus Davids Stamm in Nazareth einzupflanzen und ſo durch die Wahl des Ortes gegen die Verirrungen der irdiſchen Meſſiashoffnungen der Juden zu proteſtiren und die Verwerfung der Theokratie ſammt ihrem Centralpunkt in Jeruſalem zum voraus anzudeuten. Es zeigt ſich alſo die Kindheitsgeſchichte im beſten Einklang mit dem Zweck des ganzen Evangeliums und kann geradezu als Programm desſelben bezeichnet werden. Darin liegt zugleich der Beweis für ihre Echtheit. Nach Sprachcharakter und Darſtellung läßt ſich ohnehin kein Unterſchied nachweiſen.

§ 8.

Die Genealogie.

1, 1—17.

Als Ueberſchrift findet ſich in den meiſten Handſchriften εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον oder ℵ B codd. It. et Vulg. bloß κατὰ Ματθαῖον, welches Tiſchendorf vorzieht. Dieſe Ueberſchrift rührt keinesfalls vom Verfaſſer ſelbſt her, da es alte echt hebräiſche Sitte war, ein Geſchichtswerk rein für ſich, ohne den Namen des Erzählers, zu veröffentlichen [1], reicht aber an das Ende des erſten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf, denn ſie iſt zur Zeit des Irenäus [2] und Clemens von Alexandrien [3] ganz allgemein recipirt. Dagegen iſt Chryſoſtomus [4], obwohl er die Voranſtellung des Namens negirt, doch der Anſicht, daß Matthäus ſeine Schrift ſelbſt als εὐαγγέλιον bezeichnet habe, und Hug (I, 224) ſtimmt ihm bei, weil ſeine Schrift ſo ganz eine Botſchaft vom Meſſias war. Allein dieſe Auffaſſung entſpricht ſchon einer reflectirenden Zeit, in welcher das eine viergeſtaltige Evangelium nach den Verfaſſern unterſchieden wurde. Εὐαγγέλιον iſt die Ueberſetzung von בְּשׂוֹרָה (בָּשַׂר) = Lohn für die Botſchaft (2 Sam. 4, 10) und = frohe Botſchaft (2 Sam. 18, 22). In beiden Bedeutungen kommt es auch häufig bei den Griechen vor. Im Neuen Teſtament wird es von der frohen Botſchaft über das nahe Meſſiasreich und der Predigt des in Chriſtus erſchienenen Heiles gebraucht. Erſt ſpäter diente dieſes Wort zur Bezeichnung der ſchriftlichen Darſtellungen aus dem Leben Jeſu wegen ihres auf das Heil in Chriſtus bezüglichen Inhalts [5]. Κατά bezeichnet den Verfaſſer im Unterſchied zu einem

[1] Maldonat Comm. ad 1, 1. R. Simon p. 18. Ewald, Die Johanneiſchen Schriften, Göttingen 1861. 1862. I S. 48. Chryſoſt. Hom. I, 1 in ep. ad Rom.

[2] Adv. haer. 3, 11, 8: τὸ κατὰ Ἰωάννην, τὸ κατὰ Λουκᾶν.

[3] Strom. I, c. 21. Potter 1, 409. Sylb. p. 341: Ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ, p. 340: Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν. Cf. Tertullian adv. Marc. 4, 2.

[4] Hom. I in Matth. n. 2: Εὐαγγέλιον δὲ αὐτοῦ τὴν πραγματείαν εἰκότως ἐκάλεσεν.

[5] Origenes Comment. in Joann. praef. (Huet. p. 6 sq.) bezeichnet das Evangelium als frohe Botſchaft und überträgt den Namen auf das ganze N. T. im Unterſchied

andern Darſteller desſelben Stoffes, wie in ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, οἱ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ Νεεμίαν 2 Macc. 2, 13 und in den Scholien von einem Ὅμηρος κατὰ Ἀρίσταρχον, κατὰ Ζηνώδοτον, κατὰ Ἀριστοφάνην die Rede iſt. Damit iſt aber weder ein Tadel noch ein Zweifel über die Echtheit ausgedrückt. Vielmehr nähert ſich die Bedeutung der des Genetivus auctoris. Vgl. ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία (Diod. Sic.), ἡ κατὰ Μωϋσέα πενταteuχος (Epiph. 8, 4), wenn auch die Gleichſetzung (R. Simon, Kuinöl) unſtatthaft iſt, wie namentlich auch die Ausdrücke εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους beweiſen, welche mehr als εὐαγγέλιον τῶν Ἑβραίων ausdrücken.

V. 1. βίβλος γενέσεως = Buch des Urſprungs, des Geſchlechts (Stammbaum), hebräiſch סֵפֶר תּוֹלְדוֹת nach Gen. 5, 1 (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων). Davon abgeleitet wurde bei den Hebräern die Familiengeſchichte (Gen. 6, 9) und Geſchichte überhaupt ſo genannt (Gen. 2, 4: . . . אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁ = αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς). γένεσις (γένω) iſt intranſitiv = Entſtehung, Urſprung, tranſitiv = Erzeugung, Schöpfung. Hier ſteht es in erſterem Sinn, weil ſich υἱοῦ Δαυεὶδ anſchließt, während es V. 18 = Geburt (γέννησις) zur Erklärung von V. 16 gebraucht iſt. Die Väter ſtellen deßhalb auch dieſe niedere, irdiſche Generation der ewigen gegenüber[1]. Hieronymus wollte alſo mit ſeiner Ueberſetzung liber generationis nicht, wie Keil (S. 52) annimmt, die ganze Lebensgeſchichte, ſondern das Geſchlechtsregiſter bezeichnen. Allerdings bedeutet im Hebräiſchen, das bei Matthäus immer vorauszuſetzen iſt, תּוֹלְדוֹת zunächſt die Geſchlechter, welche von einem Ahnen abſtammen, wie die Parallele Gen. 5, 1 zeigt. Auch läßt ſich die Bedeutung von Geſchichte Gen. 2, 4 nachweiſen[2]. Aber hier konnte Matthäus den Stammbaum nicht nach hebräiſcher Art ordnen, weil es ſich nicht um die Generation, die von Jeſus ausgeht, ſondern welche auf ihn führt, handelt. Zur Annahme einer der phyſiſchen Zeugung Adams parallelen geiſtigen Zeugung, durch welche ein neues, aus dem Geiſte geborenes Geſchlecht erzeugt wird, liegt im Text weder eine Nöthigung, noch auch nur eine Berechtigung. Uebrigens iſt die Erklärung der βίβλος γενέσεως als Aufſchrift des ganzen Buches ſchon alt und oft vertheidigt worden[3]. Auch fehlt es nicht an Exe-

zum A. T., gibt aber doch die genauere Definition: Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὔλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραινόντων τὸν ἀκούοντα ἐπὰν παραδέξηται τὸ ἀπαγγελλόμενον· . . . οἱ προειρημένοι ἡμῖν ὅροι ἐφαρμόζουσι τοῖς ἐπιγραφομένοις εὐαγγελίοις· ἕκαστον γὰρ εὐαγγέλιον σύστημα ἀπαγγελλομένων ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι κτλ. R. Simon Hist. crit. du texte du N. T. p. 20 leitet dieſe Bezeichnung der Evangelien aus der Anſicht der Alten ab, daß dieſelben die ſchriftliche Fixirung der Predigt ſeien, weßhalb auch der Syrer évangile, prédication de Matthieu überſetze.

[1] Chryſoſt. in Matth. II n. 1. 2. Hieron. ad l.: quia ibi (sc. Jes. 53, 8) de generatione divinitatis, hic de incarnatione est dictum.

[2] Judith 12, 8 und Weish. 7, 5 iſt γένεσις nicht = Leben, ſondern = Urſprung, Anfangspunkt des Lebens, und ebenſo iſt Jak. 3, 6 ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως nicht = Exiſtenz, Leben, ſondern = Lauf des Lebens, der mit der Geburt ſeinen Anfang nimmt.

[3] Chryſoſt. 2, 3: Τίνος δὲ ἕνεκεν βίβλον γενέσεως λαλεῖ Ἰησοῦ Χριστοῦ· καίτοιγε οὐ τοῦτο ἔχει μόνον τὴν γέννησιν, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν; ὅτι πάσης τῆς οἰκονομίας τὸ κεφάλαιον τοῦτο, καὶ ἀρχὴ καὶ ῥίζα πάντων ἡμῖν τῶν ἀγαθῶν γίνεται· ὥσπερ οὖν βίβλον οὐρανοῦ καὶ γῆς καλεῖ Μωϋσῆς· καίτοιγε οὐ περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς διαλεχθείς μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἐν μέσῳ πάντων· οὕτω καὶ οὗτος ἀπὸ τοῦ κεφαλαίου τῶν κατορθωμάτων τὸ βιβλίον ἐκάλεσεν. Euthymius, Theophylakt, Maldonat, Calmet.

geten, welche die Gewohnheit der Hebräer, ihre Bücher nach dem Anfang zu betiteln, und die Parallele zwiſchen Adam, dem Urheber des Todes, und Chriſtus, dem Wiederherſteller des Lebens, dafür geltend machen[1]. Gegen beide Erklärungen hat ſich aber ſchon Janſen mit Recht ausgeſprochen, weil nicht die Juden, ſondern die Griechen den Büchern Moſis den Titel gegeben haben und βίβλος γενέσεως zu ſehr mit dem unmittelbar Folgenden zuſammenhänge, als daß es als Titel erklärt werden könnte[2]. Doch iſt zuzugeben, daß die Ueberſchrift, die nirgends = catalogus maiorum vorkommt, nicht bloß auf den Stammbaum, ſondern auf das ganze erſte Kapitel zu beziehen iſt. Denn das Fehlen des Artikels kann nach den Vorgängen der LXX nicht allzu ſehr urgirt werden. Einer Ausdehnung der Ueberſchrift auf die zwei erſten Kapitel ſteht aber der weſentlich verſchiedene Inhalt des zweiten Kapitels entgegen. Die Beziehung der Ueberſchrift zur Genealogie im engeren Sinne (1, 2—17) hat viele Vertheidiger gefunden. Es wird insbeſondere der neue Anfang V. 18 dafür angeführt, auf den ſich dann 2, 1 zurückbeziehe. Aber es iſt zu beachten, daß der Schluß des Stammbaumes eine ſolche neue Wendung nothwendig machte und 2, 1 bloß zu dem Zweck beigefügt iſt, um die Anführung der Weiſſagung und den Beſuch der Weiſen zu motiviren. V. 18—25 geben die Erklärung der 1—17 vorbereiteten Geneſis. Der jüdiſchen Anſchauung entſpricht ein Herauswachſen aus den Lenden der Ahnen vollſtändig[3], dem Zweck des Matthäus aber ebenſo die Betonung der ſchon im Stammbaum angedeuteten Gnadenerweiſungen Gottes gegenüber den fleiſchlichen Hoffnungen der Juden. Ἰησοῦς von יְהוֹשׁוּעַ Jahve iſt Hilfe, contrahirt יֵשׁוּעַ nacheriliſche Form für Joſua (Nehem. 7, 7; 8, 17. Esr. 2, 2; 3, 2). Da die LXX beide Formen mit Ἰησοῦς überſetzen (Exod. 17, 9; 24, 13. Num. 13, 16. Zach. 3, 1 u. a.), ſo muß auch beiden die gleiche Bedeutung beigelegt werden. Vgl. Geſenius s. v., Grimm, Lexicon s. v. Indeß findet ſich für Ἰησοῦς ſchon bei alten Exegeten eine von den neueſten wieder aufgenommene Erklärung, welche ſich weniger auf die Wortbedeutung, als auf Sirach 46, 1: Ἰησοῦς Ναυῆ ... ὃς ἐγένετο κατὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μέγας ἐπὶ σωτηρίᾳ ἐκλεκτῶν αὐτοῦ und Matth. 1, 21 ſtützt[4]. Darnach iſt Ἰησοῦς

---

[1] Thomas Comm. ad l.: Viderat autem Matth. librum primum veteris test., in quo agitur de generatione ... ut ergo novum test., in quo agitur de regeneratione et restauratione, ei responderet per oppositum dicit (liber generationis Jesu Christi), ut ostenderet quod idem est author utriusque. Auf den erſten Theil beſchränken ſich Beda, Rabanus, Nicolaus von Lyra u. a. Dagegen kann Auguſtinus nicht mit Malbonat dafür angeführt werden, denn er berichtet dieß nur in ironiſcher Weiſe von Fauſtus, der den Prolog des Johannes verbidium von verbum und den Eingang des Matthäus genesidium von genesis genannt habe (cont. Faust. II, 6; cf. 1).

[2] Comm. in conc. c. 6 p. 44: Vult enim hoc prooemium tantum significare, quid in principio iam dicturus sit, quod deinde reliqua de Christo dicenda ordine congruo sequantur.

[3] Chryſoſt. 4, 2 (zu V. 18): Ποίαν μοι γέννησιν λέγεις εἰπέ μοι; καίτοιγε τοὺς προγόνους εἶπας· ἀλλὰ βούλομαι καὶ τὸν τρόπον τῆς γεννήσεως εἰπεῖν· εἶδες πῶς διανέστησε τὸν ἀκροατήν; ὡς γὰρ μέλλων τι καινότερον ἐρεῖν, ἐπαγγέλλεται καὶ τὸν τρόπον λέγειν. Remigius (Caten. aur.): Potest autem ad superiora referri hoc modo: sic erat Christi generatio sicut dixi, i. e. Abraham genuit etc. Cf. Opus imperf. ad 1, 18.

[4] Epiphan. h. 29, 4: Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται

= σωτήρ Helfer, Retter. Dieſe Bedeutung paßt ſehr gut auf den Herrn, denn in ihm iſt die von Sirach gegebene Erklärung „zur vollendeten perſönlichen Erſcheinung gekommen". Delitzſch [1] bezeichnet die gewöhnliche auch von Meyer gegebene Erklärung „Jehova iſt Helfer" für ungenau und leitet das Wort ab von יָשַׁע = יָשַׁע das Weite als Zuſtand der Entbundenheit, der Befreiung [2], dem unſer Heil beſſer als Hilfe entſpreche. יְהוֹשֻׁעַ bedeute alſo: Jahve iſt Weitung, Heil, Heiland. Die Verkürzung in יֵשׁוּעַ iſt aus der Abbreviatur des Tetragramms in ׳ entſtanden. Dies würde, wie ſchon Grimm l. c. bemerkt, mit der Ableitung von יְשׁוּעָה = Hilfe, Heil, Sieg und der Erklärung Philo's (nom. mut. § 21): Ἰησοῦς ἑρμηνεύεται σωτηρία κυρίου übereinſtimmen, ſo daß man die alte Erklärung Hilfe nur mit Heil oder Heiland vertauſchen darf. Χριστός = מָשִׁיחַ Geſalbter, wie Prieſter (Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15. Pſ. 105, 15) und Könige (1 Sam. 24, 7. 11. Pſ. 2, 2. Jeſ. 45, 1. Pſ. 18, 51; 20, 7. Dan. 9, 25) genannt wurden, weil ſie bei der Einführung in ihr Amt mit heiligem Salböl geſalbt wurden [3]. Die Könige erhielten dieſen Beinamen, inſofern ſie durch die Salbung dazu geweiht wurden, im Namen Jahve's zu regieren und ſeinen Willen beim auserwählten Volk zur Verwirklichung zu bringen. Da der Beiname aber beſonders dem typiſchen Könige David zukam und auf den erwarteten König übertragen wurde (Pſ. 2, 2. Dan. 9, 25), ſo wurde er ſpäter ſtehende Bezeichnung für den erwarteten Meſſias (מְשִׁיחַ chald. מְשִׁיחָא μεσσίας Joh. 1, 42; 4, 25 [4]) und auch im Buch Henoch (48, 10; 52, 4) dafür gebraucht [5]. Im Neuen Teſtament iſt er die Bezeichnung des Herrn als Meſſias und wird mit Ἰησοῦς als Amtsname verbunden, ſo daß beide namentlich in den Briefen allein oder verbunden als Eigenname des Herrn erſcheinen. In den Evangelien iſt nur Matth. 1, 1. 18; Marc. 1, 1; Joh. 1, 17 die rein hiſtoriſche Bezeichnung vom Standpunkt der Verfaſſer aus gebraucht. Zwar würde das Wort an unſerer Stelle in appellativer Bedeutung am Platze ſein, weil Matthäus in ſeinem Evangelium die Meſſianität Jeſu nachweiſen will, aber den Judenchriſten, für welche er ſchrieb, galt Ἰησοῦς Χριστός längſt als Eigenname. Das Fehlen des Artikels würde allerdings gegen die appellative Auffaſſung

---

ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ. Chryſoſt. 2, 2: τὸ γὰρ Ἰησοῦς ὄνομα οὐκ ἔστιν Ἑλληνικόν, ἀλλὰ τῇ Ἑβραίων φωνῇ οὕτω λέγεται Ἰησοῦς· ὃ ἐστιν εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν ἑρμηνευόμενον σωτήρ· σωτὴρ δὲ ἀπὸ τοῦ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ. Theophyl., Euthym., Gratz 1, 48. Schegg 1, 414. Meyer S. 44, der aber „Jehova iſt Helfer" überſetzt. Arnoldi ſtimmt nicht, wie Schegg l. c. angibt, mit Meyer überein, ſondern bleibt bei der alten Erklärung. Ebenſo Keil, obwohl er ſich auf Meyer beruft: Jahve iſt Heil.

[1] Der Jeſus-Name, Zeitſchrift f. die luther. Theol. und Kirche, 1876 S. 209 ff.

[2] So übrigens ſchon der von Delitzſch nicht erwähnte Schultens, dem Wichelhaus folgt (Matthäusev. S. 60).

[3] Vgl. Scholz, Die heil. Alterthümer des Volkes Iſrael, 1868 I S. 43. 1 Kön. 19, 16 erhält Elias von Jahve den Auftrag, Namſin zum König über Iſrael und Eliſeus zum Propheten zu ſalben.

[4] Vgl. Delitzſch, Horae hebr. et talm. Zeitſchr. f. luth. Theol. 1876 S. 603, wo er ſich gegen Lagarde's Ableitung erklärt.

[5] Da dieſer Theil ohne Zweifel gleichfalls vorchriſtlichen Urſprungs iſt, wie auch Grimm (Lexicon s. v. Χριστός) annimmt. Vgl. Langen, Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti, 1866 S. 41 ff., und Keim l. c. 2, 549 Anm. 1.

noch nicht entſcheiden (Schegg), da derſelbe auch Joh. 17, 3; 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7 fehlt, aber um ſo mehr die Beifügung von ὁ λεγόμενος V. 16. Indem Matthäus den vollſtändigen Namen des Herrn anführt, will er nicht nur Jeſus von Andern dieſes Namens unterſcheiden (Thomas, Janſen u. a.), ſondern auch in feierlicher Weiſe ſeine Leſer auf die Hauptperſon ſeiner ganzen Schrift hinweiſen[1]. υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ fügt Matthäus, bevor er den Stammbaum eröffnet, bei, weil Abraham und David die Hauptträger des meſſianiſchen Stammbaumes waren. Mit Abraham iſt der Bund geſchloſſen worden, mit David aber die Verheißung an das Königsgeſchlecht übergegangen. Abraham repräſentirt den weiteren Kreis, das ganze Volk der Verheißung, David den engeren Kreis der Familie. Dieſe Beziehungen beider Stammglieder zum Meſſias fanden ſchon die Väter an unſerer Stelle berückſichtigt[2]. David wird vor Abraham genannt, weil die genealogiſche Reihe mit Abraham beginnt[3]; er wird an dieſer Stelle ſchon genannt, weil der Hauptpunkt, die Abſtammung des Meſſias von David, zuerſt hervorgehoben werden wollte[4]. Jeſus wird auch überall, ſelbſt von den Dämonen, als Sohn Davids angeredet (Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30. 31), zum deutlichen Beweis, daß dieß die Ueberzeugung des damaligen jüdiſchen Volkes war (Matth. 2, 23; 21, 9; 22, 42. Luc. 18, 38. Joh. 7, 42. Act. 13, 22 f.)[5]. υἱοῦ vor Ἀβραάμ wird von manchen Exegeten auf Chriſtus bezogen (Hieron. Op. imp., Thomas, Calmet), aber mit Unrecht, denn nach hebräiſchem Sprachgebrauch geht es auf das unmittelbar vorhergehende Subſtantiv, und inſofern bezeichnet Schegg die Frage über den Grund der Voranſtellung Davids richtig als eine müßige, aber da er in der Genealogie ſelbſt genannt wird, hätte er hier übergangen werden können. Noch Wichelhaus nennt die Beziehung des υἱοῦ Ἀβραάμ auf Δαυεὶδ eine ganz falſche. David wird ein Sohn Abrahams genannt, weil dieſem die meſſianiſche Verheißung zuerſt gegeben worden iſt.

V. 2 f. γεννάω iſt vom Vater geſagt nicht bloß auf die unmittelbare Nachkommenſchaft zu beziehen, ſondern wird nach jüdiſchem Sprachgebrauch von der Abſtammung überhaupt gebraucht, ſo daß oft ein oder mehrere Zwiſchenglieder ausgelaſſen ſein können. Daß Matthäus kein vollſtändiges

---

[1] Chryſoſt. 2, 3: εἰδὲς, πῶς ἀνεπτέρωσε τὸν ἀκροατήν, τά τε ἐν συνηθείᾳ φθεγξάμενος, καὶ δι' αὐτῶν τὰ ὑπὲρ ἐλπίδα πᾶσιν ἡμῖν ἐμφήνας; καὶ γὰρ ἀμφοτέρων τῶν ὀνομάτων τούτων πολλὴ ἡ γνῶσις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἦν. Malbonat.

[2] Hieron. Op. imperf. Beda nach Gen. 22, 18. Pſ. 131, 11. Ambroſius Expos. evang. sec. Luc. lib. III n. 7 et 8 nach Gen. 12, 1—8. Pſ. 131, 11; 138, 36. 1 Paral. 17, 11—13. Jeſ. 11, 1. 2. 10; 9, 6.

[3] Hieron. Ordo praeposterus, sed necessarius commutatus. Si enim primum posuisset Abraham et postea David, rursus ei repetendus fuerat Abraham, ut generationis series texeretur. Op. imperf.

[4] Ambroſ. l. c. n. 10: Quia plus est promissum accepisse de Christo, quam de ecclesia, quoniam ecclesia ipsa per Christum. Chryſoſt. 2, 8. Thomas.

[5] Vgl. Schöttgen Horae hebr. tom. II p. 10. Wünſche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midraſch. 1878 S. 1. Langen l. c. S. 458 ff. Nach Eichthal, Les évangiles, Paris 1863. I p. 217, hat es bei den Juden ſeit der Makkabäerzeit einen doppelten Meſſiastypus gegeben: le type historique ou davidique, le type mystique ou daniélique ... „les deux types se montrent, tant bien que mal associés dans le Thalmud et dans les livres du N. T.“

Namenregiſter geben wollte, beweiſt die eigenthümliche periodiſche Gruppirung. Ueber Zweck und Plan desſelben geben aber die Auslaſſungen, Zuſätze und die Aufnahme von Frauen Aufſchluß. Wenn gleich im 2. V. Iſmael und Eſau nicht erwähnt werden, ſo kann dieß ſeinen Grund darin haben, daß ſie nicht in der meſſianiſchen Geſchlechtsreihe ſtehen[1], allein die folgenden Zuſätze und Röm. 9, 7 ff. legen doch die andere Erklärung nahe, daß ſchon hier das Eingreifen der göttlichen Gnadenwirkſamkeit in die Geſchlechtsreihe angedeutet werden ſollte. δέ iſt das ו consecutivum, welches die LXX. mit καί wiedergeben (1 Chron. 2, 10 ff. Ruth 4, 19 ff.). Schegg übergeht es mit dem Syrer und Araber bei der Ueberſetzung, die andern Ueberſetzer geben es wörtlich mit aber (V. autem). Juda iſt genannt, obwohl er nicht der Erſtgeborne war, weil die Verheißung durch den Segen Jakobs auf ihn überging (Gen. 49, 8 ff.; vgl. Hebr. 7, 14; 11, 21). Seine Brüder werden aber doch erwähnt, weil die Verheißungen der Familie Iſraels gegeben worden ſind, aus welcher das theokratiſche Volk hervorgegangen iſt. Wie die Brüder Juda's dieſem dienen ſollten, ſo iſt das ganze Volk dem Meſſias verpflichtet[2]. — V. 3. Phares und Zara waren uneheliche Zwillingsſöhne des Juda von der Thamar (Gen. 38, 16—30). Obwohl nur Phares die Geſchlechtsreihe fortführt, wird doch Zara auch genannt. Dieß geſchieht wegen des von der heiligen Schrift berichteten Vorgangs bei der Geburt der Zwillinge, aus welchem hervorgeht, daß auch in dieſen ſcheinbar ganz dem Gebiete der phyſiſchen Nothwendigkeit unterliegenden Dingen ſich die göttliche Vorſehung wirkſam erweiſt und nicht Fleiſch und Blut allein den Segen des meſſianiſchen Heils vermitteln[3]. Noch auffallender iſt aber die Erwähnung der Mutter und der vier Frauen im Geſchlechtsregiſter überhaupt, da Frauen in Geſchlechtsregiſtern ſonſt nicht mitzählen (ἔθος ἦν, δι' ἀρρένων ποιεῖσθαι τὰς γενεαλογίας· οὐκ ἦν ἔθος γενεαλογεῖσθαι γυναῖκας. Theophyl. Euthym. Cf. Ambr.: nisi consuetudo nos instrueret scripturarum, quae semper viri originem quaerit. L. c. III, 3). Es genügt nicht, zu ſagen, daß Matthäus ſie im Geſchlechtsregiſter ſchon vorfand, da 1 Chron. 2, 4 ff. ausführlicher iſt und 4, 19 ff. kein Frauenname ſteht. Der Grund iſt vielmehr in dem eigenthümlichen Charakter dieſer Frauen zu ſuchen, die auf außerordentliche Weiſe in die meſſianiſche Geſchlechtsreihe eingefügt worden ſind. Zwar iſt damit nicht gerade die Makel der Sündhaftigkeit verbunden, auf welche die Väter und ſpätere Exegeten allgemein hinwieſen[4], aber doch wird damit die freie

---

[1] Chryſoſt. 3, 2: ἐπειδὴ κοινὸν οὐδὲν εἶχον ἐκεῖνος πρὸς τὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν γένος... διὰ δὴ τοῦτο ἐκείνους μὲν ἐσίγησεν, ἐπέιγεται δὲ πρὸς τοὺς αὐτοῦ προγόνους, καὶ τοῦ δήμου Ἰουδαϊκοῦ.

[2] Maldonat: Quia patriarchae suae quisque tribus fuerunt, et quasi duodecim populi Iudaici et regni Christi columnae; nominantur ergo non tanquam Christi parentes, sed tanquam regni eius et reipublicae conditores; ideoque non nominatim, ut Iudas, sed generaliter.

[3] Chryſoſt. 3, 2: οὐκ ἔτι κατὰ τὸν τῶν τεκτομένων νόμον ἦν· ἀλλ' ἡ τοῦ θεοῦ χάρις παρῆν τοῖς παιδίοις ταῦτα οἰκονόμος.

[4] Vgl. auch Wünſche S. 2 f. Die orthodoxen Proteſtanten acceptiren natürlich die Ausſprüche der Väter, um ein Argument gegen die Sündeloſigkeit der ſeligſten Jungfrau zu erhalten. Wichelhaus (l. c. S. 63) ſagt geradezu: „Hätte die römiſche Kirche dieſe

Gnadenwirkſamkeit Gottes zum Heile der Menſchen, die Sendung des Arztes für die durch Sünde und Elend herabgekommene Menſchheit hervorgehoben. Das erſtere tritt bei Thamar und Ruth, das letztere bei Rachab und Bethſabee zu Tage [1]. Aber auch die letzteren ſind nicht um ihrer Sünden willen, ſondern wegen des höheren Zweckes aufgenommen. Der Meſſias erſcheint zugleich als Erlöſer der Heiden und Sünder. Weder die fleiſchliche Abſtammung noch die eigene Gerechtigkeit berechtigen zur Theilnahme an ſeinem Reich. Hat Gott ſchon bei der Vorbereitung der Erlöſung ſo vielbedeutende Mittel gewählt, ſo kann dieß bei der wirklichen Ausführung derſelben nicht mehr auffallen. Heiden und Sünder haben an der Erlöſung theilgenommen, die Juden blieben zu großem Theil wegen ihres Unglaubens ausgeſchloſſen [2].

V. 4 ff. Naaſſon war beim Auszug aus Aegypten das Haupt des Stammes Juda (Num. 1, 7; 1 Chron. 2, 10). Da Phares und Esrom noch in Kanaan geboren wurden (Gen. 46, 12), ſo trifft es auf den 400—430jährigen Aufenthalt in Aegypten (Ex. 12, 40; Gen. 15, 13; Gal. 3, 17; Apg. 7, 6) nur drei Generationen oder vier Geſchlechter, wenn man nicht gegen den Wortlaut des Textes der jüdiſchen Tradition folgen will, welche für Aegypten 210 Jahre annimmt [3]. Die Schwierigkeit iſt aber ebenſo 1 Chron. 2, 4—10 und

---

vier Frauen beachtet, ſo würde ſie niemals eine Sündloſigkeit der Maria aufgeſtellt und überhaupt niemals eine mönchiſche Heiligkeit gelehrt haben." Als ob die Kirchenväter, welche Wichelhaus doch ſelbſt anführt, dieſe Frauen nicht beachtet hätten! Dieſe haben aber doch zur römiſchen Kirche gehört und haben ſehr wohl erkannt, daß nach V. 16 Maria eine ganz andere Stellung einnimmt. Trotz der Sündhaftigkeit jener lehren ſie die Sündeloſigkeit dieſer und treten ſehr entſchieden für „mönchiſche Heiligkeit" ein. Dagegen iſt anzuerkennen, daß Keil (S. 56) vielmehr in dem gläubigen Vertrauen dieſer Frauen den Grund der Aufnahme erkennt.

[1] Die Väter heben in der Regel nur den zweiten Punkt hervor. Vgl. Chryſoſt. 3, 2, 4., dem Euthym. folgt. Origenes fand darin einen Unterſchied zwiſchen beiden Stammbäumen (in Luc. hom. 28): Qui enim fecit eum caelis tibi descendentem, mulieres non quaslibet, sed peccatrices et quas scriptura reprehenderat, introducit: qui vero baptizatum narrat, nullius facit mulieris mentionem. Hier.: Ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret. Nur bei Ambroſius findet ſich eine genaue Unterſcheidung. Thamar handelte nicht aus Wolluſt ſo, ſondern machte nur ihr Recht (Pflicht) geltend, um ihrem verſtorbenen Mann, wenn auch hinterliſtiger Weiſe, Nachkommen zu verſchaffen (in Luc. III n. 18 sqq.): Haec mulier non tam famosa quam iusta; non enim temporalis usum libidinis requisivit, sed successionis gratiam concupivit. Ruth iſt ein Vorbild der Heiden: Quia (alienigena et Moabitis) sancta et immaculata moribus supra legem facta est (1 Tim. 1, 9)... recte igitur S. Matth. per evangelium gentes ad ecclesiam vocaturus, auctorem ipsum Dominum gentilis congregationis alienigenarum generationem secundum carnem assumpsisse memoravit (n. 33). In der Einreihung der Frau des Urias findet er aber die Abſicht „ut immaculatae quoque originis non recusaret iniuriam, simul ne puderet ecclesiam de peccatoribus congregari, cum Dominus de peccatoribus nasceretur (n. 36). Bethſabee war die Verführte und Rachab wird auch Jak. 2, 25; Hebr. 11, 31 wegen ihres Glaubens gelobt.

[2] Vgl. dazu: J. Grimm, Die vier Frauen im Stammbaum des Herrn bei Matthäus. Quartalſchr. 1859 S. 408—477. Geſchichte der Kindheit Jeſu, 1876 S. 194 ff. Wieſer, Zeitſchr. f. kath. Theol. Innsbruck 1878 S. 132. In Betreff der Ruth Haneberg l. c. S. 226.

[3] Joſ. Ant. 2, 15, 2. Haneberg l. c. S. 83.

uth 4, 19. 20 vorhanden und kann nur durch die Annahme gelöst werden, ß einige Geschlechter übergangen sind. Nach der Prophezeihung Gen. 15, —16 sind auf jedes Geschlecht 100 Jahre gerechnet. Matthäus schloß sich er der Zählung des hergebrachten Textes an. — V. 5. Βοός, hebr. בֹּעַז[1] ird auch Ruth 4, 21 und 1 Chron. 2, 11 Sohn des Salmon genannt, ne daß die Mutter erwähnt wird. Sie kann schon nach der Analogie bei n andern Frauen nur jene Rachab sein, welche zu Jericho die hebräischen undschafter in ihr Haus aufnahm (Jos. 2, 11 f.). Sie wird genannt, weil : eine Ausländerin und früher eine πόρνη war, aber sich um die Israeliten rdient gemacht hatte. Zwar würde sie als Frau des Salmon schon ein mlich hohes Alter gehabt haben, allein die Chronologie ist überhaupt nicht ng sicher und die Orientalen nehmen sich in den Genealogien große Freiheit raus. So kann auch hier der eine oder andere bedeutungslose Name über= ngen sein, denn für die 360 Jahre bis David sind nur drei Namen ge= nnt. Die Auslassung kann aber nur zwischen Obed und Jessai statt= funden haben, da die bestimmte Bezeichnung der Frauen bei Booz und bed eine solche ausschließt[2]. Nach dem Talmud[3] heirathete Josue die Rachab, as aber leicht auf einer Verwechslung beruhen kann (Schegg) und jedenfalls us einer späteren Zeit herrührt. ἐκ τῆς Ῥούθ. Diese war eine Moabiterin nd zuerst mit Mahalon, dem ältesten Sohne des Elimelech und der Noemi rheirathet. Sie zog nach dem Tode ihres Mannes mit ihrer Schwieger= utter nach Bethlehem, wo ihr Verwandter Booz eine Pflichtehe mit ihr ein= ng, aus welcher Obed stammte. Vgl. das Buch Ruth. — V. 6. Die pposition τὸν βασιλέα hebt das Königthum Davids nachdrucksvoll hervor, eil er durch die Gnade Gottes auserwählt die messianische Verheißung er= ulten hat und das Vorbild des messianischen Königs geworden ist. Mit ihm itt die messianische Geschlechtsreihe in die Königswürde ein und von da an : das Königthum des Messias mit den messianischen Erwartungen der Juden f's engste verbunden. Deßhalb ist auch ὁ βασιλεύς, obwohl es in einigen ten Handschriften (ℵ B Γ) und Uebersetzungen (Syr. Copt. Sahid. Arm.) hlt und von Lachm., Tisch., Weiß gestrichen wurde, mit Meyer, Keil u. a. izubehalten. Es ist eine nachdrückliche Wiederholung des βασιλέα und konnte egen des Gleichlautes leicht ausfallen. ἐκ τῆς Οὐρίου könnte an sich von

---

[1] LXX Βοόζ und ebenso Ὦβήδ, während bei Matth. Ἰωβήδ mit ℵ B C* Δ Tisch. : lesen ist. Ueberhaupt herrscht in der Schreibung der Namen große Verschiedenheit und an kann darnach die Bemerkung des Wichelhaus (S. 65) taxiren: „Die Namen sind ch den LXX geschrieben, was von vornherein zum Beweise dienen kann, daß der ebräische Text ursprünglich ist."

[2] Nicolaus von Lyra nimmt zwischen Salmon und Booz eine Lücke an, weil nach osephus Ant. 5, 9, 1 sq. die Geschichte der Ruth in die Zeit des Hohenpriesters Eli 1170—1160) falle, also für eine spätere Lücke kein Raum übrig bliebe. Aber schon Jan= s entgegnet, daß die Geschichte der Ruth in die frühere Zeit der Richterperiode falle. benso Schegg I, 35 Anm. Haneberg l. c. S. 226. Schuster=Holzammer, Handbuch zur bl. Gesch. (1877, I S. 473 Anm. 1), läßt es bei Vermuthungen bewenden, stellt aber e Geschichte doch in die Zeit um 1200. Welte (Herbst, Histor.=krit. Einl. in das A. T. 341, II S. 133 Anm. 1) entscheidet sich für Josephus.

[3] Megill. f. 14, 2. Koheleth R. 8, 10. Wünsche S. 4.

der Tochter oder Schweſter, wie von der Frau verſtanden werden (Winer, Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms. 7. Aufl., beſorgt von Lünemann, Leipzig 1867 § 30, 3 S. 179), kann aber hier nur in letzterem Sinn erklärt werden (vgl. Joh. 19, 25). Es iſt eine Umſchreibung des Namens Bethſabee, welche bei den Leſern die Verhältniſſe als bekannt vorausſetzt (2 Sam. 12, 24), aber doch eine gewiſſe Scheu vor dem Ausſprechen des Namens verräth[1]. Da aber die Sünde damit doch berührt wird, ſo iſt zugleich angedeutet, daß Salomon nicht die Frucht dieſes Ehebruchs war, welche vielmehr zur Strafe ſterben mußte, ſondern nach der dem Vater geſchenkten Verzeihung gezeugt als Sohn des Friedens ein Vorbild des Friedensfürſten Chriſtus wurde. Die ſchwere Sünde Davids machte die Verheißung Gottes nicht hinfällig, ſondern wurde von der Barmherzigkeit Gottes zur Ausführung des Heilsplanes benützt.

V. 7 ff. Ozias iſt nicht ein Sohn des Joram, ſondern es fehlen zwiſchen beiden drei Könige: Ochozias, Joas und Amaſias (1 Chron. 3, 11 ff. 2 Kön. 8, 24 und 12, 1. 22. 2 Chron. 22, 1. 11; 24, 27). Da dieſe aus dem Alten Teſtament dem Matthäus bekannt ſein mußten, ſo iſt ein abſichtliches Uebergehen anzunehmen, wenn man ihn nicht gedankenlos eine ſupponirte Genealogie abſchreiben laſſen will[2]. Hieronymus (Hilarius, Op. imperf. Beda) ſchreibt dieſe Auslaſſung der Abſicht des Evangeliſten zu, die drei Teſſaradekaden nicht zu überſchreiten. Dazu bot die theokratiſche Illegalität einen guten Grund[3]. Die drei genannten Könige aus dem Samen des Achab und der Jezabel hatten unterdrückt werden müſſen, weil Joram wegen ſeiner Verheirathung mit einer Tochter der Jezabel und wegen ſeines böſen Wandels die Vertilgung ſeiner Nachkommenſchaft bis in die dritte Generation verſchuldete; alle drei Könige ſtarben auch eines unnatürlichen Todes (2 Kön. 9, 27; 12, 22; 14, 19). Den einzigen Grund mag dieß wohl nicht gebildet

---

[1] Beda: Quia Uriae nomen quasi iusti viri posuit: Beersabae vero tacuit ob scelus immanissimum adulterii et homicidii quod perpetratum est propter eam. Thomas. Ein Ἀνεπίγραφος in der Catene von Cramer zählt nur drei Frauen, ἵνα οὖν δόξῃ προτρέπεσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ ἀθεμιτογαμιῶν καὶ τὰ ἔθνη εἰς τὴν πίστιν ὁ Εὐαγγελιστής... wenn man aber auch die Frau des Urias zählen wolle, ἐροῦμεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ ὄνομα αὐτῆς οὐ καταλέγει, λοιπὸν δὲ καὶ δι' αὐτῆς αἰνιγματωδῶς δεκτέους εἰς τὴν πίστιν καὶ τοὺς ἀπὸ μοιχείας δείκνυσιν.

[2] Gegen die (proteſtantiſcherſeits) gewöhnliche Annahme, daß das Auge bei der Benützung der Chronik nach den LXX von Ὀχοζίας (1, 8, 11) auf das ähnliche Ὀζίας (12) abgeirrt ſei, verweiſt Weiß (und Keil) auf den Text der LXX, welcher nicht Ὀζίας, ſondern Ἀζαρίας hat. Außerdem iſt V. 11 die Lesart unſicher, da Mai und die ed. Rom. v. 1870 nicht Ὀχοζίας, ſondern Ὀζίας leſen. Wenn er aber ſelbſt annimmt, daß der Evangeliſt ſchon dieſen Schreibfehler in den LXX vorfand und deßhalb von dem hier Ὀζίας genannten Ahasja gleich auf den Sohn und Nachfolger des Uſia (Aſarja), der ſonſt Ὀζίας heißt (vgl. Jeſ. 1, 1), übergehe (S. 76 Anm. 2), ſo ſetzt er dabei voraus, daß der Evangeliſt bloß die LXX benützte, den Schreibfehler ſchon vorfand und doch V. 12 vom benützten Text der Chronik abwich. Wählte er hier mit Bedacht ſtatt Ἀζαρίας den ſonſt gebräuchlichen Namen Ὀζίας, ſo kann man ihm auch im übrigen ein überlegtes Verfahren nicht abſprechen. Vgl. auch Keil S. 57 Anm. 1.

[3] Die Griechen ſind hierin vorſichtiger. Chryſoſt. ſagt 4, 1: Τίνος δὲ ἕνεκεν ἐν μὲν τῇ μέσῃ μερίδι τρεῖς παρέδραμε βασιλεῖς ... ὑμῖν ἀφῆμι ζητεῖν· οὐδὲ γὰρ πάντα ἐπιλύειν ὑμῖν ἀναγκαῖον, ἵνα μὴ ἀναπέσητε. Vgl. Euthymius.

ben [1], da auch andere Könige dem Götzendienst verfallen waren, wie Achaz
d Manasse, aber weil gerade dadurch der Glanz des Hauses David sehr
dunkelt wurde und dieser Verfall im Stammbaum mehr und mehr hervor-
t, so konnte hier die Auslassung zum Zweck der Zahlensymbolik am leich-
en vorgenommen werden. — V. 11. Maldonat erklärt, daß ihm diese
elle schwieriger vorkomme, als es Manchem scheine, und nicht ohne Grund
be sie Porphyrius den Christen als unlösbares Räthsel vorgeworfen. Er
lägt vor, statt Jechonias Joakim zu lesen, da sich eine solche Verwechslung
rch die Aehnlichkeit des Namens erklären lasse [2]. Damit würde auch τοὺς
λφούς harmoniren, denn von Joakim werden drei Brüder genannt (1 Chron.
15), während von Brüdern des Jechonias nichts bekannt ist [3]. Diese Er-
rung hat eine große Wahrscheinlichkeit für sich und würde nach der Lesart
genannten Väter auch das Fehlen einer Generation begreiflich machen. Da
r dieses auch durch eine andere Zählung erklärt werden kann, Joakim nicht
die babylonische Gefangenschaft kam und ein Jechonias also doch beibehalten
rden müßte, so bleibt man am besten bei der gesicherten Lesart stehen und
lärt die ἀδελφοί nach einem bekannten hebräischen Sprachgebrauch im Sinne
n Verwandten. Der Parallelismus zwischen V. 2 und 11 legt den Gedanken
er Auswanderung der ganzen Verwandtschaft nahe, wie ja auch die ganze
chkommenschaft des Josias mit Ausnahme des zu Jerusalem verstorbenen
akim und des nach Aegypten deportirten Joachas in's Exil geschleppt wurde
Kön. 23, 33 ff.). Der Grund der Auslassung des Joakim liegt entweder
rin, daß unter ihm das Land unter eine fremde Botmäßigkeit kam (l. c.
, 1 ff.), also das theokratische Königsrecht erlosch (Ebrard), oder in dem
reben, die symbolische Zahl 14 herzustellen (Keil). Durch ihn war aller-
ings das Maß der Schuld voll geworden. Der Thron Davids sank in den
aub. Der König wurde dem fremden Eroberer tributpflichtig und, als er
) empörte, von Räubern aller Art hart bedrängt, so daß die Weissagung
Kön. 24, 2 in Erfüllung ging. Es beginnt damit ein Wendepunkt der
schichte, in den aber Jechonias mehr verflochten ist, weil er am Ende der
en Reihe steht und das beinahe erloschene Geschlecht wieder fortführt. In
größten Noth zeigt sich wieder die Leitung Jahve's [4]. ἐπί c. Gen. während,

[1] Thomas, Jansen, Maldonat u. a. wiederholen die Erklärung der lateinischen Väter. ldonat fügt aber bei: Sic ego interpretor, hac contentus interpretatione, dum me-rem invenio.

[2] M U und einige Versionen lesen: τὸν Ἰωακείμ· Ἰωακεὶμ δὲ κτλ. Ebenso Ire-is adv. haer. 3, 21, 9: Joseph, Joacim et Jechoniae filius ostenditur, quemad-dum et Matthaeus generationem eius exponit, und Epiphanius haer. 8, 8: ἤδη τινὲς Ἰεχονίαν ἅμα Ἰεχονίᾳ ἑτέρῳ ἐπὶ ταὐτὸ εὑρόντες, ἐνόμισαν τὸν ἀριθμὸν δεδισσο-ημένον εἶναι· οὐκ ἦν δὲ δισσολογία, ἀλλὰ ἀριθμὸς σαφής· εἰς ὄνομα γὰρ πατρὸς ὁ παῖς λητο Ἰεχονίας τοῦ Ἰεχονίου. Ambros., Hieronym., Euthymius. Augustinus (Maldon., egg, Reischl) ist nicht anzureihen, denn er spricht (de cons. ev. 2, 4, 10) bloß davon, Jechonias zweimal zu zählen sei: Unus quippe in illis progenitoribus bis nume-ur, i. e. Jechonias.

[3] Daß 2 Chron. 36, 10 ausdrücklich ein Bruder Jechonjä erwähnt werde (Wichel-is S. 66), ist unrichtig. Sedekias heißt auch dort Vatersbruder.

[4] Op. imperf.: Joachim sublatus est de numero regum, et iuste: quia non pulus Dei constituerat eum in regnum, sicut erat consuetudo in regibus consti-endis, sed Pharao per potentatum.

zur Zeit, wird auch mit dem Namen eines Ereigniſſes verbunden (vgl. Paſſow I, 1035, Winer l. c. S. 352, Grimm Lex. p. 161), um daſſelbe als mit der erwähnten Zeitperiode gleichlaufend zu bezeichnen. Entſprechend der Bedeutung des Stammbaumes iſt die Zeitbeſtimmung nicht auf ἐγέννησε, ſondern auf die daraus hervorgehende Generation zu beziehen, welche in dieſe Zeitepoche fällt und faſt ganz in das Exil geführt wurde[1]. Zuerſt wurden im Jahre 606 eine Anzahl vornehmer Juden von Nebukadnezar weggeführt. Sieben Jahre ſpäter wurde Jechonias ſammt 10000 Bürgern nach Babylon transportirt (2 Kön. 24, 14 f.). Eine dritte Deportation erfolgte 588 nach der Zerſtörung Jeruſalems. Weil ſich Jechonias mit ſeiner Familie auf den Rath des Jeremias (38, 2) dem König von Babylon freiwillig ergeben hatte (2 Kön. 24, 12), ſo könnte hierin der mildere Ausdruck μετοικεσία (גּוֹלָה) ſeine Erklärung finden. Das klaſſiſche Wort dafür iſt μετοίκησις (μετοικισμός). Doch werden Esr. 2, 1 ἀποικία (גּוֹלָה) und αἰσχμαλωσία (שִׁבְיִי) verbunden (cf. 2 Kön. 24) und iſt μετοικεσία mehr die Ueberſiedelung (deportatio). Βαβυλῶνος ſteht in der Bedeutung εἰς Βαβυλῶνα, vgl. 4, 15; 10, 5; Winer l. c. § 30, 2 p. 176.

V. 12 ff. μετὰ τὴν μετ. nach der Umſiedelung, nicht während, wozu man durch die falſche Erklärung von μετοικεσία = Gefangenſchaft verleitet wurde. Allerdings iſt μεθ' ἡμέραν = bei Tage, μετὰ νύκτας = bei Nacht, aber es erklärt ſich aus der Vorſtellung: nach Tagesanbruch (post lucem), nach Anbruch der Nacht (Paſſow, Fritzſche l. c. p. 22 sq., Winer S. 377). Jechonias hatte keine Kinder, denn er wurde im 18. Jahre in die Gefangenſchaft geführt, ohne daß Kinder von ihm genannt werden, obwohl ſeine Mutter, Weiber und Verſchnittenen erwähnt werden (2 Kön. 24, 15). In der Gefangenſchaft brachte er 37 Jahre im Gefängniſſe zu (l. c. 25, 27), wo ihm nach orientaliſchen Gebräuchen kaum ein Verkehr mit ſeinen Frauen geſtattet war. Die Stelle Jerem. 22, 30 wird gleichfalls auf ſeinen kinderloſen Zuſtand gedeutet, wenn auch nicht zu läugnen iſt, daß dieſelbe auch von dem Ausſchluſſe ſeiner Nachkommen vom Throne Davids erklärt werden kann (Loch z. St., Meyer). Nun ſind aber 1 Chron. 3, 17 acht Söhne desſelben aufgeführt, von denen der zweite Salathiel heißt. Da aber dieſe ihrem Alter nach nicht in die letzte Lebensperiode des Jechonias paſſen, weil die Juden ſchon 26 Jahre nach der Befreiung desſelben unter Zorobabel aus dem Exil zurückkehrten[2], ſo nimmt Hug (I S. 236 ff.), dem Schegg (I S. 416 f.) in der Hauptſache folgt, an,

---

[1] Euthym.: Καὶ μὴν πρὸ τῆς εἰς Βαβυλῶνα μετοικεσίας τῶν Ἰουδαίων τούτους ὁ Ἰωσίας ἐγέννησε. Λοιπὸν οὖν τὸ Ἐπὶ τῆς μετοικεσίας ἀντὶ τοῦ, Πλησίον τοῦ καιροῦ τῆς μετοικεσίας. Ἐμνημόνευσε δὲ καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, διότι καὶ αὐτοὶ πάντες ἀμοιβαδὸν ἐβασίλευσαν, καὶ μετῳκίσθησαν καὶ οὗτοι ὑπὸ Ναβουχοδονόσορ, αἰχμάλωτοι εἰς Βαβυλῶνα.

[2] J. Grimm, Geſch. der Kindh. S. 205, geht auf dieſe Schwierigkeit nicht ein. Nachdem er die Befreiung des Jechonias aus dem Kerker berichtet hat, fährt er fort: „Daß ihm dann gerade in der Fremde ein Sohn geboren wird" u. ſ. w. Geht dieß, wie angenommen werden muß, auf die Zeit nach der Befreiung, und wird Zorobabel als Enkel des Jechonias feſtgehalten, ſo kann man nur mit Schegg ſagen: Wie ließe ſich dieſes denken? In die Zeit von 26 Jahren fallen zwei Generationen, und deren Frucht, Zorobabel, erſcheint als Führer der heimkehrenden Exulanten! Daß Grimm die Leviratsehe zur Ausgleichung mit Luc. 3, 27 in umgekehrter Weiſe annehmen muß (Leben Jeſu II S. 149 ff.), verſteht ſich von ſelbſt.

daß diese Kinder aus einer Leviratsehe stammten. Dadurch wird auch eine Uebereinstimmung mit Luc. 3, 27 f. hergestellt, da Neri aus der nathanischen Linie in die Pflichten und Rechte der salomonischen eintrat. Daraus sei Asir hervorgegangen, den Hug nicht als Eigenname, sondern gleich Gebundener, im Kerker Verwahrter erklärte (so auch Loch zu 1 Chron. 3, 17), später aber nach Herbst als Eigenname anerkannte, der von Matthäus mit Rücksicht auf die Tesseradekaden ausgelassen wurde. Die übrigen angeführten Söhne seien Kinder aus der zweiten und dritten Zeugung, woran der Plural בְּנֵי nicht hindere (S. 239 Anm. 1). Asir sei dem Jechonias vom Gegengeschlechte erzeugt worden. Asirs Sohn sei Salathiel und Melchiram und Phadaja u. s. w. Schegg ändert dieß mit Rücksicht auf בְּנֵי dahin, daß er Salathiel als Sohn Asirs, die andern aber als Brüder desselben erklärt, was unnöthig ist, weil das בְּנוֹ doch auf eine weitere Generation führt (Fritzsche, Keil u. a.). Keil weicht insofern davon ab, als er Asir neben Sidkia [1], welcher kinderlos starb, als wirklichen Sohn des Jechonias erklärt, dessen einzige Tochter als Erbtochter den Neri aus der nathanischen Linie ehelichte. Aus dieser Ehe entsprossten Schealthiel, Malchiram u. s. w. Schealthiel trat aber als der älteste Sohn in den Erbbesitz seines mütterlichen Großvaters ein und galt nun gesetzlich als dessen legitimer Sohn. Dagegen stimmt er wieder in Betreff des Zorobabel mit den andern überein. Dieser ist nicht der Sohn des Salathiel, sondern des Phadaja aus einer Leviratsehe und wird daher dem Salathiel auch sonst beigelegt (Esra 3, 2; 5, 2. Hagg. 1, 1. 12. 14; 2, 3). Die wahrscheinlichste Erklärung bleibt aber doch die von Hug, später gegebene, wonach in Asir die beiden durch Jechonias und Neri repräsentirten Stammtafeln Davids (Salomon-Nathan) sich vereinigen und darum den Sohn desselben, Salathiel, gemeinsam haben, aber als Sohn des Jechonias-Neri anführen, wie den Sohn des Phadaja, Zorobabel, als gesetzlichen Sohn seines Bruders Salathiel. — V. 13. Von Zorobabel an, dessen Sohn Abiud in der Chronik nicht erwähnt wird, finden sich für die Genealogie des Matthäus im Alten Testamente keine Parallelen mehr. Das davidische Geschlecht war mit der babylonischen Gefangenschaft in die Niedrigkeit herabgestiegen. Später widmete man aber namentlich von Seiten der Priester der Wiederherstellung und Unterhaltung der Stammtafeln große Sorgfalt (Jos. cont. Ap. 1, 7). Darum standen dem Evangelisten besonders über das davidische Geschlechtsregister sicher genaue Verzeichnisse zu Gebot, vielleicht Urkunden, welche im Tempelarchiv aufbewahrt wurden. Wie er aber in dem aus der heiligen Schrift Geschöpften durch Zusätze und Auslassungen seine selbständige Composition zu erkennen gibt, so ist auch nicht anzunehmen, daß er die vorgefundenen Urkunden unverändert aufgenommen hat. — V. 16. Lucas nennt 3, 24 Joseph einen Sohn Eli's. Von den zur Ausgleichung dieser Differenz gemachten Versuchen dürfte der beste immer noch der des Julius Africanus [2] sein, der genaue Nachforschungen darüber angestellt hatte und die Stamm-

[1] Nach 1 Chron. 3, 16., wo Sedekias als Sohn des Jechonias genannt zu sein scheint, was aber nach 2 Kön. 24, 6. 17 nicht der Fall ist.

[2] Bei Euseb. 1, 7. Vgl. Fr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, kritisch untersucht und hergestellt. Halle 1877.

bäume auf die Nachrichten der Verwandten Jeſu zurückführt[1]. Er ſagt, daß Matthäus den wirklichen Vater des Joſeph nenne, Lucas aber den geſetzlichen. Jakobus und Heli waren zwei Brüder von mütterlicher Seite (ὁμομήτριοι). Heli ſtarb ohne Kinder, Jakobus erweckte ihm Samen in Joſeph, der alſo von Natur Sohn Jakobs, nach dem Geſetze Sohn Heli's iſt[2] (Auguſt. de cons. evv. 2, 3, 5. Beda, Theophylakt, Thomas u. a.). Ambroſius (in Luc. 3, 15) kehrt das Verhältniß um, indem er den Heli dem verſtorbenen Jacob Samen erwecken läßt, ſo daß Joſeph ein geſetzlicher Sohn des Jacob wäre. Verſchiedene Exegeten wollten dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen, daß ſie den Stammbaum des Lucas für den Maria's erklärten (Epiphan., Luther, Olshauſen, Ebrard, Lange, Arnoldi, Bisping, Riggenbach, Godet, Wieſeler, Weiß, Keil u. a.). Allein dieſe Annahme hat ſchon den einen und entſcheidenden Grund gegen ſich, daß es im Alterthum keine Geſchlechtsregiſter von Frauen gab (Ambroſ. l. c. 3, 3, Maldonat, Wetſtein, Schegg 1, 40 u. a.). Wieſeler, (Beiträge S. 138 ff.) macht gegen die beiden Einwände: 1., daß die Juden das Geſchlecht der Mutter nicht als Geſchlecht gelten laſſen, und 2., daß Lucas die Beziehung des Stammbaumes auf Maria nirgends andeute, geltend, daß auch im Stammbaum des Matthäus Frauen genannt ſeien und Joſephus Vit. 1, um die Nobilität ſeines Geſchlechtes zu erweiſen, neben dem Stamm ſeines Vaters auch den ſeiner Mutter erwähne. Aber die Erwähnung der Frauen bei Matthäus iſt eine beiläufige aus einem beſonderen Grunde und hat keinen Einfluß auf die Genealogie als ſolche, und Joſephus referirt in ſeiner bekannten Eitelkeit allerdings auch den mütterlichen Stammbaum, aber doch nicht allein, ſondern neben dem väterlichen. Hätte Lucas den ſeinen etwa in gleicher Weiſe neben den des Matthäus ſtellen wollen, ſo hätte er es doch irgendwie andeuten müſſen. Auch bei den Klaſſikern findet ſich der väterliche Stammbaum (Herodot 7, 204; 8, 131 u. a.) in gleicher Anreihung der Genetive, ſo daß wir auch bei Lucas, trotz der Beſtimmung ſeines Evangeliums für Heidenchriſten, dieſen vorausſetzen müſſen[3]. Nur der einzige Grund, daß dieſes nicht der wirkliche Stammbaum war, könnte dagegen an-

---

[1] Herodes habe aus Scham über ſeine niedere Herkunft die öffentlichen Geſchlechtsregiſter verbrennen laſſen. Ὀλίγοι δὲ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφάς, ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων, ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται, σωζομένης τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι, διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν, ἀπό τε Ναζαρὰν καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐφοιτήσαντες, καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν, ἔκ τε τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν εἰς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι (l. c. 14). Spitta ſpendet zwar dem Africanus wegen ſeines kritiſchen Blickes alles Lob, verſucht aber mit Hilfe der neu aufgefundenen Fragmente (von Routh und Mai) eine kühne Reconſtruction des Briefes, der zufolge Africanus nicht, wie Euſebius ſagt, einen Bericht der Verwandten Jeſu gegeben habe, wo er das Problem löst, ſondern lediglich eine Erklärung des evangeliſchen Berichtes (S. 68. 73).

[2] Spitta ſetzt vor dieſe Stelle ein Fragment aus dem Codex Palatinus: ἡ κατὰ φύσιν γένεσίς ἐστι Ματθαίου, ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἐστὶ ἡ τοῦ Λουκᾶ (S. 122).

[3] Thomas Comm. ad l: Dicendum quod non est consuetum apud Hebraeos, nec etiam gentiles genealogiam texere per mulieres. Auf andere Schwierigkeiten hatten ſchon die Väter hingewieſen: Quam deforme autem, si relicta viri origine origo feminae quaereretur, ut videretur patrem non habuisse, ille totius mundi populis praedicandus (Ambroſ. l. c.).

geführt werden. Aber ὡς ἐνομίζετο (3, 23) hat dieſe Bedeutung nicht, ſondern erklärt bloß, daß Joſeph nicht, wie er dafür gehalten wurde, der wirkliche Vater war, wird aber dadurch zu einem Beweis für den Stammbaum Joſephs [1]. Wollte man ὢν zu τοῦ Ἡλεί ziehen und υἱὸς — Ἰωσήφ als Zwiſchenſatz nehmen, ſo würde man bei τοῦ Ἡλεί das Verhältniß des Großvaters, bei den folgenden Genetiven das des Vaters ſtatuiren müſſen, was in derſelben Reihe nicht angeht [2]. Die alten Exegeten dachten an eine ſolche Erklärung gar nicht, obwohl ihnen (Ignatius, Juſtin, Tertullian, Euſebius u. ſ. w.) die davidiſche Abſtammung Maria's feſtſtand. Es iſt zwar richtig, daß ſchon bei Ignatius (Eph. 18, 2. Trall. 9, 1. Sm. 1, 1) die Herkunft Chriſti aus dem Stamme Davids und die Geburt aus Maria neben einander berichtet werden und 1 Clem. 32 f. Maria als Levitin allenfalls bezeichnet ſein könnte (Hilgenfeld, Spitta u. a.), allein für letzteres ſind die Zeugniſſe der Väter zu ſpärlich und Spitta ſelbſt kann nur eine einzige deutliche Stelle aus dem carmen de genealogia Christi des Gregor Naz. anführen (S. 46), erſteres aber iſt nur ein Beweis dafür, daß dem Verfaſſer Maria für ein Glied der davidiſchen Familie galt. Die Abſtammung Jeſu von David iſt auch ſonſt ſo entſchieden bibliſch feſtgeſtellt, daß ſie keinem Zweifel unterliegen kann (Matth. 1, 20; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30; 21, 9. 15. Luc. 1, 27. 32. 69; 2, 4; 18, 38. Apg. 2, 30; 13, 33. Marc. 10, 47. 48; 12, 35. Apok. 5, 5; 21, 16), und die pauliniſchen Stellen lauten ſo beſtimmt (Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8), daß auch für Maria die Zugehörigkeit zum Hauſe Davids angenommen werden muß. Darauf berufen ſich auch die Exegeten ſeit alter Zeit, um die ſchon von Celſus, Julianus u. a. wegen des vermeintlichen Widerſpruchs zwiſchen den Stammbäumen Joſephs und der jungfräulichen Geburt erhobenen Vorwürfe zurückzuweiſen. „Omnes veteres theologi uno ore respondent, Mariam Christi matrem eiusdem fuisse tribus atque familiae“ (Maldonat). Neu iſt aber, daß Matthäus Joſeph als Schwiegerſohn, Maria aber als die leibliche Tochter Jakobs verzeichnet habe (Wichelhaus).

Haben alſo beide Evangeliſten den Stammbaum Joſephs, ſo ſind die gemeinſamen Glieder in verſchiedenem Zuſammenhang in der angedeuteten Weiſe aus dem Inſtitut der Leviratsehe zu erklären. Nimmt man dabei noch Rückſicht auf die eigenthümliche freie Methode, welche die Juden in den Genealogien befolgten, und die gleichmäßige Behandlung der Cognaten und Agnaten, ſo kann es nicht auffallen, daß für denſelben Mann zwei Genealogien gegeben werden. Matthäus ging dem Zwecke ſeines Evangeliums gemäß vorzugsweiſe darauf aus, die davidiſche Abſtammung vom jüdiſch-theokratiſchen Geſichtspunkt aus nachzuweiſen, während Lucas für heidenchriſtliche Leſer, die er mit der

[1] Entſcheidend wäre dieſer Beweis, wenn J. Grimms Erklärung richtig wäre: „Er war Sohn Joſephs, ſo wie man allgemein ihn dafür hielt“ (L. J. II S. 161); aber dieſelbe hat die alten und neuen Exegeten gegen ſich und legt dem Lucas einen ſchwer verſtändlichen Gedanken unter. Schon Ambroſius ſagt (l. c. 3, 2): Bene enim putabatur, quia natura non erat. Epiphan. 51, 10. Euthym.: ὡς ἐδόκει τοῖς Ἰουδαίοις· ὡς γὰρ ἡ ἀλήθεια εἶχεν, οὐκ ἦν υἱὸς αὐτοῦ. Aehnliche klaſſiſche Stellen vgl. bei Wetſtein, Meyer u. a.

[2] Ueber die weiteren Schwierigkeiten, welche aus dieſer Annahme hervorgehen würden, vgl. Schegg, Evang. des L. I, 189.

Barmherzigkeit Gottes und der Verſöhnung in Chriſto bekannt machen wollte, die prieſterliche Linie berückſichtigte[1]. Ein königlicher Stammbaum hätte in den Augen römiſcher Leſer verdächtig werden können, wie wir aus der bekannten Erzählung des Hegeſipp über die Berufung der Verwandten Jeſu vor Domitian nach Rom erfahren (Euſ. 3, 20). Lucas führt auch das Geſchlechtsregiſter bis auf Adam oder Gott zurück, um ſeinen univerſellen Standpunkt anzudeuten. Ἐξ ἧς bezeichnet ſchon durch den auffallenden Conſtructionswechſel die jungfräuliche Geburt des Herrn. Das vorangehende ἄνδρα iſt zwar mit Mann, Gemahl zu überſetzen[2], aber es folgt daraus nicht, daß die Ehe vollzogen worden iſt. Paulus drückt Gal. 4, 4 denſelben Gedanken aus: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Der Name Μαρία iſt gleich dem hebräiſchen מִרְיָם, das von der Wurzel מָרַר abzuleiten iſt und deßhalb den Begriff der Bitterkeit (מָרִירוּת Geſenius) und der Widerſpenſtigkeit (מָרַר Delitzſch, Grimm Lex.) in ſich ſchließt. Beide ſind im Namen vereinigt und finden ſich ſchon bei der erſten Trägerin deſſelben, bei Mirjam, der Schweſter des Moſes. Es iſt aber nicht amara (Fürſt) oder contumax, ſondern amaritudo und contumacia eorum zu überſetzen[3], obwohl zugegeben werden muß, daß âm auch Adjectivendung ſein kann (Ewald, Schegg). Die älteren Erklärer leiteten den Namen von dem chaldäiſchen מָרָא = Herr ab und erklärten ihn = die Herrliche, Prächtige. Dieſe Ableitung hat aber nur den Zweck, eine entſprechende Bedeutung für die ſeligſte Jungfrau zu erhalten. Aber auch die andern können nur durch Zuhilfenahme weitgehender Allegoriſirung der Stellung derſelben accommodirt werden. Ὁ λεγόμενος Χριστός, der genannt wird Chriſtus. Damit kann kein Gegenſatz zu der wirklichen Meſſianität Jeſu ausgeſprochen ſein, da die ganze Genealogie dieſem Ziele zuſtrebt; λέγεσθαι wird allerdings nicht in der Bedeutung von εἶναι gebraucht, aber bildet doch keinen Gegenſatz. Wenn Ignatius Rom. 3, 2 λέγεσθαι Χριστιανόν und εὑρίσκεσθαι einander gegenüberſtellt, ſo bezeichnet das erſtere gleichfalls einen Chriſten, dem nur das rechte chriſtliche Leben fehlt.

---

[1] Ambroſ. (l. c. 3, 18): Quod vero per Salomonem Matthaeus generationem derivandum putavit, Lucas vero per Nathan: alter regalem, alter sacerdotalem Christi familiam videtur ostendere. Spätere vertauſchen regalis mit carnalis und nehmen bei Matthäus die wirkliche, bei Lucas die geſetzliche Linie an. Thomas: Matthaeus enim generationem Christi carnalem susceperat describendam ... Lucas autem qui maxime commendare intendit in Christo sacerdotalem dignitatem per quam fuit peccatorum expiatio recte per Nathan ad David ascendit, qui fuit vir sanctus. Mit beſonderem Nachdruck tritt Grimm für die königliche und prieſterliche Linie ein (L. J. I, 186 ff. II, 189 ff.).

[2] Chryſoſt., Hieron., Beda, Theophyl., Calmet u. a. nehmen hier ἀνήρ = sponsus nach der allgemeinen Gewohnheit der hl. Schrift, die Verlobten als Eheleute zu betrachten (Deuter. 22, 23 f.). Der Zuſammenhang mit der Genealogie empfiehlt aber die Erklärung = maritus, obwohl V. 19 der sponsus darunter zu verſtehen iſt. Am einfachſten erklärt man dieſe Anticipation vom Zeitpunkt der Geburt aus, da Matthäus im Folgenden näheren Aufſchluß über den ganzen Hergang gibt, ὅτι δι' ἐκείνην καὶ τοῦτον ἐγενεαλόγησεν (Chryſ.).

[3] Ueber die philol. Ableitung vgl. Delitzſch, Zeitſchr. für luth. Theol. 1877 S. 2, über die ſymboliſche Bedeutung deſſelben J. Grimm, Der Name Maria, Excurs zu S. 131 der Kindheitsgeſch. S. 415—432, der ſie aus der Stellung der Schweſter des Moſes, aus der Vergleichung mit Anna, der Mutter Samuels, und der Braut des hohen Liedes zu eruiren ſucht.

: Fortſetzung: ἐὰν γὰρ εὑρεθῶ, καὶ λέγεσθαι δύναμαι ſpricht vielmehr dafür, ; λέγεσθαι auch von einem Beinamen gebraucht werden kann, welcher das ſen des Trägers ausdrückt. Bei καλεῖσθαι tritt dieß ſchon im Neuen Teſta- nt viel ſchärfer hervor, obwohl ſich auch hier Winer (S. 571 f.) gegen die eichſetzung mit εἶναι erklärt. Nach 27, 17; Marc. 5, 7 u. a. führt ὁ λεγό- ος einfach einen Namen ein, ohne irgend einen Nebenbegriff.

V. 17. Matthäus hat die ganze Genealogie in drei Theile getheilt, deren r 14 Generationen umfaßt. Doch wird bei der letzten Reihe die Zahl bloß dadurch erreicht, daß man entweder Maria in dieſelbe aufnimmt, wo- en Theophylakt mit Recht an den Ausſchluß der Frauen aus den Ge- echtsregiſtern erinnert, oder mit beſſerem Grund Jechonias zweimal zählt, n er gehört mit ſeinen Oheimen noch der Periode vor der babyloniſchen fangenſchaft an, eröffnet aber zugleich die 3. Reihe, da er in der Gefangen- ſchaft lebte[1]. Man hat, um die volle Zahl zu erhalten, auch David doppelt, nlich am Ende der 1. und am Anfang der 2. Reihe gezählt, aber da er ht am Wendepunkte der Geſchichte genannt iſt, ſo hat dieſe Zählungsweiſe as Gezwungenes. Jeſus iſt jedenfalls mitzuzählen, da dies ἕως τοῦ στοῦ verlangt, obwohl Matthäus zwiſchen Joſeph und Jeſus kein genea- iſches Verhältniß zuläßt. Die Hauptbedeutung der Dreitheilung liegt darin, ß dieſelbe die drei charakteriſtiſchen politiſchen Zuſtände des iſraelitiſchen lkes repräſentirt, die Zeit der Patriarchen, der Könige und Prieſter[2] oder Periode der Theokratie, der Monarchie und Hierarchie. Von Abraham David iſt die Glanzperiode des theokratiſchen Volkes. Mit Salomon be-

---

[1] Auguſtin. (de cons. evv. 2, 4, 10): Unus quippe in illis progenitoribus bis meratur, i. e. Jechonias, a quo facta est quaedam in extraneas gentes deflexio, ando in Babyloniam transmigratum est. Ubi autem ordo a rectitudine flectitur, ne ut eat in diversum, tamquam angulum facit; illud quod in angulo est, bis meratur, in fine scilicet prioris ordinis et in capite ipsius deflexionis. Meyer, egg, Wieſeler, Riggenbach, Keil, Grimm. Im Grunde iſt damit derſelbe Gedanke geſprochen, den ſchon Chryſoſt. zum Ausdruck bringt, indem er die Gefangenſchaft als Generation zählt: ἐμοὶ γὰρ ἐνταῦθα δοκεῖ καὶ τὸν χρόνον τῆς αἰχμαλωσίας ἐν τάξει ξας τιθέναι· καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν πανταχόθεν συνάπτων ἡμῖν αὐτόν. Ihm folgt wie öhnlich Euthym. und etwas vorſichtiger Theophyl., der ſich „nur ungeſchickt“ (Meyer) drückt. Auch Weiß (S. 80) entſcheidet ſich dafür, und obwohl er die Verdopplung Jechonias perhorreſcirt, ſo hat er doch die Vermittlung gezeigt. Mit ſeinen Oheimen λφοί) repräſentirt Jechonias die Zeit vor dem Exil, mit ſeiner eigenen (Levirats-) neration die Zeit des Exils. Ganz willkürlich zählt Arnoldi David und Joſias doppelt) ſchließt Jeſus aus, denn die Berufung auf ἀπό . . . ἕως V. 17 verbietet eine Ver- plung des Joſias und Uebergehung Jeſu.

[2] Chryſoſt., Ambroſ., Op. imperf., Thomas u. a. Chryſoſtomus zieht den wenig reichelhaften Schluß (4, 1): Ἀλλὰ καὶ ἀριστοκρατούμενοι, καὶ βασιλευόμενοι, καὶ ὀλι- χούμενοι, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἦσαν κακοῖς· καὶ οὔτε δημαγωγῶν, οὔτε ἱερέων, οὔτε βασιλέων τῶν διεπόντων, ἔσχον τι πλέον εἰς ἀρετῆς λόγον. Der Verf. des Op. imp. faßt die drei Pe- oden in Chriſtus ſchön zuſammen: Post Christum enim iam non sub iudicibus multis, sub regibus multis, nec sub pontificibus multis fuerunt: sed omnes generationes b uno Christo et iudice et rege et pontifice factae sunt: quia trium illorum sta- um solus habuit dignitatem. Unde quoniam et iudices et reges et pontifices tres risti dignitates praefigurabant, semper principia eorum in figura fuerunt Christi. eſe drei Perioden haben die Exegeten überhaupt im N. T. gern angedeutet gefunden. gl. Euthymius zu Luc. 13, 6 ff.

ginnt schon der Zerfall, welcher durch die Trennung in 2 Reiche beschleunigt wird und für das Reich Juda in der babylonischen Gefangenschaft die tiefste Stufe erreicht hat. Nach dem Exil gewinnt das Volk nur vorübergehend eine politische Bedeutung, hält aber streng am Monotheismus und dem Gesetz fest und bereitet die Ankunft des Davidischen Königs, des Messias, vor. Die Zahl 14 kann nur eine symbolische Bedeutung haben, da sie absichtlich hergestellt worden ist. Eine solche erhält man aber nur, wenn man sie in 2 mal 7 zerlegt, obwohl diese Zerlegung im Text nicht angedeutet ist. Die Zahl 7 war bei den Juden eine heilige Zahl und kehrt im Matthäusevangelium öfter wieder. Sie hängt zusammen mit der Schöpfungswoche und soll aus 3 als dem Symbol der Gottheit und 4 als dem Symbol der Welt zusammengesetzt sein. Es ist aber fruchtlos sich in dieses mystische Gebiet jüdischer Zahlensymbolik einzulassen (vgl. Schäfer die religiösen Alterthümer der Bibel 1878 S. 23 ff. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft 1877. I S. 98 ff. 204 u. a. Wünsche S. 5 f. glaubt, daß diese Zahlen bloß einem mnemonischen Zweck dienen), das von den Vätern und mittelalterlichen Theologen fleißig gepflegt wurde (Orig. Hier. Op. imp. Beda, Remigius u. a.). Πᾶσαι kann nicht so verstanden werden, als ob der Evangelist wirklich alle Geschlechter aufgezählt zu haben glaubte, denn das A. T. war ihm zu gut bekannt, als daß man ihm diesen Irrthum zutrauen dürfte. Er hat vielmehr alle die aufgezählt, welche ihm von Bedeutung zu sein schienen oder die zu verschweigen ihn aus der theokratischen Anschauung entsprungene Bedenken nicht veranlaßt hatten. Dieselben ordnen sich nach dem Gesagten folgendermaßen: 1. Abraham, Isaak, Jakob, Judas, Phares, Esrom, Aram, Aminadab, Naasson, Salmon, Booz, Obed, Jessai, David. 2. Salomon, Roboam, Abia, Asa, Josaphat, Joram, Ozias, Joatham, Achaz, Ezechias, Manasse, Amon, Josias, Jechonias. 3. Jechonias, Salathiel, Zorobabel, Abiud, Eliakim, Azor, Sadok, Achim, Eliud, Eleazar, Matthan, Jakob, Joseph, Jesus.

§ 9.

Die Rechtfertigung der Genealogie.

1, 18—25.

Dieser Abschnitt wird gewöhnlich als Geschichte der Geburt bezeichnet[1], allein wir haben bei V. 1 gesehen, daß schon bei einzelnen Vätern eine andere Ansicht darüber ausgesprochen ist. Daß Matthäus eine solche Geschichte nicht geben will, geht schon daraus hervor, daß er die aus Lucas bekannten näheren Umstände übergeht und von der Geburt gar nichts erzählt. Er beschränkt sich auf die Wiedergabe derjenigen Thatsachen, welche den Nachweis liefern, daß er mit Recht die Genealogie des Joseph gegeben habe, obwohl das Kind vom heiligen Geist erzeugt worden ist. Denn Joseph war von Gott

[1] Grimm überschreibt ihn: Die Vermählung der Jungfrau (L. J. I S. 217), was der Wahrheit näher kommt. R. Simon (sous le nom de Romainville, Difficultés proposées au R. P. Bouhours p. 80, cf. Lutteroth I p. 33 not. 4): Matthieu n'y enseigne pas comment Jésus-Christ naquit, mais comment il fut conçu.

lbſt zum Pflegvater des Kindes auserkoren, mit Maria rechtmäßig verlobt
ıd galt alſo vor Gott und den Menſchen für den geſetzlichen Vater. Der
bſchnitt ſteht alſo mit dem Vorhergehenden in engem Zuſammenhang, führt
ıer doch nicht nur durch die nähere Erklärung, ſondern auch durch die Auf-
ıhme der Weiſſagung am Schluſſe darüber hinaus.

V. 18. Τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ iſt mit Bezug auf V. 16 nachdrücklich vor-
ıgeſtellt, weil jetzt der dort ausgeſprochene Gedanke der übernatürlichen
eugung Jeſu näher ausgeführt wird. Jeſu Chriſti Urſprung (Geburt) war
ılgendermaßen oder: mit dem Urſprung Jeſu verhielt es ſich ſo. Wenn
ἴνεσις (Lach. und Tiſch. nach ℵ B C Δ u. a. gegen γέννησις E K L M
L. Recepta) zurückweist, ſo deutet οὕτως auf die folgende Erklärung der-
lben hin. Beda: Superius iam nominatis progenitoribus, si istam
ɔntentiam ad priora vis addere, si vero ad sequentia, demonstrat quod
ıto modo incipiebat fieri. Ebenſo Thomas: Consequenter describit
eneration is modum. Μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ = als ſeine Mutter
erlobt war. Die Verlobte blieb bis zur Heimholung durch den Bräutigam
n elterlichen Haus (Kirchen-Lex. von W. und W. 3, 412. Saalſchütz,
Moſaiſches Recht 1846—48 p. 728 ff. Keil, Archäologie 2. Auflage 1875
; 109). Einzelne Väter (Ambroſius, Op. imp. u. a.) und namentlich
pätere Exegeten (Theophyl., Maldon. u. a.) nehmen an, daß die Verehlichung
chon vollzogen war, weil ſie dies zur Wahrung der jungfräulichen Ehre und
ur Täuſchung des Teufels für nothwendig halten. Allein es beruht dieſe
ſprachlich unrichtige Erklärung auf einer Unkenntniß über das Verhältniß
der Verlobten bei den Juden. Den richtigen Geſichtspunkt haben aber auch
bereits die meiſten Väter hervorgehoben, indem ſie Maria als Verlobte em-
pfangen laſſen (Juſt., Orig., Hil., Hier., Cyrill. Jer., Epiphanius, Baſilius,
Beda). Wenn andere damit die Annahme verbinden, daß die Verlobten oft
im Hauſe ihrer Bräutigame wohnten (Juſt., Chryſoſt., auch Op. imp. und
Theophyl., Euthym.), um das innige Verhältniß zwiſchen den Verlobten zu er-
klären, ſo kann ſich Chryſoſtomus dafür nur auf ein Beiſpiel der heiligen
Geſchichte berufen, das zudem nicht paßt, da nach Gen. 19, 12—14 die
Schwiegerſöhne Lots nicht im Hauſe Lots wohnten. Die Heimführung der
Braut galt vielmehr als die Vermählung (Deuter. 20, 7). Uebrigens hat
Calmet Recht, wenn er auf den Begriff des Verlöbniſſes hinweist, welches
den Verlobten die Rechte und Pflichten von Ehegatten auferlegte. Der
Genet. absol., obwohl das Subject des Hauptſatzes (im Nominativ) das
nämliche iſt, erklärt ſich daraus, daß der Schriftſteller eine andere Ausführung
des Satzes im Sinne hatte (Winer § 30, 11, Anm. S. 195). Schegg
(I, 420) erklärt ihn einfach aus dem im Hebräiſchen ſo oft voranſtehenden
Nominalſatze. Die Beiſpiele der LXX Exod. 4, 21; 5, 20; 14, 18 be-
weiſen aber, daß dieſelben den Infinitiv mit ב und dem Suffix ſo überſetzten.
Nur Gen. 44, 4 ſteht das Verbum fin. Auch bei den Griechen kommt er
öfters vor (Vgl. außer den bei Winer citirten Stellen Xen. Cyr. 1, 4, 20;
6, 1, 37. Bäumlein, Gr. Gramm. 2. Auflage § 628 Anm. 1). Die Rec.
lieſt nach μνηστευθείσης γάρ, das aber durch Λ Δ al. doch zu wenig be-
glaubigt iſt, aber von Arnoldi, Wichelhaus u. a. noch feſtgehalten wird.
Schon Maldonat ſagt: noster interpres non legit γάρ causalem particulam,

nec ego legendum arbitror, quod versum non iuvet, sed impediat. Freilich dürfte es nicht cauſal, ſondern explicativ erklärt werden. Πρὶν ἤ mit dem Inf. ſtatt des einfachen πρὶν iſt joniſch (Herod. 1, 165; 2, 2; 4, 167), findet ſich aber mitunter auch im attiſchen Dialekt. Πρίν mit dem Inf., und zwar gewöhnlich dem Inf. des Aor. deutet an, daß die Handlung entweder gar nicht eintritt oder ihr Eintreten nur Nebenſache iſt, ſo daß dieſelbe weder als Factum behauptet, noch als eintretend vorausgeſetzt werden ſoll (Bäumlein § 616, 4.)[1]. Es kann alſo daraus nicht geſchloſſen werden, daß Matthäus ein ſpäteres συνελθεῖν vorausſetze. Dieß beweist ſchon Hieronymus dem Helvidius durch die applicatio ad hominem: wenn er ſage, Helvidius habe vor dem Tode keine Buße gethan, ſo folge daraus nicht, daß er nach dem Tode Buße thun werde „quia in inferno quis confitebitur tibi?“ (Pſ. 6, 6), Andere nehmen συνελθεῖν als eine vollendete Thatſache „ehe ſie zuſammengekommen ſind“, erklären aber συνέρχεσθαι als Zuſammenkommen in dasſelbe Haus, nicht als eheliche Beiwohnung. Dafür ſpricht die erwähnte Gewohnheit, daß Verlobte nicht in demſelben Hauſe wohnten und μὴ φοβηθῇς κτλ. V. 20 und παρέλαβεν κτλ. V. 24. Sprachlich ſind beide Erklärungen richtig. Die meiſten Väter entſcheiden ſich für die erſte, was bei denen, welche ein Zuſammenwohnen der Verlobten angenommen haben, ſich von ſelbſt ergab, (Chryſoſt., Op. imp., Euth., Theophyl.), aber auch bei andern ſich findet (Hieron., Ambroſ.) und viele Kämpfe mit den Häretikern hervorrief (Orig. Hom. VII in Luc. Tertull. de monog. c. 8. de car. Chr. c. 7. Hieron. contr. Helvid. c. 2 al.); Maldonat pflichtet ihr bei. Die andere Erklärung vertritt im Alterthum nur Hilarius[2]. Ihm ſchloß ſich Remigius an[3] und dieſe Erklärung wird mit Recht von den Neueren (Schegg, Bisping, Arnoldi, Meyer, J. Grimm, Weiß, Keil, Wünſche u. a.) mit Rückſicht auf V. 20 und 24 feſtgehalten. Es liegt ja durchaus nicht in der Abſicht des Evangeliſten, die eheliche Beiwohnung auch nur zu erwähnen. Εὑρέθη = ἐφάνη (Euthym.), aber nicht = ἦν, denn es drückt nicht bloß das Vorhandenſein, ſondern das Bekanntſ-, Offenbarwerden des vorhandenen Zuſtandes aus (Winer § 65, 8 S. 572. Grimm s. v.). Es hat die Nebenbedeutung des Unerwarteten und Auffallenden[4]. ἐκ πνεύματος ἁγίου iſt nicht das Reſultat der in εὑρέθη ausgeſprochenen Erfahrung (Op. imp. Grimm L. J. I S. 219

[1] So z. B. Hom. Od. 18, 402: ἄλλοθ' ἁλέσθαι, πρὶν ἐλθεῖν. Thuk. 2, 12: ἀποπέμπουσιν οὖν αὐτὸν πρὶν ἀκοῦσαι. Winer § 44, 6 S. 310 drückt ſich zu allgemein aus: es werde auch von Ereigniſſen der Vergangenheit in Verbindung mit Präteritis gebraucht. Ebenſo W. Grimm, Lex.

[2] Quia desponsata esset in coniugem recipitur. Cognoscitur itaque post partum, i. e. transit in coniugis nomen. Cognoscitur enim, non admiscetur. Wobei V. 18, 20 und 24 vereinigt ſind.

[3] Vel hoc verbum conveniendi non ipsum concubitum, sed tempus significat nuptiarum, i. e., quando ea quae fuerat sponsa, incipit esse uxor. Est nempe sensus: Antequam convenirent, i. e., antequam rite solennia nuptiarum celebrarent. Cat. aur. und zuſtimmend im Comm.

[4] Chryſoſt.: ὅπερ ἐπὶ τῶν παραδόξων καὶ παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἐκβαινόντων, καὶ οὐ προσδοκωμένων λέγεσθαι εἰωθε (4, 3). Hier.: Non ab alio inventa est nisi a Joseph, qui pene licentia maritali futurae uxoris omnia noverat.

Wichel.), ſondern wie das Folgende zeigt, die geſchichtliche Erklärung des ἐν γαστρὶ ἔχουσα (הָרָה Gen. 16, 4. 11.) von der Hand des Evangeliſten[1]. Er greift damit etwas vor, aber wie er in der Genealogie bei der Erwähnung Jeſu durch die Wahl des Ausdrucks jeden Verdacht abwenden wollte, ſo will er auch hier die Ehre Marias gegen jeden Verdacht ſicher ſtellen. Eine ſolche Anticipation konnte aber den Leſern des Evangeliums um ſo weniger auffallen, als ihnen die Thatſache nicht unbekannt war. ἐκ bezeichnet den heiligen Geiſt als Urheber der menſchlichen Natur und ſchließt jede männliche Mitwirkung aus (Joh. 1, 13), wie eine ſolche bei der Empfängniß des Täufers und in ähnlichen Fällen des A. T. ſtatt fand. Es iſt = מֵרוּחַ (Delitzſch Zeitſch. für luth. Theol. 1876 S. 401) nicht = לְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ (Geiger, Zeitſch. f. d. Jud. 1868 S. 283 f.). Dieſes Werk wird vorzüglich dem heiligen Geiſt zugeſchrieben, weil er als die Leben erweckende Perſon der Dreifaltigkeit gilt (Gen. 1, 2; 2, 7). Er iſt der Begründer der menſchlichen Natur Jeſu unter Mitwirkung der ſeligſten Jungfrau, wie er im Heilsplan das Prinzip des höheren, religiösſittlichen Lebens iſt[2]. Das Wie entzieht ſich natürlich jeder menſchlichen Erkenntniß[3] und die einfach naive Weiſe, in welcher der Evangeliſt das große Myſterium erzählt, iſt ein Proteſt gegen jede legendenhafte Ausdeutung ſeines Berichts. Dadurch unterſcheidet er ſich von den heidniſchen Mythen ähnlicher Art (Buddha, Zoroaſter u. ſ. w.). Daß aber ſelbſt dieſen Verirrungen ein Korn von Wahrheit zu Grunde lag, zeigt der Apoſtel Paulus, indem er auf dem Areopag zu Athen ſeine Rede an den Altar für den unbekannten Gott anknüpft (Apg. 17, 23) und das Wort des Dichters citirt: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (V. 28).

V. 19. ἀνήρ kann proleptiſch oder vom Standpunkt des Schriftſtellers aus geſagt ſein. Deuter. 22, 24 wird die Verlobte הַנַּעֲרָה und אֵשֶׁת רֵעֵהוּ genannt, ſo daß auch der Verlobte ebenſo ἀνήρ heißen konnte, ob nun das Verlöbniß rechtlich bindend war und nur durch die Scheidung gelöst werden konnte (Schegg, Arnoldi, Bisping, Weiß, Wichelhaus u. a.) oder nicht (Keil u. a.). δίκαιος = צַדִּיק rechtbeſchaffen, wer ſo iſt, wie er ſein ſoll (Meyer, Schegg, Grimm, Keil u. a.). Zwar wird dem צַדִּיק Güte und Freigebigkeit, Wahrheitsliebe, Weisheit u. ſ. w. beigelegt, aber dadurch wird

---

[1] Chryſoſt. (4, 3): εἰπὼν ὅτι ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ συνουσίας χωρίς, καὶ ἑτέρωθεν κατασκευάζει τὸν λόγον (V. 19). Theophyl., Gloſſe in der Cat. aur.: Est ex Spiritu sancto, evangelista ex sua parte adduxit, ut cum diceretur, habere in utero: omnis mala removetur suspicio a mentibus audientium. Maldon. Janſen.

[2] Auguſtin. in enchir. c. 38: Profecto autem iste modus, quo natus est Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso ex ordine naturae suae quo esse coepit, verbo Dei copularet in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius Dei. Sed cum illam creaturam quam virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam filii pertinentem tota trinitas fecerit, neque enim separabilia sunt opera trinitatis, cur in ea facienda Spiritus s. nominatus est? an et quando unus trium in aliquo opere nominatur universa operari trinitas intellegitur?

[3] Chryſoſt. l. c.: Μὴ τοίνυν περαιτέρω χώρει, μηδὲ ζήτει πλέον τι τῶν εἰρημένων, μηδὲ λέγε, καὶ πῶς τὸ πνεῦμα εἰργάσατο τοῦτο ἐκ παρθένου; εἰ γὰρ τῆς φύσεως ἐργαζομένης ἀδύνατον ἐρμηνεῦσαι τῆς διαπλάσεως τὸν τρόπον, πῶς τοῦ πνεύματος θαυματουργοῦντος δυνησόμεθα ταῦτα εἰπεῖν;

der Begriff nicht erſchöpft, ſo daß man nicht δίκαιος = gütig (Chryſoſt.[1], Hieron. Ambroſ., Beda, Theophyl., Euthym. u. a.) nehmen darf. δίκαιος ὤν gibt den Grund an, denn nach dem Geſetz war er in dieſem Fall nicht nur berechtigt, ſondern verpflichtet, ſeine Braut zu entlaſſen. Nach dem Geſetz wurde der Fehltritt der Braut wie der Ehebruch beſtraft (Deuter. 22, 24). Wer aber eine Ehebrecherin behält, iſt thöricht und gottlos (Sprüchw. 18, 22). Lightfoot z. St.: Josephus cum esset iustus non potuit, non voluit adulteram ferre. Schon Hieron. erinnert an Levit. c. 5, wo die, welche die Sünde Anderer verheimlichen, als Mitſchuldige erklärt werden. Deßhalb konnte ſich Joſeph zu einer Anzeige vom Geſetzesſtandpunkte aus verpflichtet fühlen, wenn auch die Ausdehnung von Deuter. 24, 1 auf Verlobte erſt der willkürlichen Deutung ſpäterer Rabbinen zu verdanken iſt (Buxtorf de sponsalibus et divortiis. 1657 p. 86 bei Keil S. 65. Grimm L. J. I S. 223 Anmerk.) Der allgemeine Satz Philo's (de leg. spec. p. 788: αἱ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσι), auf den ſich auch Wichelhaus, Meyer u. a. berufen, entſcheidet nicht über die Frage. Auch iſt Deuter. 24, 1 die Ausſtellung eines Scheidebriefes, nicht die Entlaſſung für ſich geboten. Doch haben die Juden das Geſetz ſo verſtanden, daß Moſes auch die Entlaſſung und nicht bloß die Ausſtellung des Scheidebriefes für dieſen Fall geboten habe (auch Chryſoſtomus). Allein Joſeph konnte ſich trotz ſeines Gerechtigkeitsgefühles bei ſeiner Liebe und Achtung vor Maria nicht dazu entſchließen — μὴ θέλων —, Maria in einen böſen Ruf zu bringen. δειγματίσαι nach ℵ** B Z Lachm. Tiſch. Trg. gegen παραδειγματίσαι der Rec., da δειγματίζειν den Griechen unbekannt iſt und im N. T. nur noch Kol. 2, 15 vorkommt, παραδ. aber den LXX und Griechen geläufig iſt, ſo iſt δειγματίσαι vorzuziehen[2]. Es heißt zur Schau ſtellen, der öffentlichen Schande ausſetzen. Dies wäre geſchehen, wenn er gegen Maria eine öffentliche Klage angeſtrengt hätte. Deßhalb wählte Joſeph einen Mittelweg, indem er Maria heimlich entlaſſen wollte, um das Weitere Gott anheim zu ſtellen. λάθρα heimlich, im Stillen, wird theils ſo verſtanden, daß er ſie ohne Scheidebrief, durch geheime Uebereinkunft, entlaſſen wollte (Maldon., Meyer, Grimm u. a.), theils von der privaten Ausſtellung eines Scheidebriefes (de Wette, Wich., Wünſche) erklärt, weil er anders ſeinen Zweck nicht erreicht hätte, da die Bewahrung Maria's vor Schande oder Strafe bloß durch eine Verehelichung mit dem (vermeintlichen) Vater ihrer Leibesfrucht bewirkt werden konnte. Dieſe konnte aber, da Deuter. 24, 1 für Verlobte nicht entſcheidet, auch ohne Scheidebrief ſtattfinden. Deßhalb bleibt nur der Gegenſatz zur gerichtlichen Actio übrig[3]. Der Unter-

[1] Δίκαιον ἐνταῦθα τὸν ἐνάρετον ἐν ἅπασι λέγει (4, 3). Δίκαιος οὖν ὤν, τουτέστι, χρηστὸς καὶ ἐπιεικής (4).

[2] Origenes (Cramer Caten.) findet zwiſchen beiden einen großen Unterſchied, wie zwiſchen γράψαι und παραγράψαι, λογίσασθαι und παραλογίσασθαι, ψηφίσαι und παραψ. τὸ μὲν γὰρ παραδειγματίσαι τὴν ἐπὶ κακῷ πράξαντι πάντας φανέρωσίν τε καὶ διαβολὴν ὑποβάλλει νοεῖν.

[3] Chryſoſt. (4, 4): Ἐπειδὴ τὸ μὲν κατέχειν ἔνδον, παρανομίας εἶναι ἐδόκει· τὸ δὲ ἐκπέμπειν καὶ εἰς δικαστήριον ἄγειν, θανάτῳ παραδοῦναι ἠνάγκαζεν· οὐδὲν τούτων ἐποίει, ἀλλ' ὑπὲρ νόμον ἤδη πολιτεύεται· ἔδει γὰρ τῆς χάριτος παραγενομένης πολλὰ λοιπὸν εἶναι τὰ σημεῖα τῆς ὑψηλῆς πολιτείας. Hier., Op. imp.

chied zwiſchen βούλομαι und θέλειν wird verſchieden angegeben und auch von den Klaſſikern nicht ſtreng eingehalten. Der etymologiſchen Bedeutung nach bezeichnet βούλομαι mehr die unentſchiedene, nicht in die That übergehende Neigung, θέλω (ἐθέλω) die entſchiedene in die That übergehende Neigung, das Entſchloſſenſein (Buttmann Lex. p. 26 f. Paſſow s. v. βουλ. und ἐθέλ.), doch kommt βούλ. auch oft vom vernünftigen, auf Gründen und Ueberlegung beruhenden Wollen vor. Dieſe Bedeutung hat es im N. T. oft und ſie iſt auch hier, wo es ſich um eine Wahl zwiſchen 2 Handlungsweiſen handelt, dem einfachen placet mihi (Grimm, Lex. s. v.) vorzuziehen. Weil Joſeph ſie in keinem Fall an den Pranger ſtellen wollte, gedachte er (entſchloß er ſich), ſie heimlich zu entlaſſen.

V. 20. Ἰδού iſt ein Lieblingsausdruck des Matthäus = הִנֵּה, wodurch das zu Erzählende beſonders hervorgehoben wird. κατ' ὄναρ iſt eine der ſpäteren Gräcität angehörige Umſchreibung des Adverbiums (Photius: κατ' ὄναρ οὐ χρὴ λέγειν· βάρβαρόν γε παντελῶς, ἀλλὰ ὄναρ), die Attiker ſagen ὄναρ (nomen indecl.). Es findet ſich im N. T. nur bei Matthäus (2, 12. 19. 22; 27, 19) und iſt = im Traum. Die Träume galten für göttliche Offenbarungen (Deuter. 22, 4); der hebr. Ausdruck בַּחֲלוֹם wird aber häufig für ἐν ὕπνῳ, κατ' ὕπνον gebraucht (Gen. 20, 3. 6; 31, 10 al.) und ὄναρ bezeichnet oft nur den Gegenſatz zu ὕπαρ (ὄναρ καὶ ὕπαρ = καὶ ἡμέρας καὶ νυκτός), ſo daß im Traume nicht = traummäßig, träumlich (!) Meyer, Bisp. erklärt werden muß, ſondern auch auf eine während des Schlafes ſtattfindende Engelserſcheinung bezogen werden kann, wofür ſchon der beſtimmte Ausdruck ἄγγελος κυρίου (מַלְאַךְ יְהוָה) ἐφάνη und die Anrede μὴ φοβηθῇς (Luc. 1, 13. 30; 2, 10) ſpricht. Ein bloßer Traum hätte zur Entſcheidung für Joſeph kaum hingereicht, da ſich im A. T. auch die Warnung vor falſchen Träumen findet (Jerem. 23, 32; 29, 8). Warum dem Joſeph ein Engel im Traum, der Maria (und dem Zacharias) bei Tag erſchien, erklärt ſich wohl daraus, daß dem Joſeph nicht etwas Einzutretendes anzukündigen, ſondern etwas Eingetretenes zu erklären war (Chryſoſt.). Bei Maria war außerdem die Einwilligung nothwendig [1]. Joſeph befand ſich, als er dieſes erwogen hatte, in einem inneren Kampf, der zwar bereits zu dem Entſchluß geführt hatte, Maria heimlich zu entlaſſen, aber damit nur zum Theil beendigt war. Um dieſen Zweifel zu löſen und den Joſeph für die weitere Ausführung des göttlichen Planes vorzubereiten, war eine göttliche Offenbarung nöthig. Gott läßt den Menſchen wohl in Verſuchung kommen, leiht ihm aber auch zur rechten Zeit ſeinen Beiſtand, damit er zum Sieg und Licht gelange. Dadurch war aber Joſeph ſchon viel empfänglicher für die göttliche Offenbarung gemacht, im andern Falle hätte es ihm wie dem Zacharias ergehen können (Chryſoſt. Op.

[1] Eine allegoriſche Erklärung gibt der Verf. des Op. imp.: Sicut enim tunc mulier gustans de ligno, sola seducta est, et peperit mortem; Adam autem non fuit particeps in seductione illius, non enim a diabolo seductus peccavit, sed quia consensit mulieri: sic et modo accipiens Maria de Spiritu sancto, sola credidit, dicens ecce... (Luc. 1, 48). Joseph autem tunc in fide conceptionis illius nihil habuit commune, sed postea tacendo et consentiendo tantum salvatus est. Ideo et in somniis adstitit ei, non palam: ut quemadmodum dormiente Adam creavit mulierem, sic et isti dormienti divinitus consignaret uxorem.

imp.). In der Hoffnung auf die göttliche Leitung iſt neben der natürlichen jungfräulichen Scheu wohl auch der Grund zu ſuchen, warum Maria ſelbſt ihrem Bräutigam über ihren Zuſtand keinen Aufſchluß gab. υἱὸς Δαυείδ redet der Engel Joſeph an, weil er ihm eine meſſianiſche Botſchaft zu bringen hatte. Der Nominativ ſtatt des Vocatives kommt auch bei den Klaſſikern vor (Winer § 29, 2 p. 172. Kühner, Gramm. II. p. 43. Krüger, § 45, 5 ff.), aber wie im N. T. öfter mit dem Artikel. παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκα σου kann heißen: Maria als deine Frau aufzunehmen oder: Maria, deine Frau, aufzunehmen. Da παραλαβεῖν ſchon für ſich die Bedeutung zur Frau nehmen hat und die Voranſtellung ihm den Nachdruck verleiht, ſo iſt die zweite Erklärung vorzuziehen. γυναῖκα iſt wie ἀνήρ V. 19 zu erklären (Hier., Ambroſ., Chryſoſt.)[1]. τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν = das in ihr Erzeugte, ihre Leibesfrucht (Winer S. 368). Als Urheber derſelben (ἐκ) bezeichnet der Engel den heiligen Geiſt, wobei noch die Voranſtellung zu beachten iſt. Dieſe vom Evangeliſten ſchon V. 18 anticipirte Erklärung iſt wie dort zu verſtehen, aber nicht mit Ambroſ., Baſilius, Euthymius als eine Art plötzliche Schöpfung zu deuten[2].

V. 21. τέξεται δέ gebären wird ſie aber einen Sohn, gibt eine nähere Erklärung von γεννηθέν. δέ ſteht oft, wo nur etwas Neues, von dem Vorhergehenden Verſchiedenes und Anderes, aber darum nicht ſtreng Entgegengeſetztes beigefügt wird (Winer 53, 7 b p. 412. Bäumlein § 668). Hier dient es zur Einführung der Erläuterung. καλέω hat wie das hebr. קָרָא den doppelten Accuſativ (Jeſ. 60, 18; Num. 32, 41; Winer 32, 4 b p. 214 Krüger 46, 13). ὄνομα αὐτοῦ iſt die Ueberſetzung von שֵׁם־אֹתוֹ (Gen. 4, 25 al.). Die Griechen ſetzen dafür αὐτόν oder αὐτῷ. Das Futur καλέσεις bezeichnet nach dem Hebräiſchen und den LXX den verſtärkten Imperativ, weil die zweifelloſe Gewißheit der Befolgung vorausgeſetzt wird. Bei den Griechen iſt das Futurum die mildere Ausdrucksweiſe (Winer 43, 5 c. p. 296. Krüger 53, 7, 4). Du ſollſt ſeinen Namen Jeſus rufen, d. h. nennen. Da dieſe Wendung den Hebräern geläufig iſt (Gen. 17, 19: ἰδοὺ Σάρρα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ) und bei den Griechen = mit Namen rufen und Namen geben gebraucht wird, ſo iſt nicht als Jeſus oder zu Jeſus (Ewald, Schegg) zu überſetzen. Nach Luc. 1, 31 ertheilt der Engel der Maria denſelben Auftrag. Es kam beiden Eltern zu (Luc. 1, 60. 62) und in dieſem Falle der Mutter noch mehr, was auch daraus zu entnehmen iſt, daß σοι (Gen. 17, 19. Luc. 1, 13) fehlt[3]. In der älteſten Zeit wurde der Name gewöhnlich gleich nach der Geburt, von deren Umſtänden er oft abhing, gegeben (Gen. 4, 1; 19, 37; 29, 32; 30, 18; 1 Sam. 1, 20; 4, 21; Jeſ. 7, 21), aber auch vom Vater beſtimmt

---

[1] Γυναῖκα δὲ ἐνταῦθα τὴν μνηστὴν λέγει· ὥσπερ οὖν καὶ γαμβροὺς εἴωθεν ἡ γραφὴ λέγειν καὶ πρὸ τοῦ γάμου τοὺς μνηστῆρας. Dagegen muß er wie Euthymius, Thomas, Janſen u. a. παραλαβεῖν anders erklären = ἔνδον κατέχειν· ἤδη γὰρ αὐτῷ διανοίᾳ ἀπολέλυτο, weil er ſchon ein vorhergehendes Zuſammenwohnen angenommen hatte.

[2] Γεννηθὲν γὰρ εἶπεν, ἵνα μάθωμεν, ὅτι οὐ κατὰ μικρὸν ἐμορφώθη, νόμῳ σπέρματος ἀλλ' εὐθύς, ὅσον εἰς μόρφωσιν, τέλειον διεπλάσθη. Euthym.

[3] Op. imp. Non filium illi peperit, sed sibi tantummodo. Chryſoſt.: οὐ γὰρ αὐτῷ ἔτικτεν, ἀλλὰ τῇ οἰκουμένῃ πάσῃ. Theophyl.

(Gen. 16, 15; 17, 19; 21, 3. Exod. 2, 22. Hoſ. 1, 4) Vgl. K.-Lex. 3, 543. Wünſche S. 11 ſagt, daß vor dem Exil die Mütter und nach dem Exil die Väter bei der Beſchneidung den Namen zu geben pflegten. Dieß war namentlich der Fall, wenn die Bedeutung des Namens auf die obwaltenden Verhältniſſe oder die Offenbarungsgeſchichte Bezug hatte. αὐτός iſt nachdrückliche Betonung. τὸν λαὸν αὐτοῦ ſein Volk (עַם), d. h. Iſrael. Joſeph konnte ſich zunächſt den Meſſias nach theokratiſcher Anſchauung nur als Erlöſer des iſraelitiſchen Volkes denken. Das Heil iſt zuerſt den Juden und dann den Heiden beſtimmt. Wohl iſt die Idee des Katholicismus ſchon im A. T. deutlich ausgeſprochen[1], aber dieſe Idee gründete ſich auf den Samen Abrahams, unter welchem die Juden das fleiſchliche und nicht das geiſtige Iſrael verſtanden. Auf dieſes iſt nach der Intention des Engels λαός zu beziehen[2], aber dem Joſeph fehlte damals für dieſe Ausdehnung das Verſtändniß und der Evangeliſt führt es hier vor Allem zu dem Zweck an zu beweiſen, daß Jeſus der den Juden verheißene Meſſias war. Durch den Zuſatz ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν wird die Erlöſung als eine religiös-ſittliche bezeichnet. Indem Matth. dieſe Erklärung des Engels aufnimmt, zeigt er ſchon hier, daß er der äußerlichen weltlichen Meſſiashoffnung der Juden entgegentritt und dafür die wahre Idee der Erlöſung von der Knechtſchaft der Sünde zur Geltung bringt. Für den Juden hatte eine ſolche Auffaſſung auch beim beſten Willen etwas Unverſtändliches, wenn nicht Abſtoßendes. Wie ſich die Erwartung des Erlöſers ſelbſt bei einem frommen Iſraeliten ausgeſtaltete, ſehen wir im Lobgeſang des Zacharias: der heimſuchte und Erlöſung brachte ſeinem Volke, Erlöſung von unſeren Feinden und von der Hand aller, die uns haſſen (Luc. 1, 68 f.). Für den Chriſten aber iſt ſchon in dieſer Erklärung des Jeſus-Namens der ganze Inhalt ſeines Glückes ausgeſprochen[3]. αὐτῶν iſt ad sensum zu λαόν zu beziehen (Marc. 2, 13).

V. 22. Hier laſſen die Lateiner und faſt alle neueren Exegeten die Reflexion des Schriftſtellers beginnen, während die Griechen (Chryſ., Theophyl., Euth.) und einige Neuere (Paulus, Arnoldi, Weiß) auch dieſe Worte dem Engel in den Mund legen. Da der Evangeliſt überall auf ſolche Nachweiſungen aus dem A. T. einen großen Werth legt, ſo ſpricht von vornherein die Wahrſcheinlichkeit für ihn. Der Zuſammenhang würde vielleicht durch die andere Annahme beſſer erklärt, aber ſo „ungeſchickt“ iſt die Bemerkung auch nicht, wenn ſie bloß aus der Feder des Evangeliſten ſtammt. Nachdem Joſeph Aufſchluß über die jungfräuliche Empfängniß erhalten hat, reiht ſich die Reflexion auf die prophetiſche Vorherſagung ganz gut an, obwohl natürlich nicht anzunehmen iſt, daß ſie dem Joſeph in dieſer Lage alsbald zum Bewußtſein gekommen iſt (J. Grimm). Denn ſelbſt wenn die Juden die Stelle meſſianiſch auffaßten, was aber durch Hebr. 7, 3 noch nicht bewieſen iſt[4], ſo paßte

---

[1] Vgl. „Die Idee des Katholicismus im A. T.“ Katholik 1877. 1878.

[2] Chryſoſt.: λαὸς γὰρ αὐτοῦ οὐχ οἱ Ἰουδαῖοι μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ προσίοντες καὶ δεχόμενοι τὴν παρ' αὐτοῦ γνῶσιν.

[3] Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο (sc. ὄνομα) ἁπλῶς ἦν, ἀλλὰ μυρίων ἀγαθῶν θησαυρός. Euthym., Theophyl., Hieron., Beda.

[4] Nemo Judaeus haec Esaiae verba de Messia intellexit, sed de filio ex puella, tum innupta, nascituro, post cuius nativitatem terra a metu Syrorum esset liberanda.

eine ſolche Reflexion doch nicht zur Situation Joſephs, der ſich einfach bei der Ausſage des Engels beruhigte. ὅλος (כֹּל totus) = ganz, ungetheilt, alſo τοῦτο ὅλον dies insgeſammt (Schegg) oder ſeinem ganzen Inhalt nach (Meyer). Dadurch wird auf den wunderbaren Inhalt des Geſagten hingewieſen (Euthym.: τοῦτο ὅλον = τηλικοῦτον, φησὶ δὴ τὸ ἐγκυμονῆσαι τὴν παρθένον ἐκ πνεύματος ἁγίου). In dem Nachweis, daß die Weiſſagung in Erfüllung gegangen iſt, liegt der Beweis für die göttliche Heilsökonomie, welche ſchon im A. T. vorbereitet wurde. ἵνα iſt nicht ἐκβατικῶς vom Erfolg an und für ſich als eingetretener Thatſache = ſo daß, ſondern in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung τελικῶς = auf daß, damit, zu nehmen (vgl. Winer § 53, 6 p. 426 ff.). πληροῦν = erfüllen, vollbringen von Verſprechungen (ἐπαγγελίαν, ὑποσχέσεις) wird von Matthäus regelmäßig gebraucht, um die Erfüllung einer prophetiſchen Vorausſage in einem Ereigniſſe aus dem Leben Jeſu nachzuweiſen. Es wird damit ausgeſprochen, daß die Schickſale des Erlöſers längſt im A. T. vorausverkündigt waren, aber nicht, daß die Vorausſage der Grund des eingetretenen Ereigniſſes ſei. Denn eine derartige Anpaſſung des Lebens Jeſu an das prophetiſche Bild des Meſſias verſtößt gegen die Einheit des im alten und neuen Bunde wirkenden göttlichen Geiſtes [1]. Doch werden auch ſolche Stellen des A. T., welche im Zuſammenhang eine beſtimmte Beziehung zu den zeitgeſchichtlichen Ereigniſſen haben, mit derſelben Formel eingeführt, wobei der Evangeliſt ganz vom hiſtoriſchen Sinn abſtrahirt, um nur den meſſianiſchen Gehalt nach der nun eingetretenen Erfüllung hervorzuheben, da es ihm, wie den neuteſtamentlichen Schriftſtellern überhaupt, bei dem engen Zuſammenhang zwiſchen dem A. und N. T. nicht zweifelhaft iſt, daß auch in den Führungen des theokratiſchen Volkes und den Worten der Propheten an ihre Zeitgenoſſen eine typiſche Bedeutung zu erkennen iſt. Man findet ſchon hier eine Unterſcheidung zwiſchen dem sensus literalis und spiritualis [2], welche ſpäter von den Exegeten bis zu einer Verflüchtigung des Literalſinns geſteigert worden iſt. Wollte man aber ſelbſt in rationaliſtiſcher Weiſe dieſen Zuſammenhang beſtreiten, wie es oft geſchehen iſt, ſo könnte man doch nicht mit Lutteroth dieſe Anſicht dem Evangeliſten unterſchieben, weil πληροῦν nicht accomplir une prophétie, ſondern avoir lieu pleinement (I p. 41) heiße, ſondern müßte bei ihm einen Irrthum über dieſe Beziehungen annehmen, was zu ſehr bedenklichen Folgen führen müßte. Das Citat iſt aus Jeſ. 7, 14.

V. 23. ἡ παρθένος iſt die Ueberſetzung der LXX [3] von הָעַלְמָה, das

---

Wetſtein. Vgl. Schöttgen II p. 421 sq. Mack, Quartalſchr. 1836 S. 199. Doch iſt die Behauptung in dieſer Allgemeinheit nicht richtig, denn die bekannte Stelle in den ſibylliniſchen Büchern (3, 748 ff.) im Vergleich mit der 4. Ekloge des Virgil ſteht doch zu ſehr in Beziehung zur folgenden Stelle, als daß man jeden Zuſammenhang läugnen könnte (Langen, Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti S. 173. 402).

[1] Darum iſt von der Erklärung Calmets der erſte Theil zu ſtreichen: Ut implerentur etc. non semper ad amussim literae accipitur, ac si res praenuntiata ratio esset eorum, quae acciderunt; sive res quae accidit, recta inde sequatur ex iis, quae praedicta sunt. Saepe enim praeinde valet ac: Qua in re oraculi prophetici veritas astruitur. Seu potius: Tunc.

[2] Vgl. Patrizi, De interpretatione scr. s. Romae, 1844 I c. 14. De evv. I p. 32 und Wilke, Bibliſche Hermeneutik nach kathol. Grundſätzen, Würzburg 1853 S. 570 ff.

[3] Aquila, Symmachus, Theodotion überſetzten νεᾶνις, was ihnen vielfach den Vor-

nverheirathetes mannbares Frauenzimmer bedeutet (Gen. 24, 43; Exod.
), ohne Rücksicht auf den jungfräulichen Charakter, welcher durch בְּתוּלָה
ebrückt wird. Der Artikel bezeichnet entweder eine bestimmte Jungfrau
die Jungfrau im Unterschied vom Weib. Das Wort wird historisch
ch oder direct messianisch erklärt. In jener Auffassung entspricht es mehr
historischen Zusammenhang bei Jesaias, der dem König Achaz ein Zeichen
r verspricht, daß Gott Juda gegen die Könige von Israel und Syrien
yen werde. Das Kind wäre dann nach der Erklärung der Juden ein
n des Achaz (Ezechias) oder des Jesaias, welcher Emmanuel geheißen
. Dabei wäre aber der Charakter des Zeichens ziemlich verhüllt, weil
auf natürlichem Wege in das Leben getretenes Kind nichts Wunderbares
Uebrigens wurde schon oben bemerkt, daß es fraglich ist, ob die früheren
:n jede messianische Deutung läugneten. Die spätere jüdische Literatur
dafür nicht maßgebend sein. Auch würde παρθένος für diese Erklärung
passen. Deßhalb ist sie abzuweisen[1]. Aber auch die Erklärung von
n bald zu gebärenden Kind, das seltsame Wahrzeichen an sich habe (Ewald),
von einer Bilderrede, welche das Wunder des Heils, in welches Israels
hichte auslaufe (Hoffmann, Lutteroth), vorausſage, oder von bestimmten,
idealen Personen, welche der Prophet im Geiste geschaut habe, kann nur als
fluchtshypothese betrachtet werden, weil trotz der Aufgebung des Wortlauts
Zweck, dem Achaz ein äußerlich wahrnehmbares Zeichen zu geben, nicht
cht wird. Im Sinne des Evangelisten ist die Stelle jedenfalls direct
anisch. Die Jungfrau, welche der Prophet schaut, ist Maria, welche,
die Jungfrauschaft zu verlieren, den Messias geboren hat. Freilich ist
dieses Zeichen nicht äußerlich wahrnehmbar, aber dem Israeliten stand
Erscheinung des Messias unerschütterlich fest. Wurde also dem König
Erhaltung des Hauses Juda als ebenso sicher bezeichnet, so war ihm ein
mmtes Zeichen gegeben. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem
hen des Jonas, auf welches Jesus die Juden verwies. Die Erinnerung
yen künftigen Messias sollte den Schutz Gottes über dem Hause Davids,
Zeit von der Empfängniß bis zum ersten Reden die drei Jahre aus-
ken, nach welchen Hilfe kommen soll (Haneberg S. 293), aber wie das
aszeichen nicht den Juden, sondern den Heiden zu gute kam, so erging es
mit dem Zeichen von der Jungfrau. Ἐμμανουήλ = עִמָּנוּ אֵל mit uns

---

einer antimessianischen Tendenz eintrug (Iren., Justin, Chrysost., Hausrath, Keil u. a.); werden sie von andern in Schutz genommen (Hieron., Haneberg, Kaulen u. a.; vgl. le, Einl. S. 102 Anm. 3). Ps. 68, 26 übersetzen auch die LXX νεᾶνις, und im hischen wird dieses Wort auch von einer Jungfrau wie παρθένος von einer jungen gebraucht. Gegen die Berufung auf andere griechische Uebersetzungen ist aber immer- m die Worte des Chrysostomus (5, 1) zu erinnern: εἰ δὲ ἐντεῦθεν ἐπιστομισθέντες ν ζητοῖεν τὸ περὶ τῆς παρθενίας λεχθὲν καὶ προβάλλοιντο ἡμῖν ἑτέρους ἑρμηνευτὰς λέ- ς· ὅτι οὐκ εἶπον παρθένον, ἀλλὰ νεᾶνιν· πρῶτον μὲν ἐκεῖνο ἐροῦμεν, ὅτι τῶν ἄλλων ν ἁπάντων τὸ ἀξιόπιστον οἱ ἑβδομήκοντα ἔχοιεν ἂν δικαίως· οἱ μὲν γὰρ μετὰ τὴν τοῦ τοῦ παρουσίαν ἡρμήνευσαν Ἰουδαῖοι μείναντες, καὶ δικαίως ἂν ὑποπτεύοιντο, ὅτι ἀπεχ- μᾶλλον εἰρηκότες, καὶ τὰς προφητείας συσκιάζοντες ἐπίτηδες.

[1] Ewald (Die Propheten des A. B. 2. A. I S. 344) sagt geradezu: „Nichts kann reimter gedacht werden, als daß der Prophet mit der Jungfrau auf ein Weib des gs oder gar sein eigenes hingewiesen habe."

iſt Gott. Das Wort iſt ein Prädicat des Meſſias wie Jeſ. 9, 6: Sein Name wird genannt werden Wunderbarer, Rath, Gott u. ſ. w. Deßhalb ſchreibt der Evangeliſt auch καλέσουσιν und nicht mit den LXX καλέσεις (Chryſoſt.)[1]. Nach dem hiſtoriſchen Sinn bezeichnet es den Schutz Gottes durch ſeine Nähe, nach der meſſianiſchen Erfüllung iſt es gleichbedeutend mit Jeſus. Doch finden ſchon die Kirchenväter in dieſem Namen zugleich die Menſchwerdung des Gottesſohnes ausgedrückt. Indem der Gottesſohn aus der Jungfrau die menſchliche Natur annahm, iſt er in die Gemeinſchaft des Geſchlechtes eingetreten und der Erlöſer und Beſchützer der Kinder Gottes geworden. Eine Jungfrau hat aber Gott auserwählt zur Stätte ſeines Sohnes, weil der reine jungfräuliche Charakter eine höhere Weihe hat. Daß dieß geſchehen ſei, „weil ſich Gott mit ſeiner Gnade und ſeinem Chriſto gerade zu der verführten und verlorenen Creatur hat bekennen wollen", iſt einer der vielen Einfälle, zu welchen Wichelhaus durch ſeine Apathie gegen die „ſündloſe, reine, engelgleiche Jungfrau" der katholiſchen Lehre ſich hat verleiten laſſen. Die Frau iſt ja nicht weniger eine verführte und verlorene Creatur. τὸ ἐστιν μεθερμηνευόμενον iſt Zuſatz des Ueberſetzers. Denn eine ſolche Erklärung wäre ſelbſt, wenn Matthäus griechiſch geſchrieben hätte, für die Judenchriſten in Paläſtina unnöthig geweſen, geſchweige denn, daß darin ein Beweis für die griechiſche Abfaſſung erkannt werden kann.

V. 24. Die Rec. lieſt διεγερθείς. Lachm., Tiſch. nach ℵ B C* Z Min. Chrys. Epiph. ἐγερθείς. Da die Emendatoren gern die Compoſita wählten, ſo iſt letzteres beizubehalten, obwohl die Conformation nach dem häufigen ἐγερθείς (cf. 2, 13. 20. 21; 8, 26) möglich wäre. ἀπὸ τοῦ ὕπνου von dem Schlaf, in welchem er den Traum mit der Engelserſcheinung gehabt hatte. Das Participium zeigt, daß Joſeph ſogleich an die Ausführung ging. Auch hier iſt γυνή wieder prolepticſch gebraucht, um jeden Verdacht zu beſeitigen (Chryſ.). παραλαβεῖν wie V. 20[2]. — V. 25. γινώσκειν wird vom alexandriniſchen Zeitalter an wie das hebräiſche יָדַע und das lateiniſche cognoscere (Ovid, Juſtin) und auch das deutſche Erkennen zur Bezeichnung der ehelichen Beiwohnung gebraucht. Nur ein älterer Exeget legt hier neben dieſer Bedeutung cognoscere noch die gewöhnliche bei: Vere enim non cognovit ante, cuius fuerat dignitas, quae unigeniti Dei facta fuerat mater: sed postquam peperit, tunc cognovit eam: quia speciosior et dignior facta fuerat, quam totus mundus (Op. imp.). Die märchenhafte Erklärung von einem Licht, das vor der Geburt von Maria ausging und das Anſehen verhinderte, iſt in der Catena aurea irrigerweiſe dem Hilarius zugeſchrieben, was ſchon Calmet als eine indignam plane S. Hilario opinionem bezeichnet.

---

[1] Uebrigens liegt darin ein Beweis für die Berückſichtigung des Urtextes, obwohl „der Mißverſtand" der LXX (Wichelh.) bei der Ueberſetzung der 3. fem. תִּקְרָא (Geſen. Gramm. 19. A. 1862 § 74 Anm. 2) mit καλέσεις für die Anrede nicht ſo groß iſt. Auch ἕξει ſtatt λήψεται (Cod. Alex.) ſpricht für die freie Behandlung des Matthäus. Hier.: evangelista autem, quia non de futuro, sed de praeterito narrat historiam, mutavit accipiet et posuit habebit.

[2] Der Verfaſſer des Op. imp. muß natürlich auch hier ſeine abweichende Erklärung aufrecht halten: Non in domum accepit eam; nec enim adhuc dimiserat eam de domo, sed de animo suo deposuerat eam et iterum in animum suum eam recepit.

Aus ἕως οὗ (ἕως ὅτε) = bis daß, kann nicht geſchloſſen werden, daß es nachher geſchah, da bei dem Gebrauch der Partikel bis über das Nachher nur der Zuſammenhang entſcheidet (vgl. 28, 20). Dieſer ſpricht aber nicht für ſpätere Vollziehung der Ehe, da der Evangeliſt überall die Jungfräulichkeit und hohe Stellung der ſeligſten Jungfrau wahrt und auch hier das ἕως οὗ ἔτεκεν nur beifügte, „nicht daß du vermutheſt, daß er ſie nachher erkannte, ſondern damit du lerneſt, daß die Jungfrau bis zur Geburt ganz unberührt war“ (Chryſoſt.)[1]. Er hätte alſo das Gegentheil nicht noch ausdrücken müſſen (Meyer). denn aus der Vorſtellung der ehelichen Ordnung folgt für den unbefangenen Leſer nicht, daß es nachher eingetreten iſt, vielmehr muß er aus dem Bisherigen abnehmen, daß er dieſe Ehe nicht nach der gewöhnlichen Vorſtellung taxiren darf[2]. Die Hebräer drücken ſich oft ſo aus (vgl. Gen. 8, 7. Pſalm 71, 7; 109, 1). Auch πρωτότοκος, das übrigens bei ℵ B Z 1. 33. b. c. g. i. k. Copt. Amb. Lachm. Tiſch. fehlt, fordert dieſen Schluß nicht, da bei den Juden mit Bezug auf das Gebot, daß jede Erſtgeburt dem Herrn heilig ſein ſoll, von einer ſolchen geſprochen wurde, ehe und ohne daß man wiſſen konnte, ob eine weitere Geburt folgte oder nicht (בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם Exod. 13, 2; 34, 19). So konnte Matthäus auch von ſeinem hiſtoriſchen Standpunkte aus ſprechen, wenn er anders nicht vom Standpunkt der geſchilderten Verhältniſſe aus referiren wollte. Das liegt aber bei ihm um ſo näher wegen der jungfräulichen Geburt und der Bedeutung der Erſtgeburt bei den Hebräern. πρωτότοκος kann alſo allerdings in dieſem Falle = πρῶτος καὶ μόνος ſein (Euth.) und dieß wird nicht widerlegt durch Lucian. Demonax 29: εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος, denn der Erſtgeborene kann auch der einzige Sohn ſein, wenn man ihn auch ohne beſonderen Grund ſpäter nicht mehr ſo nennen wird. Ein ſolcher Grund lag aber bei den Juden vor. Schon Euthymius verweiſt für ſeine Erklärung auf Jeſ. 44, 6: Ἐγὼ πρῶτος (λέγει ὁ θεός), καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα [καὶ] πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός. Hier. (c. Helvid. c. 5): Nos autem ita definimus: Omnis unigenitus est primogenitus, non omnis primogenitus est unigenitus. Primogenitus est non tantum, post quem et alii, sed ante quem nullus. Dagegen weicht die auch von Grimm (I, 239) aufgenommene Erklärung Beda's „quia in multis fratribus primus devicta morte surrexit“ der Schwierigkeit nur aus. Die Lehre der Kirche, daß Maria vor, in und nach der Geburt eine Jungfrau geblieben, iſt alſo der heiligen Schrift nicht fremd und in der Tradition feſt begründet (Orig.,

---

[1] Op. imp. Hoc enim quod fieri potuit, dicit evangelista, quia factum non est: illud autem quod nec fieri potuit, quid necessarium habuit dicere, Factum non est? ... Sic et Joseph ante partum credibile fuit, ut cognosceret eam, quia nondum cognoscebat mysterii dignitatem, postquam vero cognovit, quia facta est unigeniti Dei templum, quomodo poterat hoc usurpare? Euthymius erblickt darin eine Vertheidigung gegen die Verleumdungen der Juden, welche aus ſpäterer Zeit (Orig. contr. Cels. I, 40) bekannt ſind. Τὸ ἕως ἐνταῦθα τέθεικεν, οὐχ ἵνα ὑποπτεύσῃς, ὅτι μετὰ ταῦτα ἔγνω αὐτήν, ἀλλ' ἐπεὶ ἐκ πορνείας γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν ἐφυλάρουν Ἰουδαῖοι πρὸς τὴν βλάσφημον ὑπόληψιν αὐτῶν ἱστάμενος ὁ εὐαγγελιστής.

[2] Zwar verwahrt ſich Meyer (S. 69) gegen alle aprioriſtiſchen Annahmen, aus welchen ſich die beſtändige Jungfrauſchaft der Maria ergeben ſoll, wie Euthym. und Olshauſen folgern; iſt aber ſeine Appellation an den unbefangenen Leſer über die Vorſtellung der ehelichen Ordnung etwas Anderes?

Epiphan., Hil., Hier., Ambr., Chryſoſt., Beda, Theophyl. u. a.)[1]. Wenn aber die Exegeſe für die gegentheilige Erklärung keine zwingenden Gründe anführen kann und die alten Väter einſtimmig dieſe Erklärung vertheidigen, ſo wird man auch berechtigt ſein, dieſelbe als die dem chriſtlichen Gefühl und der hehren Vorſtellung von den Perſonen der heiligen Familie entſprechendere zu bezeichnen[2]. Gegen den Einwand von den Brüdern Jeſu verweiſen die Väter (Hilar., Chryſ.) auf das Wort Jeſu am Kreuz (Joh. 19, 26 f.) und erklären die Brüder Jeſu entweder aus einer früheren Ehe Joſephs (Orig., Epiphan., Hilar., Apokryphen, Theophyl.) oder nach altteſtamentlichem Sprachgebrauch als Vetter Jeſu (Hier.). Vgl. § 33, 6.

§ 10.

Die Ankunft der Magier.

2, 1—12.

Da die Geburt Jeſu nur nebenbei zu dem Zweck erwähnt iſt, die Ankunft der Magier und den Ausſpruch der jüdiſchen Gelehrten zu motiviren, ſo geht ſchon daraus hervor, daß Matthäus auch hier nicht einen traditionellen, etwa aus der galiläiſchen Katecheſe gegebenen Stoff fixiren, ſondern ſo viel daraus aufnehmen wollte, als er für ſeinen ſchriftſtelleriſchen Zweck für nöthig erachtete. Dieſer zeigt ſich aber in dem Citat, welches für den meſſianiſchen Charakter des neugeborenen Kindes ein Zeugniß ablegte. Da aber dasſelbe ebenſo leicht mit einem Bericht über die Geburt ſelbſt hätte verbunden werden können, ſo muß noch ein weiteres Motiv für die Aufnahme dieſes Abſchnittes vorhanden geweſen ſein. Dieſes iſt zu erkennen in dem Umſtande, daß 1. das Citat von den jüdiſchen Gelehrten beigebracht und auf den Meſſias gedeutet wurde[3] und 2. in dem verſchiedenen Verhalten der Magier und des Herodes mit ganz Jeruſalem der Glaube der Heidenwelt und der verſchuldete Unglaube der Juden bereits beſtimmt vorgebildet und damit die Perſpective für den Erfolg der Wirkſamkeit Jeſu und die Entwicklung der Kirche gegeben iſt[4]. Damit läßt ſich eine ſchon von Chryſoſtomus verſuchte Erklärung verbinden. Matthäus konnte und wollte noch nicht die univerſellen Beziehungen, welche im Beſuch der Magier lagen und durch viele Stellen aus der heiligen Schrift, die in das Officium von der Epiphanie aufgenommen

---

[1] Leo Serm. 2 de nativ. Dom.: Humano usu et consuetudine, quod credimus, caret; sed divina potestate subnixum est, quod virgo conceperit, virgo peperit et virgo permanserit.

[2] Chryſoſt.: Ὁ δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ἀκόλουθόν τε ἐφαίνετο, καὶ ὁμολογημένον, τοῦτό σοι λοιπὸν ἀφίησι συνιδεῖν· οἷον, ὅτι οὐδὲ μετὰ ταῦτα τὴν οὕτω γενομένην μητέρα, καὶ κατανῶν ὠδίνων, καὶ ξένων καταξιωθεῖσαν λογευμάτων, οὐκ ἂν δίκαιος ὢν ἐκεῖνος ὑπέμεινε λοιπὸν γνῶναι.

[3] Hier.: Deferuntur autem magi stellae indicio in Judaeam, ut sacerdotes a magis interrogati, ubi Christus nasceretur, inexcusabiles fierent de adventu eius. Beda, Remigius.

[4] Op. imp.: Venerunt autem ad iudicium gentium, et ad praeiudicium Judaeorum, illorum fidem prophetantes futuram, et istorum incredulitatem condemnantes praesentem. Chryſ., Auguſt., Theophyl., Euthym. al.

b, belegt werden konnten, hervorheben, weil die Realisirung dieses Typus
: späteren Zeit vorbehalten blieb. Jesus kommt als Messias der Juden,
:r die Heiden kommen diesen zuvor und werden nicht von Jesus vorgezogen.
:ßhalb sind auch alle Versuche, unsere schlichte Erzählung als eine Bildung
s den Prophezeihungen des Alten Testamentes darzustellen, zurückzuweisen.
ne Fiction hätte sicher die Stellen selbst aufgenommen. Da aber Matthäus
: bei Lucas referirten freundlichen Bilder aus den Kreisen frommer Israeliten
ng übergeht, so kann er hier auch nicht die Weissagung Symeons voraus-
ien (Grimm S. 329 Anm.), sondern er hebt nur das σημεῖον εἰς πτῶσιν
λλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ (Luc. 2, 34) und das εἰς ἀνάστασιν τῶν ἐθνῶν hervor.
erin erkennen die Väter das Vorbild der Verwerfung Israels und der Be-
fung der Heiden, und wir machen nur eine Anwendung ihrer Ausführungen,
nn wir diesen objectiven Sinn als Motiv der Aufnahme bezeichnen. Diese
ıffassung hängt aber eng mit der im ersten Kapitel erwähnten Erlösung
n den Sünden zusammen. Denn der Heide war in den Augen des Juden,
ın kann sagen, schon seiner Natur nach ein Sünder (5, 47; 6, 7), während
r Israelite und namentlich der Pharisäer auf seine Gesetzesgerechtigkeit stolz
ır. Diesem Gerechtigkeitsstolz, welcher der Anerkennung des Messias im
ege stand, gereicht aber die Demuth der Weisen aus dem Morgenland zur
:schämung. Lucas brauchte andere Beispiele für seine Leser, um die Gnade
b Barmherzigkeit Gottes gegen die Armen, Schwachen und Ungelehrten zu
ilbern, und so erklärt sich der durchgreifende Unterschied in beiden Kindheits-
schichten. Damit ist auch der Einwurf Keims beseitigt, welcher einen Wider-
ruch zwischen dem „heidnischen Willkommruf" des Matthäus und dem „israeliti-
en" des Lucas finden will. Er hat aber nicht nur die Gegensätze rhetorisch
steigert, sondern auch die besondere Anlage beider Evangelien durchaus ignorirt.
:i solchen Erzählungen tritt die Nothwendigkeit, die Zweckbeziehung der
chriftsteller im Auge zu behalten, ganz besonders hervor.

Daß die Erzählung vom Besuche der Magier in Verbindung mit der Flucht
:ch Aegypten zu dem Zweck aufgenommen worden sei, um den gegen Jesus
n Seiten der Juden erhobenen Vorwurf, daß er die Zauberei in Aegypten
lernt habe, durch einfache Anführung des Thatbestandes zurückzuweisen, wie
berle annimmt, entbehrt doch zu sehr der historischen Begründung, ohne durch
nere Gründe gefordert zu sein. Es ist zwar richtig, daß ein uralter Vor-
urf der Juden dahin lautete, Jesus sei in seiner Jugend nach Aegypten
kommen und habe dort die Zauberei erlernt und mittelst dieser Zauberkünste
äter seine Wunder gewirkt [1]. Auch werden die Apostel in den apokryphen
postelgeschichten häufig μάγοι und φάρμακοι gescholten [2], aber alles dieses
rechtigt nur zu dem Schlusse, daß die Verrichtung von Wundern in der
ımaligen Gesellschaft den Vorwurf der Magie veranlaßte, also auch bei Jesus
cht aus dem Besuch der Magier, sondern aus seiner Wunderwirksamkeit

---

[1] Justin. Apol. 1, 30. Dial. c. Tr. c. 69. Clem. Recogn. 1, 58. Epistola I
ılati (Codex apocr. N. T. ed. Fabr. t. I p. 300). Acta Pilati (Tisch. p. 215).
gl. Aberle, Einl. S. 29.

[2] Acta Thomae (Tisch. p. 207. 208). Martyr. Barth. (258. 291 sq.). Acta
ndreae et Matth. (154) etc.

entſtanden ſein wird. Wenn man aber μάγος = γόης und dieſen = Volksverführer nimmt, ſo reicht der Vorwurf ſicher in die Zeit Jeſu hinauf (Matth. 27, 63; Luc. 23, 5; Joh. 7, 12), hängt aber ebenſo wenig mit unſerer Erzählung zuſammen.

V. 1. δέ iſt metabatiſch (Winer 53, 7 b p. 412). γεννηθέντος κτλ. gibt nur eine allgemeine Zeitbeſtimmung, welche durch Luc. 3, 1 eine nähere Erklärung erhält. Da Jeſus wahrſcheinlich im Jahre 749 a. u. geboren wurde, Herodes aber bereits im März oder April 750 ſtarb, ſo iſt die Zwiſchenzeit für die Ankunft der Weiſen anzunehmen. Einer alten Tradition zufolge ſollen ſie dreizehn Tage nach der Geburt des Kindes nach Bethlehem gekommen ſein[1]. Allein ſie beruht wie die betreffenden Angaben der Väter mehr auf exegetiſchen Erwägungen als hiſtoriſchen Nachrichten und hat auch ſchon frühe andere Angaben zur Seite[2], ſo daß man nur mit einem Non liquet antworten kann. Nur dieß dürfte feſtzuhalten ſein, daß die Magier nicht vor der Darſtellung Jeſu im Tempel angekommen ſind[3]. Ebenſo unſicher ſind die Angaben über die Dauer der Reiſe. Nach den einen (Chryſ., Op. imp., Epiph.) ſind ſie gegen zwei Jahre auf der Reiſe geweſen, nach den andern (Juſtin, Aug., Janſen ꝛc.) zur Zeit der Geburt erſt aufgebrochen. Βηθλεέμ = בֵּית לֶחֶם Brothauſen oder Brotſtadt. Durch Ἰουδαίας iſt es von Bethlehem im Stamme Zabulon unterſchieden[4]. Es wird Joh. 7, 42 κώμη genannt und lag zwei Stunden ſüdlich von Jeruſalem[5]. Jetzt iſt es ein Ackerbau und Induſtrie treibendes Städtchen Beitlachm (arabiſch Fleiſchhaus) mit 3—4000 chriſtlichen

---

[1] Juſtin. Dial. c. Tr. c. 77 p. 303 A: ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ. Chryſoſt. Op. imp., Euthym. und viele Späteren. Von derſelben Vorausſetzung geht die Erinnerungsfeier an die Epiphanie am 6. Jan. aus, wodurch aber die auffallende Erſcheinung nicht erklärt wird, daß nach Luc. 2, 22 ff. die Darſtellung Jeſu im Tempel 40 Tage nach der Geburt ſtattfand, ſo daß Herodes mit der Ausführung ſeines Mordplanes länger gezögert hätte, als es ſich pſychologiſch erklären läßt, wenn man auch anderweitige Regierungsgeſchäfte vorausſetzt (Auguſt. de cons. evv. II, 11). Hätte aber Auguſtinus Recht mit der Bemerkung: eum credere potuisse, illos fallaci stellae visione deceptos, posteaquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, atque ita eo timore depulso ab inquirendo ac persequendo puero quievisse, ſo bliebe der Kindermord überhaupt unbegreiflich.

[2] Epiphanius haer. 51, 9: Ματθαῖος δὲ εἰπὼν τὴν γέννησιν ἀπεπηδήμησεν εἰς τὸν διετῆ χρόνον, καὶ ἐδήλωσε τὰ γενόμενα μετὰ δύο ἔτη . . . ὅτε ἦλθον οἱ μάγοι δύο ἦν ἐτῶν ὁ παῖς γεγενημένος. Dieß iſt aber gleichfalls eine Exegeſe von V. 16.

[3] Patrizi (S. 326): Vix est operae pretium referre sententiam putantium ante Mariae purificationem et Magos advenisse et Christum in Aegyptum deductum indeque reductum.

[4] Die Vulgata lieſt Judae in Folge eines Irrthums des Hieron.: Librariorum hic (Judaeae) error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus: Judae, non Judaeae. Allein der Sprachgebrauch des A. T. war für Matthäus nicht mehr maßgebend, weil die Eintheilung der Stämme der nach Provinzen: Judäa, Samaria, Galiläa, gewichen war.

[5] Euſeb. Onomasticon ed. Larsow et Parthey. Berolini 1862 p. 114: Βηθλεέμ, φυλῆς Ἰούδα, Αἰλίας ἀπόθεν σημείοις σ' (6) ἐπὶ τὰ νότια ἐπὶ τὴν φέρουσαν εἰς Χεβρὼν ὁδόν. ἔνθα τὸ μνῆμα Ἰεσσαὶ καὶ Δαβὶδ δείκνυται. ἐκαλεῖτο δὲ Βηθλεὲμ καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ἐφραθά, ὡς ἐν Παραλειπομένοις (Geneſ. 35, 19. 1 Paralipom. 4, 4). Βηθλεέμ, κλήρου Ζαβουλών, ἑτέρα ἐστὶ αὕτη τῆς ἐν Ἰούδᾳ (Joſ. 19, 15). Ebendaſelbſt Hieronym. p. 115 sq.

Einwohnern (Kirchenlex.; Robinson, Palästina II. S. 379 ff.)[1]. ἐν ἡμέραις = בִּימֵי (Gen. 26, 1. 2; Sam. 21, 1) = in den Tagen, d. h. in der Regierungszeit des Herodes. Herodes, mit dem Beinamen der Große, erhielt im Jahre 714 a. u. vom römischen Senat den Königstitel, konnte sich aber erst 717 nach der Eroberung Jerusalems in den Besitz seines Reiches setzen. Nach einer durch Luxus, Lasterhaftigkeit und Grausamkeit gebrandmarkten Regierung starb er an einer ekelhaften Krankheit in Jericho (Jos. Ant. 15—17, B. J. I, 18—33, K.-L. 5, 138 ff., Schürer, Lehrb. der Nt. Zeitg. S. 188 ff. und die dort verzeichnete Literatur). μάγοι die Magier werden von Herodot (1, 101) und einigen Späteren (Agathias) als ein besonderer Volksstamm der Meder aufgeführt und bildeten bei den Persern und iranischen Völkern überhaupt eine angesehene Priesterkaste, welche ihre Entstehung auf den Stifter oder Reformator der iranischen Religion Zoroaster zurückführte und ihr Amt vom Vater auf den Sohn vererbte. Sie waren aber auch die Gelehrten des Volkes und beschäftigten sich hauptsächlich mit Naturwissenschaften, Astrologie und Theologie. Zur Auslegung der Träume und vor wichtigen Entschließungen wurden sie stets zu Rathe gezogen. Sie waren die Erzieher und Rathgeber der Könige und die Wächter ihrer Gräber (cf. Ammianus Marcell., Cicero de Divin., Plinius h. n., Aelian, Diogenes von Laerte, Apulejus, Hesychius, Suidas u. a.)[2]. Nicht selten übten sie auf die Könige einen entscheidenden Einfluß aus, den sie aber oft mißbrauchten, wie auch ihre Wissenschaft später bedeutend ausartete und Veranlassung gab, die Magier den Gauklern und Taschenspielern gleichzustellen (vgl. Plinius h. n. 26, 19). Nach Jerem. 39, 3 (רַב־מָג) und Dan. 2, 2 al. (אַשָּׁף), Ktesias (fragm. Pers. bei Photius 15), Hieron. (ad Dan. 2, 2: Consuetudo autem et sermo communis magos pro maleficis accipit; qui aliter habentur apud gentem suam eo quod sint philosophi Chaldaeorum) gab es auch bei den Chaldäern Magier. Das Wort ist nicht semitischen (Schrader, KAT. 274 f.; cf. Gesen. s. v.), sondern indogermanischen Ursprungs = Ssc. mahât, griech. μέγας, lat. magnus (Gesen. thes. II, p. 766, Haug, Ewalds Jahrb. 1853 S. 157 ff.). ἀπὸ ἀνατολῶν ist nicht mit μάγοι, sondern mit παρεγένοντο zu verbinden, denn daß die Magier Orientalen, beziehungsweise Iranier sind, verstand sich von selbst. בְּנֵי־קֶדֶם = οἱ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν Job 1, 3; Jes. 11, 14 entscheidet nicht dagegen, weil hier die Bestimmung nothwendig war. Auch würde man sonst den Artikel vor ἀπό erwarten, obwohl sich das Auslassen desselben aus dem artikellosen μάγοι erklären ließe. Justin schreibt bei der ersten Erwähnung μάγοι ἀπὸ Ἀρραβίας παραγενόμενοι (c. Tr. 77 p. 303 A), dann aber regelmäßig οἱ ἀπὸ Ἀραβίας μάγοι (c. 78. 79. 102. 106), nur c. 88: Ἀραβίας

[1] Vgl. Schegg, Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem hl. Lande. München 1867, II S. 3—23. Er gibt nach dem Pilgerbüchlein 4400 Einw. an, von denen etwa 2000 Katholiken sind. Das Städtchen liegt östlich von der Straße nach Hebron auf zwei mäßig hohen Hügeln, die ein schmaler Sattel verbindet und die der Stadt ein malerisches, amphitheatralisches Ansehen verleihen. Die Urtheile über die Gegend sind aber sehr verschieden. Die einen sind voll des Lobes für sie (Schubert), andere finden sie nicht besonders reizend (Mislin). Vgl. auch Tobler, Bethlehem in Palästina. St. Gallen 1849.

[2] Ausführlich handelt hierüber auch Patrizi: De Magis, qui Christum inviserunt, l. c. lib. III Diss. 17 p. 309—354.

μάγοι (nach Otto) Orig. (c. Cels. I, 40): τῶν ἐληλυθότων ἀπὸ ἀνατολῆς μάγων. Euſ. (1, 8, 1): οἱ ἐξ ἀνατολῆς μάγοι. Ob unter Oſten Perſien (Clem. Alex., Juvenc., Chryſ., Baſil., Op. imp., Theophyl., Euthym. und die meiſten Neueren) oder Chaldäa (der Jude des Celſus l. c., Hier., Aug., Janſ.) zu verſtehen iſt, bleibt zweifelhaft, doch iſt das erſtere wahrſcheinlicher, denn die zweite Anſicht ſtützt ſich nur auf Daniel. Unterdeſſen hatte aber das Chaldäerreich ſtarke Veränderungen erlitten. Im Allgemeinen war den Juden Arabien das Morgenland (Gen. 10, 30). Von dorther läßt auch Juſtin mit Rückſicht auf das Alte Teſtament die Magier kommen[1] und Tertullian (adv. Marc. 3, 13, adv. Jud. 9) und Epiphanius (expos. fid. cath. n. 8) argumentirten in gleicher Weiſe. Aber gerade dieſer Umſtand ſpricht gegen dieſe neuerdings auch wieder von Wieſeler (Beitr. S. 150) vertheidigte Annahme. Die Dreizahl der Magier, zu deren Aufſtellung die dreifachen Geſchenke nicht wenig beigetragen haben dürften, wird nicht nur ſeit Auguſtin, Leo M. und Maximus von Turin angenommen, ſondern ſchon von Origenes traditionell angegeben (in Genes. hom. 14, 3; cf. Patrizi l. c. p. 319) und iſt auch in den bildlichen Darſtellungen der Katakomben vorherrſchend[2]. Doch finden ſich bis Beda nur wenige Angaben darüber und noch bis in das zehnte Jahrhundert hinein kommen Schwankungen vor[3]. Aus einigen Stellen der Pſalmen (68, 30; 72, 10) und des Jeſaias (49, 7; 60, 3. 10) hat man auf ihren königlichen Stand geſchloſſen. Tertull. (l. c.) Nam et Magos reges habuit fere Oriens, Hilar., Amphiloch., ohne ſie gerade zu Königen zu machen. Seit dem ſechsten Jahrhundert wurde dieß ziemlich allgemein angenommen. Maldonat ſagt: eos reges fuisse si non certum, tamen maxime probabile est. Seine Citate ſind aber nicht ſtichhaltig. Janſen leitet die Königsbezeichnung aus der kirchlichen Liturgie ab. Die Namen finden ſich nicht erſt im neunten bis zwölften Jahrhundert, noch auch erſt bei Beda in den zweifelhaften Collectaneen (Senex appellabatur Melchior, secundus Gaspar, tertius Balthasar), ſondern ſchon in einer Handſchrift aus dem Ende des ſiebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts auf der Pariſer Bibliothek[4]: Bithisarea, Melchior, Gathaspa. Sie waren Heiden, da ſie

---

[1] Cf. Clem. Rom. I c. 25, 1: σημεῖον τὸ γενόμενον ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις, τουτέστιν τοῖς περὶ τὴν Ἀραβίαν.

[2] „Gewöhnlich ſitzt Maria hier am Ende der Scene, das Kind auf ihrem Schooß (Euthym.: ἀνέλετο τοῦτο, καὶ ἐπὶ τῶν γονάτων εἶχεν, ὅτε οἱ Μάγοι εἰσῆλθαν· Οὐδὲ γὰρ ἐν ὁδύναις ἦν, ὡς αἱ ἄλλαι μητέρες, was aber wie bei Chryſoſt. die Ankunft unmittelbar nach der Geburt vorausſetzt). Die drei Magier ſtehen vor ihr. In drei oder vier Fällen nimmt Maria die Mitte ein, wo dann die Zahl der anbetenden Weiſen ſo vermehrt oder vermindert wird, daß auf beiden Seiten der Gottesmutter eine gleiche Zahl erſcheint (4 oder 2). Die Dreizahl der Magier galt indeſſen als die traditionelle." Kraus, Roma sotterranea, 1872 S. 265.

[3] Thomas hat die Glossa ordinaria aufgenommen: Hi autem Magi reges fuerunt, qui etsi tria munera obtulisse dicuntur, non ideo non plures quam tres fuisse probantur, sed ut per eos gentes, quae ex tribus filiis Noë natae sunt, venturae ad fidem praefigurarentur, vel tot fuerunt principes, qui plures duxerunt in comitatu suo (Caten. aur.), und im Comm.: Videtur autem secundum munera quod fuerunt tres reges, quamvis plures alii in iis repraesentabantur.

[4] Dr. Neſtle, Beſondere Beilage des Württemb. Staatsanzeigers 1879 Nr. 1. Er

nach dem neugeborenen König der Juden fragten. Der Glaube von der zu erwartenden Weltherrschaft des Messias war in Folge der Zerstreuung der Juden im Orient längst bekannt (Suet. Vesp. c. 4, Tacit. h. 5, 13, Jos. B. J. 6, 5, 4).

V. 2. αὐτοῦ τὸν ἀστέρα seinen Stern, d. h. der seine Geburt anzeigt. Es war im Alterthum etwas Gewöhnliches, die Geburt und das Schicksal bedeutender Männer in den Sternen vorausbestimmt zu finden [1]. Die Kirchenväter hatten gegen diesen Aberglauben der Chaldäer und Mathematiker viel zu kämpfen. Da die Beobachtung des Himmels zum Beruf der Magier gehörte, so ist ein Zeichen am Himmel für sie ebenso geeignet als verständlich. Verschiedene Väter geben dafür noch einen mystischen Grund an, um den Unterschied der Verkündigung der Geburt durch Engel bei den Hirten zu erklären. Den gleichsam der Vernunft entbehrenden Heiden habe ein unvernünftiges, den vernünftigen Juden ein vernünftiges Zeichen gehört. ἀστήρ = Stern, aber auch allgemein feurige Lufterscheinung, Meteor, während ἄστρον Sternbild, Stern heißt, so daß aus dem Wort, zumal in der Volkssprache gebraucht, kein sicherer Schluß auf die Art der Erscheinung gemacht werden kann. Das Alterthum kennt nur die beiden Erklärungen Stern und Meteor, die erste liegt näher und ist schon von Ignatius legendarisch erweitert worden [2].

---

erklärt die Namen folgendermaßen: Balthasar von Belsazar, Baltas(s)ar. Die Assyriologen interpretiren: bel-sar-usar. Bel, den König behüte, und balatsu-usar: sein Leben behüte. Melchior habe rein semitischen Klang. Melchi — König, or (אור) Licht. Dieß leite auf seine schwarze Farbe, auf Ham, Afrika, Aegypten. Auch der Nil heiße bei den Juden יאור. Bei Caspar entscheidet er sich gegen Lauth (Cas-sipar, Thron von Sipara) mit Schöbel für „Gasparb" und reproducirt die Erklärung Gutschmids (Ueber die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rhein. Museum 1863), wonach es identisch ist mit Gobephor bei Jakob von Edessa und dem indischen König Gudnapar in den Acten des Thomas. Nach den Münzfunden, die in neuerer Zeit in den Provinzen Seistan, Kandahar, im südlichen Pendschab und in Kabul, also in Persien und Vorderindien gemacht wurden, scheine wirklich ein König dieses Namens um die Zeit von Christi Geburt in diesen Gegenden regiert zu haben. Bei Herod. 3, 70 ff. wird der Name Ἰνταφέρνης geschrieben. Der Name dieses Königs führe auf parthische, weiter zurück persische Herkunft. Unser Kaspar stamme also genauer noch aus Persien, was auf's schönste durch einige syrische Handschriften in Paris und London bestätigt werde, die schon die jetzt gebräuchliche Schreibung Gaspar (Kaspar) bieten. Es sei somit ein sinniger Zug der Legende, daß sie die Vertreter der drei wichtigsten Sprachen- und Völkergruppen, der Semiten, Hamiten und Japhetiten, d. h. nach alter Anschauung der ganzen Menschheit, an die Wiege des Messias zusammenführe. Letztere Erklärung gab aber die Legende unabhängig von den Namen und der Nationalität. Beda: Mystice autem tres Magi tres partes mundi significant, Asiam, Africam, Europam, sive humanum genus, quod a tribus filiis Noë seminarium sumpsit (ad 2, 4). Ebenso die Gloss. ordin. und Rupert von Deutz. Die Fabel von dem schwarzen Magier tritt zum ersten Mal am Ende des achten Jahrhunderts auf und ist aus den Collectaneen Beda's entnommen, kann also kaum die Veranlassung zur Namensgebung sein. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß die Legende die Namen ohne alle Tendenz der hl. Schrift (Baltassar) und Apokryphen (Kaspar) entlehnte.

[1] Die bileamitische Vision Num. 24, 17 wurde von sämmtlichen Targumim auf den Messias bezogen (Wünsche S. 12).

[2] Ephes. 19, 2: Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ

Origenes beſtimmt den Stern als einen Kometen [1], indem er von der Vorausſetzung ausgeht, daß es jedenfalls eine ungewöhnliche Erſcheinung geweſen ſei. Eine Folgerung aus dem Kometenglauben in Verbindung mit dem Stern Jakobs (Hilgenfeld, Zeitſchr. für wiſſenſch. Theol. 1867 S. 317) tritt aber nirgends zu Tage. Auguſtinus begnügt ſich mit dem allgemeinen sidus und stella, und Chryſoſtomus erklärt den Stern als Meteor, da ſich die Angaben über ſeinen Lauf, Erſcheinen und Verſchwinden, ſowie über ſeine Beſtimmung nicht mit einem gewöhnlichen Stern vereinigen laſſen. Er vergleicht die Erſcheinung mit der Wolkenſäule in der Wüſte „δύναμίς τις ἀόρατος εἰς ταύτην μετασχημασθεῖσα τὴν ὄψιν“. Dieſe Erklärung iſt nicht einmal ſo unwiſſenſchaftlich, denn Galilei gab noch im Jahre 1604 eine ähnliche Erklärung für die Entſtehung neuer Sterne aus den aufſteigenden Dämpfen [2], die freilich auch unrichtig iſt. Aber immerhin machen die fortgeſetzten Entdeckungen neuer Sterne die ganze Erzählung auch vom rein wiſſenſchaftlichen Standpunkt aus viel wahrſcheinlicher und anſchaulicher. Nach dem Vorgang Keplers [3] nehmen viele Exegeten (Winer, Münter, Wieſeler, Ebrard, Keil u. a.) an, daß Matthäus die im Jahre 747 a. u. eingetretene Conjunction des Saturn und Jupiter gemeint habe, welche ſich im Jahre 1603 wiederholte und 1604 noch durch das Hinzutreten des Mars an Bedeutung gewann. Außerdem erſchien in demſelben Jahre der auch von Galilei beobachtete neue Stern zwiſchen Mars und Jupiter am Fuße des Schlangenträgers (serpentarius). Allein weder das Jahr 747 noch der neue Stern genügen, denn es läßt ſich die Geburt Jeſu nicht in dieſes Jahr verlegen und aus dem Umſtand, daß 1604 bei der Conjunction ein neuer Stern erſchien, kann doch nicht geſchloſſen werden, daß dieß auch 747 der Fall war. Beruft man ſich aber mit Münter (der Stern der Weiſen, Kopenh. 1826) und Wieſeler (Beiträge S. 151) auf den Commentar über Daniel von Abarbanel, wonach eine ſolche Conjunction drei Jahre vor Moſes Geburt in den Fiſchen, welche das eigentliche Sternbild der Iſraeliten ſeien, ſtattgefunden und wieder 1463 p. Chr. ſich wiederholen werde, um die Geburt des Meſſias herbeizuführen, ſo erhält man allerdings die drei Jahre von 747—750, muß aber zu der ſchwierigen Chronologie des Alten Teſtamentes noch die rabbiniſche Spitzfindigkeit in Kauf nehmen, ohne auch nur dem Text gerecht zu werden, denn für's Jahr 750 iſt erſt noch das Erſcheinen eines Kometen nöthig. Ein ſolcher ſcheint mir auch nicht zu genügen, weil damit das Verſchwinden und Wiedererſcheinen nicht erklärt wird, obwohl die Ausdrücke nicht zu ſehr urgirt werden dürfen. So

---

ὑπὲρ πάντα· ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. Einfacher Protevang. Jacobi c. 21 (Tiſchenb. Evv. apocr. ed. II. 1876 p. 41) und Clem. Alex. fragm. 74 ed. Potter p. 986. Hilar., Beda al.

[1] Contr. Cels. 1, 58: Τὸν ὀφθέντα ἀστέρα ἐν τῇ ἀναταλῇ καινὸν εἶναι νομίζομεν καὶ μηδενὶ τῶν συνήθων παραπλήσιον οὔτε τῶν ἐν τῇ ἀπλανεῖ οὔτε τῶν ἐν ταῖς κατωτέρω σφαίραις· ἀλλὰ τῷ γένει τοιοῦτον γεγονέναι, ὁποῖοι κατὰ καιρὸν γινόμενοι κομῆται ἢ δοκίδες ἢ προγωνίαι ἢ πίθοι ἢ ὅπως ποτὲ φίλον Ἕλλησιν ὀνομάζειν τὰς διαφορὰς αὐτῶν.

[2] Frammenti di tre lezioni di Galileo intorno la stella nuova del 1604. Albèri op. V p. 391 sqq.

[3] De Jesu Christi vero anno natalitio. Frcf. 1606. De nova stella in pede Serpentarii, 1606. De vero anno, quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero bened. virginis Mariae assumpsit, 1614; cf. Opera ed. Frisch II. IV.

leibt die modificirte Anſicht des Chryſoſtomus immer noch am wahrſcheinlich-
en. Eine beſondere Erſcheinung unter Beachtung von Num. 24, 17 konnte
ie Weiſen zum Aufbruch veranlaſſen[1]. προσκυνεῖν = הִשְׁתַּחֲוָיָה durch Nieder-
erfen auf die Erde jemanden ſeine Ehrfurcht und Unterwürfigkeit bezeugen.
Dieſe Art der Verehrung war bei den Perſern vorgeſchrieben (Herod. 1, 134;
Plut. in Themist. c. 27; Artax. 15. 23; cf. Xenoph. Cyrop. 8, 3, 7 al.),
am aber auch bei den Juden (und Orientalen überhaupt) häufig vor (Gen.
9, 1; 42, 6; 48, 12. 2 Sam. 9, 8) und galt hauptſächlich als Zeichen
er Anbetung Gottes (Gen. 22, 5; 1 Sam. 1, 3). Die Klaſſiker ſagen
ροσκυνεῖν τινα, die ſpäteren Griechen τινι, Matthäus hat wie Marcus und
Paulus ſtets den Dativ mit Ausnahme des Citats 4, 10 (vgl. Winer 31, 1
. 197).

V. 3. ἐταράχθη er erſchrak. Herodes mußte als Idumäer (Op. imp.),
er ſeinen Thron widerrechtlich und mit grauſamen Mitteln uſurpirt hatte,
ür ſeine Herrſchaft fürchten, Jeruſalem aber hätte ſich freuen ſollen, weil
ein Erlöſer nahe war (Chryſ., Theophyl., Euthym.). Ob es ſich fürchtete
egen der von Herodes in Folge der Nachricht zu erwartenden Blutſcenen
der wegen der unter dem Namen „Schmerzen des Meſſias" für die meſ-
ianiſche Zeit prophezeihten Heimſuchungen oder endlich wegen ſeiner Anhäng-
ichkeit an Herodes läßt ſich nicht ſicher ausmachen. Am wenigſten Wahr-
ſcheinlichkeit hat der zweite Grund für ſich, weil die über die Schmerzen des
Meſſias handelnden rabbiniſchen Stellen (Sanh. f. 99, 1; 97, 1. Kilaim
f. 98, 2; cf. Lightfoot ad Mc. 13, 19; Schoettgen hor. hebr. II p. 509
sqq.) nachchriſtlichen Urſprungs und deßhalb dem Verdacht ausgeſetzt ſind,
zur Umdeutung der jeſaianiſchen Stellen von den Leiden des Knechtes Gottes
(4, 6. 7; 53, 2—12 al.) erfunden worden zu ſein. So weit ſie aber wirklich
in Jeſaias eine Grundlage haben (13, 9 f.), haben ſie einen eschatologiſchen
Charakter und müßten mit der Ankunft des Meſſias ſchon erfüllt, beziehungs-
weiſe beendigt ſein (Schegg I, 57; Langen, das Judenthum S. 494 ff.). Die
erſte Erklärung hätte eine pſychologiſche Wahrſcheinlichkeit, nur ſteht ihr σὺν
αὐτῷ entgegen, das mehr für die dritte Anſicht ſpricht, welche auch durch das
Vorhandenſein einer eigenen Herodianerpartei (Marc. 3, 6; 12, 13; 8, 15. Matth.
22, 16; vgl. Aberle, Einl. S. 56; Hausrath, neuteſt. Zeitg. 1873 I S. 249)
beſtätigt wird. Die Juden ſehnten ſich ja auch in der Wüſte nach den Fleiſch-
töpfen in Aegypten zurück, warum ſollten ſie nicht dem prachtliebenden Herodes

[1] Euthymius (und Theophyl.) ſchließt ſich im Ganzen dem Chryſoſtomus an, nähert
ich aber doch wieder den andern Vätern, indem er einen beſondern Stern annimmt, den
ur die Perſer als gute Aſtrologen und unter dieſen wieder beſonders die Magier ſahen,
eil ſie zum Glauben geneigt waren. Von der Erklärung des Chryſoſtomus iſt aber auch
epler nicht weit entfernt, wenn er De anno Chr. (Frisch IV, 346) ſagt: Quaeras,
ur igitur nunc demum venerint adorare regem a stella significatum? Quia stella
aec non fuit e numero communium cometarum aut novorum siderum, sed accessit
lli privatim miraculum motus in inferiori regione aëris. Quamdiu igitur stella visa
st in aethere inter ceteras oriens et occidens, commovit quidem Chaldaeos novitate
strologiae peritos, at de re aliqua certa in individuo non monuit: postquam vero
ese in aërem demittere et sensim occidentem versus progredi coepit, tandemque in
ccidentem recepta disparuit: tum demum magi consilium sequendi ceperunt vene-
untque memoria itineris stellae in Judaeam.

trotz ſeiner Grauſamkeit gehuldigt haben? (Chryſ.) Sie waren zu gleichgiltig und träg, wenn es ſich um ihr geiſtiges Heil handelte, und hatten nur eine Empfänglichkeit für den äußeren Glanz (Euth.). Dem fügt Theophylakt noch bei, daß die Bosheit immer dumm ſei. Dieſe Deutung entſpricht auch dem Zweck des Evangeliſten. Die Juden erſchrecken bei der Nachricht von der Geburt des meſſianiſchen Königs, weil ſie für die Zeichen der Zeit unempfänglich ſind, aber die Heiden ſchätzen ſich glücklich, ihn aufzuſuchen und anbeten zu dürfen. Ἱεροσόλυμα wird hier und 3, 5 als Femininum erklärt, während es ſonſt Neutrum iſt, doch kann man πᾶσα auch nach einer constr. ad sensum von der Einwohnerſchaft erklären oder mit Euthymius: πᾶσα ἡ πόλις, ἡ καλουμένη Ἱεροσόλυμα (cf. Fritzſche, Bleek, Weiß ad l. Buttmann, Neuteſtamentl. Gramm. p. 16, Grimm Lex. s. v.).

V. 4. Herodes läßt alle Hohenprieſter und Schriftgelehrten des Volkes kommen, um ſich ein Reſponſum geben zu laſſen, d. h. er veranſtaltete eine Verſammlung des Sanhedrin, des oberſten Gerichtshofs in religiöſen Fragen. Zwar gehörten zu dieſem auch die πρεσβύτεροι, aber dieſe fehlen auch 20, 18; 26, 3, während 27, 1 die γραμματεῖς nicht genannt ſind. Auch die Beifügung von πάντας ſpricht nicht dagegen, weil es auf die genannten Klaſſen bezogen werden kann und πᾶς oft in weniger ſtrictem Sinn gebraucht wird. πάντες ſteht auch 27, 1 bei einer unvollſtändigen Aufzählung. Wohl ſteht λαοῦ ſonſt bei πρεσβύτεροι (21, 23; 26, 3. 47; 27, 1; cf. 1 Macc. 7, 33; 12, 35) und wird bei zwei Gliedern der Artikel wiederholt (Meyer, Weiß, Keil u. a.), aber 20, 18 ſchreibt Matthäus ebenſo und ohne λαοῦ. Dieſe Parallele wird dadurch nicht beſeitigt, daß man ſie einfach auf Marc. 10, 33 zurückführt (Weiß). Juſtin erklärt unſere Stelle am einfachſten mit: Ἡρώδης μαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ (c. Tr. 78 p. 303 B). Da es Herodes um ein rechtsgiltiges Gutachten der Juden zu thun war, auf das er ſeine Maßregeln ſtützen konnte, ſo mußte er auch die in theologiſchen Dingen anerkannte Behörde fragen, denn über einen Propheten konnte nur vor ihrem Forum abgeurtheilt werden (Sanhed. 1, 5) und für Matthäus war es ebenſo von Werth, die Entſcheidung der höchſten iſraelitiſchen Behörde für den Geburtsort des Meſſias anführen zu können. Chryſ.: καὶ δικαστήριον μέγιστον συνεκροτεῖτο. Das Synedrium wird oft als Fortſetzung der großen Synagoge angeſehen, welche unter Esra nach der Heimkehr aus dem Exil eingerichtet wurde, von deren Beſetzung, Verfaſſung und Wirkungsweiſe aber nichts bekannt iſt (Haneberg S. 422), läßt ſich aber erſt von der Zeit der Hasmonäer an ſicher nachweiſen. Nach Joſephus (Ant. 12, 3, 3) erwähnt Antiochus M. (223—187 a. Chr.) die γερουσία in einem an die Juden gerichteten Brief (cf. 4, 8, 14; 13, 5, 8; 1 Macc. 12, 6; 2 Macc. 1, 10; 4, 14 al.). Seit der Unterwerfung Paläſtina's unter die Römer führte dieſes Collegium den Namen συνέδριον und wird darnach von den Rabbinern Sanhedrin (סַנְהֶדְרִין) genannt. Mit der Zerſtörung Jeruſalems erreichte es ſein Ende. Es beſtand nach dem Vorbild des dem Moſes beigegebenen Rathes der 70 Aelteſten (Num. 11, 16) aus 71 Mitgliedern, zu denen die ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς gehörten. ἀρχιερεῖς ſind der regierende und die geweſenen Hohenprieſter, deren es zur Zeit des Herodes ziemlich viele gab (von Herodes M. bis zur Zerſtörung Jeruſalems 28. Winer R.-W. s. v.). Die Namen und

Reihenfolge von 27 siehe Schürer, Neutestamentl. Zeitg. S. 418 ff. Ob auch die Vorsteher der 24 Priesterklassen, welche 2 Chron. 36, 14 so genannt werden, und die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden, mitzurechnen sind[1], ist zweifelhaft. γραμματεῖς (סֹפְרִים) sind die Schriftgelehrten, Gesetzeslehrer, welche aber nicht bloß die theologische Exegese, sondern auch die juristische Auslegung zu geben hatten und daher als Juristen gelten können. Lucas setzt dafür in der Regel νομικοί. Da סֹפְרִים früher von den Schreibern (Ps. 45, 2; Ez. 9, 2. 3) oder Secretären der Könige gebraucht wurde (2 Sam. 8, 17; 20, 25), so erklärt es Maldonat mit publici notarii (cf. Wünsche S. 13). Χριστός steht hier als Amtsname. Es ist charakteristisch, daß die Magier nach dem König fragen, Herodes aber nach dem Messias (Lutter.). γεννᾶται nicht wo Jesus geboren werden würde, sondern wo er geboren wird (Euth.: ἐν ποίῳ τόπῳ τῆς γῆς εὑρίσκεται, ὅτι γεννᾶται). Es bleibt dabei unentschieden, ob Christus schon geboren ist oder erst geboren wird.

V. 6. Das Citat ist aus Michäas 5, 1 in freier Umschreibung des Urtextes. Die Differenzen sind weder durch Einfügung einer Negation (Cyprian, Tertullian, Origenes), noch durch Annahme der Frageform auszugleichen. Beim Propheten ist der Sinn der Stelle: obgleich Bethlehem zu unbedeutend ist, um unter die Familiensitze gerechnet zu werden, so wird doch ein Herrscher Israels daraus hervorgehen. Matthäus gab ihr mit geringer Umstellung den Sinn: Bethlehem ist allerdings ein wichtiger Ort, denn aus ihm geht ein Herrscher hervor. Statt Ephrata im Urtext setzt er Ἰούδα, weil Bethlehem später dem Stammsitze Juda beigezählt wurde. Statt οὐδαμῶς ἐλαχίστη hat der Urtext: צָעִיר לִהְיוֹת = ὀλιγοστὸς τοῦ εἶναι LXX = zu klein um zu sein. ἐν τοῖς ἡγεμόσιν unter den Fürsten. Hebr. בְּאַלְפֵי = ἐν χιλιάσιν LXX. Gemeint sind die 1000 Unterabtheilungen der Stämme, die Familien, Geschlechter (Num. 1, 16; 10, 4. Jos. 22, 21. 30. Richt. 6, 15), welche je einen Familiensitz (Tausendschaft) erhielten. Matthäus nahm entweder für die Familiensitze die Familienhäupter und der Uebersetzer gab es wegen des folgenden ἡγούμενος mit ἡγεμών (Euthym. ἐν ὅλαις ταῖς ἡγεμονίαις τῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς. Keil) oder er las בְּאַלְפֵי unter den Fürsten (Chrys. φυλάρχοις) und hat so Bethlehem personificirt (Schegg, Bisp., Meyer, Weiß u. a.). Jedenfalls ist dieß wahrscheinlicher, als daß der Evangelist (beziehungsweise der Uebersetzer) bloß um der Paronomasie willen auf diese Uebersetzung gekommen ist (Anger l. c. I p. 24). Bei der großen Freiheit, mit welcher Matthäus hier verfährt, ist ein solches äußerliches Motiv nicht anzunehmen. Da dieselbe Methode in den Targumen zur Anwendung kam, so ist es nicht

[1] Vgl. Schürer, Die ἀρχιερεῖς im N. T. Theol. Stud. u. Krit. 1872 S. 593 ff. Neutest. Zeitg. S. 409 ff. 420 ff. Er entscheidet sich wegen Act. 4, 6; 19, 14. Jos. B. J. 2, 14—17. 4, 3, 6. 6, 2, 2 al. dafür, daß sowohl im N. T. als bei Josephus als die leitenden Persönlichkeiten erscheinen der fungirende Hohepriester und seine Vorgänger, in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Patrizi (De principibus sacerdotum l. c. lib. III Dissert. 28 p. 354—366) nimmt in zweiter Linie an totius ordinis primores, h. e., principes familiarum sacerdotalium, atque eos adeo de horum numero, qui pontificatum gesserant (p. 366). Schegg erklärt sie als die Priester des Synedriums (Luc. 3, 555).

unwahrſcheinlich, daß Matthäus denſelben Text benützte, welcher auch den Synedriſten zu Gebot ſtand (vgl. R. Simon l. c. c. 22 p. 256 sq.; Credner, Beiträge II, 148; Aberle, Einl. S. 25; Böhl, Volksbibel S. 190 und Alttestamentliche Citate)[1]. Doch iſt es wegen des jüngeren Alters der Targume noch wahrſcheinlicher, daß ſich im mündlichen Vortrag dieſe Art zu citiren herausgebildet hatte und wegen des ſtrengen Anſchluſſes an die einmal gelehrte Form manche Stellen eine ſtereotype Geſtalt erhalten hatten[2]. ἐξελεύσεται = יֵצֵא er wird hervorgehen, womit aber nicht in erſter Linie das Hervorgehen durch Geburt gemeint iſt (Gen. 17, 6). Euthym.: εἴτουν βλαστήσει während Chryſoſt. darin die allgemeine Bedeutung anerkennt (σκόπει καὶ τῆς προφητείας τὴν ἀκρίβειαν, οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐν Βηθλεὲμ μένει, ἀλλ' ἐξελεύσεται, ὥστε καὶ τοῦτο προφητείας ἦν τὸ γεννηθῆναι ἐκεῖ μόνον). Die Behauptung Wetſteins: magno consensu Judaei tradunt Messiam Bethlehemi nasciturum wird ſtark beſtritten. Schegg ſtellt ihr geradezu die Theſe gegenüber: Ich weiß keine einzige Stelle, welche direct bezeugte, daß Chriſtus zu Bethlehem geboren werden ſollte. Ja ſchon Origenes gibt dieſe Einwendung zu (c. Cels. 1, 51), weist aber die Folgerung aus derſelben mit der Bemerkung ab, daß die Gegner des Chriſtenthums dieſen Glauben unter dem Volk unterdrückt haben[3]. Doch iſt außer dem Targum zu Mich. 5, 1 Hieros. Berachoth f. 5, 1 zu beachten, in welchem geſagt iſt, daß der Meſſiaskönig aus dem königlichen Palaſt in Bethlehem Juda's hervorgehen werde (Schöttgen II p. 527 sqq. Wünſche S. 13). Hieronymus beruft ſich zu Habak. 3, 3 auf einen Hebräer, welcher die Geburt des Meſſias zu Bethlehem angenommen habe[4]. Die Erklärung des Matthäusevangeliums wird durch Joh. 7, 41. 42 beſtätigt, wo eine ſichere Tradition vorausgeſetzt wird. ποιμαίνειν = רָעָה von Fürſten geſagt (2 Sam. 5, 2; 7, 7. Jer. 23, 2). Wenn Chryſoſtomus die Frage,

---

[1] Der Gedanke von der ſyriſchen Volksbibel iſt ſchon ziemlich alt, denn Janſen ſchreibt (Comm. in Conc. c. 9 p. 69): Sunt qui putant scribas et Matthaeum ita adduxisse testimonium, quomodo tunc legebatur in editione syriaca, qua tunc magis quam hebraica veritate passim utebantur.

[2] Den Grund, welchen alte Exegeten zu unſerer Stelle anführen, wird man kaum gelten laſſen wollen. Hier.: Arbitror Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum erga divinae scripturae lectionem negligentiam, sic etiam posuisse, ut ab eis dictum est. Op. imp.: Et non solum prophetiae mysterium prodiderunt regi iniquo, sed adhuc ipsam prophetiam praecidentes ex uno consensu suo omnes, et non exponentes omnem scripturam divinitus inspiratam, interficiendorum parvulorum facti sunt causa. Weil ſie nämlich den Schluß: diesque eius a diebus saeculi wegließen. Aberle bezeichnet dieſe Stelle als „ein Muſter damaliger Exegeſe, über deren Unweſen der Herr ſo oft klagte."

[3] Die Kirchenväter gingen oft in ihren Beſchuldigungen gegen die Juden bis zu dem Vorwurf vor, daß ſie die prophetiſchen Stellen gefälſcht hätten. Auguſt. in serm. de Epiph. 6: Nunc quoque Judaei simile aliquid nobis exhibere non desinunt, nonnulli enim paganorum, quando eis de scripturis testimonia clara proferimus, ut noverunt Christum ante prophetatum, suspecti ne forte a Christianis ista conficta sint, malunt credere codicibus Judaeorum, et sicut tunc magi fecerant, Judaeos dimittunt inaniter lectitare, ipsi pergunt fideliter adorare.

[4] Audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus atque Salvator, et ipsum esse de quo nunc dicatur: Dominus ab austro veniet, h. e., nascetur in Bethlehem, et inde consurget.

darum bloß das Volk Israel genannt sei, damit beantwortet ὅτι οὐ βούλεται σκανδαλίσαι τέως τὸν περὶ τῶν ἐθνῶν καλύπτων λόγον, so übersieht er zwar das Citat, bezeichnet aber den Standpunkt des Matthäus treffend.

V. 7. λάθρα heimlich, um keinen Verdacht zu erregen, alles Aufsehen zu vermeiden. Denn die Bosheit hat stets ein schlechtes Gewissen und Herodes konnte fürchten, daß doch seine Gegner, unter denen sich besonders die Pharisäer befanden, den messianischen Gedanken gegen ihn ausnützen könnten (Euth.). Nesciens quia inimici maiores erant Christi Judaei quam ipse (Op. imp.). Die genaue Nachfrage beweist, daß der mißtrauische Herodes schon die Möglichkeit überlegte, daß die Magier nicht mehr zurückkehren werden. ἀκριβοῦν heißt bei Klassikern genau machen, wissen; W. Grimm erklärt es hier = genau erforschen wie V. 8 ἀκριβῶς ἐξετάζειν. Arist. gen. anim. 5, 1. Philo m. opif. § 25: μετὰ πάσης ἐξετάσεως ἀκριβοῦντες, allein man würde dann eher περί als den Accusativ erwarten und auch V. 16 spricht für die Uebersetzung der Vulg. diligenter didicit. Theophyl.: τουτέστιν ἀκριβῶς ἀνέμαθεν. Euth.: ἀντὶ τοῦ ἀκριβῶς ἔμαθεν. Eine Frage des Herodes mußte natürlich vorausgehen, deßhalb erklärt Chrysost. λάθρα καλεῖ καὶ ζητεῖ τὸν χρόνον, setzt aber für ἠκρίβωσε doch ἐπυνθάνετο. Op. imp. exquisivit. τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος die Zeit des scheinenden Sternes, da derselbe nach der Ansicht des Herodes noch scheint. Die Zeit des Sternes ist die Angabe über den Auf- und Untergang, Culmination und Stellung zu den andern Sternen. Herodes setzte wahrscheinlich voraus, daß die Geburt des Kindes mit dem ersten Aufgang des Sternes zusammenfalle. Euthym.: ὅτε ἐφάνη τοῖς, ἵνα ἐκεῖθεν ἀριθμήσῃ τὸν χρόνον τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως· προσεδόκησε γάρ, ὅτι ὅτε οὗτος ἐφάνη, τότε πάντως ἐγεννήθη καὶ ὁ Χριστός.

V. 8. ἀκούσαντες zeigt das arglose Benehmen der Magier, die, weil sie selbst ohne Hinterlist waren, auch bei Herodes keine vermutheten (Theophyl.). πέμψας . . . εἶπεν er gab ihnen vorher die Weisung, nach Bethlehem zu reisen, und fügte dann noch diesen Auftrag bei, dessen geheime Absicht mit der ausgesprochenen seltsam contrastirt. — V. 9. ἰδοὺ ὁ ἀστήρ charakterisirt wieder das Auffallende der Erscheinung. Die Magier reisten nach orientalischer Sitte bei Nacht[1]. Trotzdem bleibt für die Erscheinung des Sternes noch Auffallendes genug, um ihn nicht als gewöhnlichen Stern erklären zu können. Chrysostomus bringt hiegegen als ein Hauptargument die Erscheinung am hellen Tage (ἐν ἡμέρᾳ μέσῃ) vor. ὃν εἶδον welchen sie gesehen hatten. Der Aorist steht namentlich in Relativsätzen häufig für das Plusquamperfectum, weil der Schriftsteller das Factum als ein schlechthin vergangenes, nicht im Verhältniß zu einem andern ebenfalls vergangenen dachte (Winer § 40, 5 S. 258; Kühner II 79; Krüger 53, 6, 1). Sie hatten also den Stern nur beim Aufgang (Meyer, Wieseler, Weiß u. a.), oder, wenn man ἀνατολή mit Morgenland übersetzt, in ihrer Heimath gesehen (Schegg, Bisping, Grimm). Daraus würde folgen, daß ihnen der Stern nicht bis Jerusalem voranging (Patrizi). Das φαινομένου scheint zwar dagegen zu sprechen (Wieseler), es darf aber im Munde des Herodes jedenfalls nicht in strenger präsentischer Bedeutung genommen werden, weil er damals den Stern so wenig sah als

[1] Vgl. Hug II, 243. Dagegen Schegg, Marc. 2, 188.

die Magier. Die alten Exegeten (Chryſ., Ambroſ., Auguſt., Baſil., Op. imp., Theophyl., Euth., Thomas u. a.) erkennen in dem Verſchwinden vor Jeruſalem ein Zeichen der Vorſehung. Aber ſelbſt abgeſehen von ἐν τῇ ἀνατολῇ beweist die große Freude der Magier beim Wiedererſcheinen des Sternes (V. 10) die Unrichtigkeit dieſer Erklärung, wie Janſen mit Recht gegen die gewöhnliche Annahme bemerkt. προῆγεν αὐτούς er ging ihnen voran und blieb ſtehen über dem Ort, wo das Kind war. Da Bethlehem ſüdlich von Jeruſalem liegt und ſich kein Stern in dieſer Richtung bewegt und ebenſo wenig ſtillſteht, ſo hat man hier eine wunderbare Führung durch den Stern anzunehmen. Daß dieſes die Anſicht des Matthäus war, zeigt die ganze Erzählung und die Kirchenväter ſind hierin alle Einer Meinung, ob ſie nun einen wirklichen Stern oder ein Meteor annehmen. Freilich könnte man auch denken, daß die Magier durch göttliche Erleuchtung ſo geleitet wurden, daß ſie in ihrer Vorſtellung die ſcheinbare Bewegung des Sternes als eine wirkliche anſahen, weil ſie ſich der Einwirkung des Geiſtes nicht bewußt waren. Das Stillſtehen des Sternes hätte man dann ebenſo zu erklären, wie das der Sonne und des Mondes (Joſ. 10, 13) oder gleichfalls als den ihrer Vorſtellung entſprechenden Ausdruck der ihnen unbewußten innern Leitung. Aber wie man auch erklären mag, ſo wird es ohne die Erzählung ihres Inhalts zu berauben, doch nicht gelingen, ſie auf einen rein natürlichen Vorgang zurückzuführen. Statt des gewöhnlichen ἔστη leſen Lachm. und Tiſch. nach ℵ B C D Orig., Euſeb. ἐστάθη, das wegen ſeiner guten Bezeugung als die ſeltenere Lesart vorzuziehen iſt. Chryſoſtomus lieſt ἔστη, σταθεῖσα und ἵσταται, läßt aber in ſeiner Erklärung des Sternes dieſen activ auftreten (τοῦ ἀστέρος ἐπιστήσαντος αὐτούς. Vorher προῆγεν αὐτοὺς ἔλκων καὶ χειραγωγῶν ἐν ἡμέρᾳ μέσῃ)[1]. ἐπάνω οὗ über dem Ort, wo das Kind war, iſt nicht von Bethlehem, ſondern von dem Hauſe zu verſtehen, in welchem dasſelbe war. Daß ſich aber der Stern herabgelaſſen habe über dem Haus (Chryſ.: καὶ οὐ πρότερον ἵσταται, ἕως τὴν φάτνην κατέλαβε. Theophyl.), muß deßhalb nicht angenommen werden, wenn es ſich nicht um einen gewöhnlichen Stern handelt. — V. 10. Sie freuten ſich ſehr, weil ſie in der Erſcheinung des Sternes den Beweis für die Richtigkeit des in Jeruſalem erhaltenen Beſcheides erkannten. Die Verbindung der Verba mit ſolchen nom. coniug., welche, da ſie den Begriff des Verbi nur ſubſtantiviſch bezeichnen, eigentlich ſchon in jenen eingeſchloſſen ſind, iſt auch bei den Griechen ſehr häufig, doch iſt immer eine nähere Beſtimmung dabei, entweder ein Genetiv des Objects oder ein Adjectiv. Eine bloße Tautologie iſt unſtatthaft (Krüger 46, 5; Winer 32, 2 p. 210). σφόδρα dient zur Verſtärkung von μεγάλην wie das hebräiſche מְאֹד (LXX λίαν, σφόδρα). Die Conſtruction hebraiſirt (Gen. 27, 33; 1 Kön. 1, 40).

V. 11. οἰκία kann von dem Haus erklärt werden, in deſſen Stall Jeſus geboren wurde (Juſtin, Orig., Chryſoſt., Op. imp., Euthym. u. a.), wobei aber, wenn man der alten Ueberlieferung von dem Geburtsort folgt, der Begriff Haus nicht zu betonen wäre[2]. Will man die Legende von der Zeit

[1] In anderer Bedeutung nimmt Hug (II, 243) προῆγεν tranſitiv: „Heißt aber προάγειν nicht auch jemanden leiten, ſein Anführer ſein?“

[2] Dieſe ſpricht dafür, daß Jeſus in einer zum Aufenthalt der Herden beſtimmten

Ankunft der Magier (6. Januar) festhalten, so wird man dabei stehen iben müssen. Da aber Joseph wohl Verwandte in Bethlehem hatte und Magier wahrscheinlich später kamen, so wird man sich für die andere An- it (Euseb., Epiphan., Theophyl., Arnoldi, Lutteroth, Patrizi, Keil, Grimm a.) erklären müssen, daß die heilige Familie bereits in einem Hause Unterkommen gefunden hatte. Dem Schweigen über Joseph liegt natür- keine Absicht zu Grund. Die Erklärung des Rabanus[1] widerspricht evangelischen Darstellung. τοὺς θησαυρούς ihre Schatzbehälter. Bei den iechen häufig für den Ort, wo die Schätze aufbewahrt werden (Schatz- völbe). Es ist im Orient allgemein üblich, daß man sich dem Fürsten ht ohne Geschenke nähert (Gen. 43, 11; 1 Sam. 10, 27; 1 Kön. 10, 2). rum kann weder aus den Geschenken an sich noch aus der Beschaffenheit selben ohne Weiteres auf eine symbolische Bedeutung geschlossen werden. e Geschenke sind eben Producte ihres Landes. Die Väter fanden vielfach e mystische Bedeutung in diesen Gaben, von der man aber höchstens mit n für den Mysticismus durchaus nicht unzugänglichen Verfasser des Op. p. sagen kann: Haec autem etsi tunc non intellegebant magi, secun- m quale mysterium ista gerebantur, vel quid significaret unumquod- e munus eorum, nihil tamen contrarium est. Die einen glaubten ertull., Chrys.), daß Jesus dadurch als Gott, die andern (Iren., Orig., ilar., August., Gregor., Beda und viele Spätere), daß er durch das Gold s König, durch den Weihrauch als Gott, durch die Myrrhen als Mensch rgestellt werde, welcher für die Sünden der Welt den Tod verkosten muß[2]. ndere mystische Erklärungen bei Gregorius, Op. imp., Beda u. a. von den ri Theilen der Welt, dem dreifachen Schriftsinn u. s. w. genügt es hier wähnt zu haben. λίβανος und σμύρνα sind harzartige Producte zweier Bäume, elche zu der mit den Terebinthaceen nahe verwandten Familie der Amyriden hören. Der Weihrauch wurde aus Arabien bezogen, wächst aber auch in ndien. Gegenwärtig bekommt man hauptsächlich indischen und afrikanischen eihrauch im Handel. Ueber die Gewinnung des arabischen Weihrauchs len ganz sichere Nachrichten. Plinius (h. n. 12, 32) sagt, daß zwei Ernten ttfinden, die Haupternte zur Zeit der Hundstage, welche den schönsten Weih- uch liefere, die andere im Frühjahr. Der Saft fließt aus den zu diesem

---

ihle in der Nähe Bethlehems geboren worden sei. Just. (c. Tr. 78 p. 303 D): ἐν ηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε (Ἰωσήφ). Orig. (c. Cels. I, 51): δείκνυται ἐν Βηθλεέμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη. ὰ τὸ δεικνύμενον τοῦτο διαβόητόν ἐστιν ἐν τοῖς τόποις καὶ παρὰ τοῖς τῆς πίστεως ἀλλο- ίοις, ὡς ἄρα ἐν τῷ σπηλαίῳ τούτῳ ὁ ὑπὸ χριστιανῶν προσκυνούμενος καὶ θαυμαζόμενος γέννηται Ἰησοῦς. Vgl. andere Stellen bei Langen, Die Kirchenväter und das N. Test. 374 S. 8 f.

[1] Divino nutu factum est, quod ablerat Joseph, ne aliqua malae suspicionis casio daretur gentibus. Thomas Caten. aur.

[2] August., Gregor., Euthym.: Χρυσὸν γὰρ οἱ ὑπήκοοι τοῖς βασιλεῦσι δασμοφοροῦσιν· δὲ λίβανος, θεότητος· λίβανος γὰρ τῷ θεῷ ἐθυμιᾶτο· ἡ δὲ σμύρνα, νεκρώσεως· ταύτῃ γὰρ πάλαι τοὺς νεκροὺς ἤλειφον, χάριν τοῦ μὴ σήπεσθαι, μηδὲ ὄζειν. Ἔδειξαν οὖν, ἀφ' ὧν ωσήγαγον, ὅτι τὸ φαινόμενον τοῦτο παιδίον καὶ βασιλεύς ἐστι, καὶ θεός, καὶ νεκρωθήσεται, ἄνθρωπος διὰ τοὺς ἀνθρώπους. Hieron. führt den Vers des Juvencus an: Thus, au- um, myrrham regique hominique Deoque dona ferunt.

Zwecke gemachten Einſchnitten hervor und wird von einer Palmdecke oder dem feſtgemachten Boden aufgenommen, bis er verdichtet iſt. Die Myrrhe kommt von Balsamodendron myrrha in Arabien, aus deſſen Rinde von ſelbſt ein gummiharzartiger Saft von terpentinartigem Geruch ausfließt, der an der Luft verhärtet (vgl. Winer R.-W. s. v.). — V. 12. χρηματίζειν eine Sache betreiben, abmachen; von den Göttern, ein Orakel, eine Auskunft ertheilen. Paſſiviſch: das was behandelt worden iſt oder derjenige, welcher von der Gottheit Lehren oder Warnungen erhalten hat. Die Vulg. responso accepto = nachdem ſie die Antwort erhalten hatten, wobei die entſprechende Anfrage vorausgeſetzt iſt, oder allgemeiner: nachdem ſie angewieſen, belehrt worden ſind. ἀναχάμπτειν zurücklenken, ohne daß damit der Weg über Jeruſalem als ein Umweg bezeichnet wird. ἀναχωρεῖν ſich zurückziehen, entfernen; ſonſt ſteht es bei Matthäus häufig, um das Ausweichen vor einer Gefahr anzudeuten (2, 14. 22; 4, 12; 12, 15; 14, 13; 15, 21; 27, 5).

§ 11.

Flucht nach Aegypten; Kindermord; Rückkehr nach Nazareth.

2, 13—23.

Dieſe drei Erzählungen laſſen ſich unter einem gemeinſamen Geſichtspunkt zuſammenfaſſen, weil ſie die Schickſale des göttlichen Kindes nach der Abreiſe der Weiſen enthalten, ſo weit ſie Matthäus für ſeinen Zweck zur Aufnahme geeignet fand. Sie berichten von der Verfolgung und Rettung des Kindes und ſchon der Umſtand, daß erſtere von dem eigenen Volke ausging, letztere im götzendieneriſchen Aegypten geſucht wurde, geſtattet einen Blick in den Plan des Matthäus. Aber neben dieſem Gegenſatz zwiſchen Juden und Heiden tritt der typiſche Charakter der altteſtamentlichen Geſchichte hervor, welche im Leben des Kindes die antitypiſche Erfüllung findet, eine Erfüllung, welche das bevorſtehende Schickſal der Verwerfung Iſraels nur zu deutlich zeigt[1]. Jetzt hat Rachel Grund über den Verluſt ihrer Söhne zu klagen, weil ſie nicht mehr ſind, denn ſie ſind zwar nicht in die Gefangenſchaft geführt, aber der Stern und die Hoffnung Iſraels ſind für ſie verſchwunden, weil ſie dem Licht, das den Heiden aufgegangen iſt (Aug. fugit, ut luminaret, non fugit, ut lateret), ihre Augen verſchließen werden, wie ſie das Kind jetzt in die Fremde hinausſchicken. So dient der reale Gehalt dieſer Erzählungen zur Darſtellung eines idealen Zweckes. Matthäus beſchränkt ſich auch auf das für letzteren Nothwendige, die Thatſachen ſelbſt konnte er bei ſeinen Leſern als bekannt vorausſetzen.

V. 13. ἀναχωρησάντων αὐτῶν nach ihrer Abreiſe von Bethlehem. Von da aus muß auch Joſeph bald nach der Abreiſe der Magier die Flucht unter-

[1] Hilar.: Iam post Iudaeorum insectationem et in exstinguendo eo profanae plebis assensum Christus ad gentes inanissimis religionibus deditas transit. Beda: Et haec figura Christi in Aegyptum significat transitum eius cum ecclesia sua de Israelitico populo per praedicatores ad gentes. Chryſ.: Παλαιστίνῃ μὲν ἐπιβουλεύει· Αἰγύπτος δὲ ὑποδέχεται καὶ διασώζει τὸν ἐπιβουλευόμενον· οὐ γὰρ δὴ μόνον, ἐπὶ τῶν παίδων τοῦ πατριάρχου τύποι συνέβαινον· ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ δεσπότου.

nommen haben. Die Differenz mit Luc. 2, 39, wonach sich die Eltern nach der Aufopferung Jesu im Tempel nach Nazareth zurückzogen, läßt sich nicht durch die Annahme beseitigen, daß die Aufopferung erst nach der Rückkehr von Aegypten stattgefunden habe. Vielmehr hat Lucas, der seinem Zwecke gemäß die weiteren Schicksale des Kindes nicht erzählen wollte, in einer kurzen Beibemerkung ohne historische Beziehung den Aufenthalt in Nazareth unmittelbar nach der Aufopferung erwähnt, wie er auch sonst in der Kindheitsgeschichte solche Schlußbemerkungen liebt (1, 38. 2, 20. 52 vgl. Hug II, 242). Ganz unwahrscheinlich ist, daß Joseph von Nazareth aus (Euth., Jans. j.) nach Aegypten floh. φαίνεται ist praes. histor. [1] In der Weisung nach Aegypten zu fliehen ist die symbolische Beziehung auf den Aufenthalt des Volkes in Aegypten unverkennbar. Die Juden bewahrten überhaupt dafür den Aegyptiern eine Art Dankbarkeit (Deuter. 23, 8. 1 Kön. 11, 1. Jes. 19, 17 ff. Vgl. Grimm L. J. I, 380 ff.). Diese Gesinnung fand auch darin ihren Ausdruck, daß die Israeliten zur Zeit der Noth ihre Zuflucht in Aegypten suchten [2], so daß sich daselbst eine bedeutende jüdische Kolonie mit einem eigenen Tempel zu Leontopolis gebildet hatte [3]. Onias, welcher um 160 v. Chr. diesen Tempel baute, berief sich zur Rechtfertigung seines Unternehmens gegen den von den palästinensischen Juden nach Deuter. 12, 5 ff. 1 Chron. 22, 1 erhobenen Widerspruch auf Jes. 19, 19. Diese Stelle wurde aber von den Juden messianisch erklärt und führt uns wieder auf die Bedeutung der Flucht nach Aegypten zurück. Zur Zeit Christi war Aegypten eine römische Provinz und der Gewalt des Herodes durchaus unzugänglich. Die Entfernung von Bethlehem ist nicht sehr weit, doch erforderte die Flucht einige Tagreisen. Ueber den Weg (Hebron oder Gaza) und den Ort des Aufenthalts der heiligen Familie sind wir gänzlich ohne Nachrichten. Was die apokryphen Evangelien darüber berichten [4], ist so märchenhaft, daß es keiner Beachtung werth ist. Als Aufenthaltsort wird dort wie später überhaupt Matarea unweit Memphis (oder Leontopolis) angegeben [5]. ἕως ἂν εἴπω σοι bis ich es dir gesagt haben werde, nemlich daß du wieder zurückkehren sollst. Der Zeitpunkt ist durch ἄν seq. conj. als ganz unbestimmt dargestellt (Winer, 42, 5 p. 289. Krüger 54, 17). Die Ellipse des Objects, wenn dieses ein persönliches Pronomen (es) ist, findet sich im Griechischen sehr häufig (Krüger 60, 7). Fritzsche verwahrt sich entschieden gegen die Ergänzung eines Satzes und erklärt: usque dum tibi i. e. ad te dixero = nova tibi mandata dedero. Bene Theophyl. ἄχρις ἂν ἀπὸ θεοῦ κελευσθῇς. Schegg (1, 430) folgt ihm bezüglich des 1. Theils, hält aber den Befehl für unnöthig: bis daß du von mir eine neue Ansprache erhalten haben wirst. Da aber die Ergänzung des

---

[1] Κατ' ὄναρ ἐφάνη B. It. Vulg. Ir. ist Conformation nach 1, 20. φαίνεται κατ' ὄναρ lesen ℵ D E L Δ al.

[2] 1 Kön. 11, 40. 2 Kön. 25, 26. Vgl. Haneberg l. c. S. 462 f.

[3] Jos. Ant. 13, 3, 1 ff. B. J. 7, 10, 3. Ueber den Ort, der 180 Stadien (4½ Meilen) von Memphis entfernt war, vgl. Haneberg S. 464 f. und Schuster-Holzammer I S. 786.

[4] Evangelium Pseudo-Matthaei c. 18—24. Tisch. l. c. p. 85—92. Evangelium infantiae arabicum c. 10—26. Tisch. p. 185—193.

[5] Schubert, Reise in's Morgenland, II S. 170.

unbeſtimmten Objects ſo nahe liegt, ſo iſt dieſe Betonung des εἶπω unnöthig und auch Meyer iſt mit Recht zu der Annahme dieſer Ellipſe zurückgekehrt[1]. τοῦ ἀπολέσαι iſt nicht mit ζητεῖν zu verbinden, ſondern als Abſichtsſatz zu erklären. Der Genetiv des Infinitiv ſteht im N. T. oft, beſonders bei Lucas und Paulus, zur Bezeichnung der Abſicht, ohne daß mit den älteren Philologen ἕνεκα oder χάριν zu ergänzen wäre, da dieſer Gebrauch, der ſich ſeit Demoſthenes auch bei den griechiſchen Proſaikern findet, aus der Bedeutung des Genetiv reſultirt (Winer 44, 4 b. p. 304. Krüger 47, 22, 2. Bäumlein § 537 Anm. 2). — V. 14. Der Evangeliſt wiederholt hier wie V. 20 den vollen Ausdruck, mit welchem Joſeph den göttlichen Befehl erhalten hatte, um den unbedingten Gehorſam Joſeph's nachdrücklich zu betonen[2], denn ſonſt liebt er ſolche dem hebräiſchen Sprachgeiſt entſprechende Wiederholungen nicht, während ſie Marcus in ſeiner maleriſchen Darſtellungsweiſe oft anwendet (vgl. z. B. 6, 24 ff.). Chryſoſt., Theophyl., Euthym. u. a. fanden in den Worten τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ gegenüber γυνή 1, 20. 24 eine freimüthigere Ausdrucksweiſe, weil jetzt jeder Verdacht beſeitigt war (οὔτε παιδίον, οὔτε γυναῖκα αὐτοῦ καλῶν· ἀλλὰ τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ Chryſ.). Auch die Voranſtellung des παιδίον hält der Verfaſſer des Op. imp. zu V. 20 nicht für bedeutungslos, weil in Wahrheit nicht Maria das Kind, ſondern das Kind die Mutter ernährte und weil es für das Kind nicht eine Ehre war, eine ſolche Mutter zu haben, ſondern für die Mutter eine Seligkeit, dieſen Sohn zu beſitzen. — V. 15. Die Stelle Hoſ. 11, 1 bezieht ſich hiſtoriſch auf den Aufenthalt des Volkes in Aegypten und ſeine Befreiung durch Moſes. Das Volk iſt mit dem Ausdruck „mein Sohn" bezeichnet, der im A. T. nicht bloß von dem theokratiſchen Könige Iſraels, ſondern auch vom Volke Gottes gebraucht wurde (Exod. 4, 22; Jer. 31, 9), weil Gott es als Vater leitete (Deuter. 32, 6; 8, 5. Vgl. Haupt l. c. S. 223. Wünſche S. 344). Matthäus nimmt die Stelle typiſch, da ihm die Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes als ein Typus für die Geſchicke des Meſſias erſcheint. Der Meſſias als der von Gott eingeſetzte König iſt der Repräſentant des ganzen Volkes, ſo daß „alle Schickſale des Volkes Iſrael, ſo weit ſie nothwendige Ausgeſtaltung ſeiner Ideen ſind, das Volk als Gottesvolk von ihnen nach den Geſetzen der Weltregierung getroffen werden mußte, auch auf den Meſſias übertragen" werden dürfen (Haupt l. c.). Die Väter haben ſich große Mühe gegeben, die Berechtigung des Matthäus zur Allegation dieſer Schriftſtelle gegen die Einwände der Juden zu vertheidigen. In keinem Falle

[1] Juſtin. c. Tr. c. 103 p. 330 D: Καὶ εἶναι ἐκεῖ ἄχρις ἂν πάλιν αὐτοῖς ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

[2] Aberle erklärt dieſe Wiederholungen aus der Abſicht des Matthäus, zu zeigen, daß Jeſus während ſeines Aufenthalts in Aegypten unmündig war, ſo daß dem Vorwurf, er habe dort die Zauberei erlernt, der Boden entzogen wurde. Dieſer Vorwurf wurde allerdings ziemlich früh erhoben. Denn der Jude des Celſus behauptet (Orig. c. Cels. 1, 38), Jeſus habe ſich, nachdem er im Verborgenen auferzogen worden war, als Knecht nach Aegypten verdingt und dort etliche Künſte gelernt. Origenes glaubt aber, daß Celſus dieſe Fabel aus der Erzählung des Matthäus herausgebildet habe. Eine Berückſichtigung derſelben, ſelbſt wenn ihr Urſprung ſo weit hinaufreichte, iſt alſo bei Matthäus nicht anzunehmen, aber eine thatſächliche Widerlegung enthält ſein Text allerdings.

man aber mit Chryſoſtomus [1], (Theophyl., Euth.) dieſelbe prophetiſch, n nur mit Hieronymus [2] typiſch auffaſſen. Das Citat iſt ſelbſtändig em Urtext genommen. Die Ueberſetzung der LXX τὰ τέκνα αὐτοῦ würde Zuſammenhang nicht entſprechen.

B. 16. τότε damals, d. h., als die Magier nicht mehr zurückkehrten. t eine bei Matthäus oft wiederkehrende unbeſtimmte Zeitpartikel. ὅτι χθη daß er verſpottet worden ſei. Er mußte ſich von den Magiern gangen glauben. ἀποστείλας ἀνεῖλε er ſchickte und ließ tödten. ὅρια en, Gebiet, alſo im ganzen Weichbild der Stadt בְּכֹל גְּבוּל ἐπὶ πάντα τὰ Exod. 10, 14. αὐτῆς wie Num. 34, 2. 12; גְּבֻלֹתֶיהָ. Nimmt man die ohnerzahl Bethlehems zu 1000 an, ſo fielen dem Tyrannen ungefähr 15 Knaben zum Opfer. ἀπὸ διετοῦς entweder mascul. = a bienni vom ährigen an, oder neutr. a bimatu von der Zweijährigkeit an. Letztere von der Vulg. getheilte Erklärung hat den Singular und den klaſſiſchen chgebrauch für ſich, denn nicht nur wird διετὴς χρόνος (Herod. 2, 2; ucc. 10, 3. Joſ. Ant. 2, 5, 4) geſagt, ſondern auch ἀπὸ διετοῦς = vom n Jahre an ohne χρόνου (Ariſt. h. a. 2, 1 cf. Passow), was Fritzſche lnrecht beſtreitet. Die erſte Erklärung entſpricht aber dem Zuſammen- in welchem ein Masculinum (παῖδας) vorausging und die Ergänzung παιδός nahe gelegt wird, und dem hebräiſchen Sprachgebrauch = מִבֶּן : Num. 1, 3. 20: ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω. Esr. 3, 8. 1 Chron. 3. 2 Chron. 31, 16: ἀπὸ τριετοῦς καὶ ἐπάνω, weßhalb ſie bei Matthäus ziehen iſt. καὶ κατωτέρω und noch weiter herab iſt das Gegentheil von τάνω, cf. 1 Chron. 27, 23: ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω. Nach den von Magiern eingezogenen Erkundigungen hat Herodes berechnet, daß das höchſtens im zweiten Jahre ſtehen könnte, weßhalb er, um ſeiner Sache zu ſein, alle Knäbchen bis zu dieſem Alter umbringen ließ (ἀσφαλείας ἐπλάτυνε τὸν καιρόν· Euth.). Meyer ſagt, der Bethlehemitiſche Kinder- hänge mit der Erſcheinung der Magier zuſammen und werde in ſeinem haften Charakter ſchon bei Juſtin (c. Tr. 78) auf alle Kinder Bethle- erweitert. Allein obwohl dieſer Einwand auch von andern gemacht wurde . Credner, Beiträge S. 217), ſo haben doch ſchon Semiſch (die apoſtol. würdigkeiten des M. Juſtin S. 382 f.) und Anger (Synopsis p. 13) if hingewieſen, daß ſich Juſtin an einer andern Stelle genauer ausdrücke [3]. en Apokryphen (Acta Pilat. A. c. 9. Tisch. p. 243. B. 9 l. c. p. 300. g. infant. arab. c. 12 p. 186. Evang. Nicodem. c. 9 p. 359) findet tets die allgemeine Faſſung mit oder ohne πάντας, omnes. Doch iſt πάντα

---

[1] Εἰκοιμεν ἂν πρὸς αὐτοὺς (sc. Ἰουδαίους), ὅτι καὶ οὗτος προφητείας νόμος, τὸ πολλὰ ις λέγεσθαι μὲν ἐπ' ἄλλων, πληροῦσθαι δὲ ἐφ' ἑτέρων . . . τίς γὰρ ἀληθέστερον υἱὸς ἐχθείη· ὁ μόσχῳ προσκυνῶν, καὶ τῷ Βεελφεγὼρ τελούμενος καὶ τοὺς υἱοὺς θύων τοῖς ίοις· ἢ ὁ φύσει υἱὸς καὶ τὸν γεγεννηκότα τιμῶν; ὥστε εἰ μὴ παρεγένετο οὗτος, οὐκ προφητεία τέλος ἔλαβε τὸ προσῆκον.

[2] Hosea 11, 1: Superest ut illud dicamus quod ea quae τυπικῶς praecedunt a iuxta veritatem et adimpletionem referantur ad Christum.

[3] C. Tr. c. 103 p. 330 D: ἀνελόντος πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ ἐντας παῖδας διὰ τὸ ὑπονοεῖν, ἐν αὐτοῖς πάντως εἶναι τὸν περὶ οὗ εἰρήκεισαν αὐτῷ) Ἀραβίας ἐλθόντες μάγοι.

nur bei βρέφη geſetzt, von dem vielleicht infantes die Ueberſetzung iſt, wie auch Origenes (c. Cels. 1, 51) unter πάντα τὰ παιδία nur die jungen noch unter den Händen der Mutter oder Amme befindlichen Kindlein verſtehen kann, weil der Jude des Celſus ſelbſt ſagt τοὺς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ γεγεννημένους (l. c. 58). Euſ. 1, 8, 1: τοὺς ὑπομαζίους ἔν τε τῇ Βηθλεὲμ καὶ πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω. In Betreff der Zahl gehen aber die Apokryphen entſchieden in das Gebiet der Fabeln[1]. Aber aus allen Nachrichten leuchtet doch immer wieder der Matthäiſche Bericht durch, welcher in ſeiner Einfachheit den Kern des Ereigniſſes enthält. Daß Joſephus von dieſem Ereigniſſe ſchweigt, obwohl er ſonſt die Schandthaten des Königs aufdeckt, iſt nicht ſo auffallend, als man es darſtellen wollte, denn gerade gegen das Ende der Regierungszeit häufte Herodes ſo ſehr Greuel auf Greuel, daß die Ermordung der Kinder zu Bethlehem, deren Zahl ſicher nicht groß geweſen war, von dem mehr als zwei Menſchenalter ſpäteren Geſchichtsſchreiber leicht überſehen werden konnte. Da Joſephus ohnehin alles, was ſich auf Chriſtus bezieht, ängſtlich vermeidet und die meſſianiſchen Weiſſagungen mit ungewöhnlicher Schmeichelei auf Veſpaſian bezog, ſo iſt auch dieſes Schweigen leicht erklärlich. Einige Exegeten (Arnoldi, Wieſeler, Keil u. a.) finden eine hiſtoriſche Beſtätigung des Kindermords in einer Stelle des Macrobius (Saturn. 2, 4): Cum audisset (sc. Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum ait: melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν)· Zwar iſt hier eine Vermiſchung zweier Greuelthaten vorhanden, da es ſich kaum annehmen läßt (Wieſeler), daß ſich unter den in Syrien getödteten Kindern ein Sohn des Herodes befand. Allein es iſt doch möglich, daß die Ermordung des Antipater (Joſ. Ant. 17, 7), welche dem Greuel zu Bethlehem in kurzer Zeit nachfolgte[2], zu gleicher Zeit mit letzterem in Rom bekannt wurde. Zu den Einwänden, welche aus der Unklugheit der Maßregel abgeleitet werden, können wir nur mit dem Verfaſſer des Op. imp. bemerken: quia zelus sapere nescit, et ira non potest habere consilium.

V. 17. Τότε ἐπληρώθη damals wurde erfüllt. Weil hier von keiner göttlichen Abſicht geſprochen werden kann, vermeidet Matthäus das gewöhnliche ἵνα πληρωθῇ. Eine bloße Variation (Anger l. c. II p. 13) kann man darin nur finden, wenn man die Erfüllung überhaupt nur im weiteſten Sinn von der Aehnlichkeit der Ereigniſſe ohne inneren Zuſammenhang erklärt. V. 18. Das Citat iſt aus Jer. 31, 15, ob nach dem Urtext oder den LXX, iſt ſtreitig. Jedenfalls zeigt ſich hier die Bekanntſchaft mit beiden Texten und die große Freiheit, mit welcher beide benützt wurden. Dieſe Wahrnehmung iſt an unſrer Stelle von um ſo größerer Bedeutung, als eine Abweichung von dem einen oder anderen der Texte für den Zweck des Evangeliſten ohne

---

[1] Acta et Martyr. Matthaei (Tisch. l. c. p. 168 sq.): οἰκεῖ (sc. Ἡρώδης) μὲν ἐν τῷ ᾅδῃ· κατεσκεύασται δὲ αὐτῷ πῦρ ἄσβεστον, γέεννα ἀτελεύτητος, βόρβορος ταχλάζων, σκώλαξ ἀκοίμητος, ὅτι τρισχίλια νήπια ἀνεῖλεν φονεῦσαι θέλων Ἰησοῦν τὸ παιδίον, τὸν τῶν αἰώνων πρεσβύτερον.

[2] Herodes ſtarb fünf Tage nach der Ermordung ſeines Sohnes (B. J. 1, 33, 8. Ant. 17, 8, 1) 750 a. u. Vgl. Steinmeyer, Die Geſch. der Geburt des Herrn, 1878 S. 117 f.

Bedeutung ist. Zugleich erhellt hieraus, wie unrichtig die allgemeine auptung ist, daß in den Erzählungen der Urtext, in den Reden die LXX Grund gelegt sei. Vielmehr bleibt bloß der Schluß des Hieronymus übrig Jer. 31, 15): Hoc Hieremiae testimonium Matthaeus non secundum braicam veritatem, nec iuxta 70 protulit. Ex quo perspicuum est ngelistas et apostolos non interpretationem alicuius secutos: sed quam Hebraeos quod legebant Hebraice suis sermonibus expressisse. r ist noch hinzuzufügen, daß die eigenen sermones wieder unter dem Ein- je der LXX standen. Das θρῆνος der LXX läßt Matthäus aus, denn Lesart θρῆνος (ℵ B Z Verss.) ist nach jenen corrigirt; statt des Genetiv ὀδμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ setzt er den Nominativ als Appositon zu φωνή nach Urtext. πολύς ist eine Erklärung des von בְּכִי abhängigen תַּמְרוּרִים terliches Weinen), um das dritte Nomen der LXX zu vermeiden. Zu χὴλ κλαίουσα ist ἠκούσθη zu ergänzen, denn das Particip kann nicht will- lich für das Verbum finitum gesetzt werden (Winer 45, 6 p. 328 f.). ίουσα steht statt des Compos. ἀποκλαιομένη der LXX; ebenso hat er für τοῖς υἱοῖς τὰ τέκνα αὐτῆς und zwar auch nur einmal wie im Urtext, aber t im 2. Glied wie die LXX. Ein besonderer Grund ist kaum anzunehmen, man sonst παῖδας oder παιδία erwarten müßte. Auch υἱούς wäre nach 15 am Platze. καί ist vom Evangelisten beigefügt. Statt παύσασθαι setzt dem Grundtext entsprechender παρακληθῆναι und ὅτι οὐκ εἰσίν erinnert wieder die LXX[1]. Jeremias berichtet von der Wegführung der Juden nach bylon, deren Schicksal Rachel, die Stammmutter der Ephraimiten, beweint. atthäus bezieht diese Klage auf die Ermordung der Kinder Bethlehems, lche ihre Kinder sind, da sie Jakobs Gattin und Benjamins Mutter war b bei Bethlehem begraben lag (Gen. 35, 16. 19, Wünsche S. 15.) Ῥαμά das heutige Er Ram, 2 Stunden nördlich von Jerusalem, wo aber nicht s Grab der Rachel war, wie manche nach 1 Sam. 10, 2 annehmen. ch Robinson (Pal. I, 373) wird ihr Grab noch heutzutage eine halbe unde nördlich von Bethlehem unter dem Namen Kubbet Rachil gezeigt. ch der Zerstörung der Stadt und des Tempels wurden die Juden nach ma, dem Hauptquartier des Nabuchodonosor zur Deportation gebracht. chel gehört aber als die Mutter Benjamins auch dem Reiche Juda an erscheint somit als die Stammmutter des gesammten Volkes (Hieron. ad l.). rum sind auch die nach Babylon ziehenden Juden ihre Kinder und erklärt Versammlung bei Rama (Jer. 40, 1) die Anwendung der Stelle. Hieron. l Jerem. 31, 15) und Calmet haben die Klage der Rachel auf die Ver-

[1] Darnach begreifen sich die verschiedenen Urtheile über die Quelle des Citats. egg und Bisping sagen, es sei ungewiß, ob nach den LXX oder dem Grundtext; ere scheine wegen des Zusatzes πολύς wahrscheinlicher. Meyer, Keil: frei nach den X. Weiß: frei nach dem Grundtext, aber nicht ohne sichtbare Anlehnung an die X. Anger: Evangelista ex parte secutus est Alexandrinos ... sed in reliquis raica ipse graece fecit: in nonnullis ita, ut corrigeret Alexandrinos (Ratio etc. . 27). Haupt (S. 298): Der Verf. hat augenscheinlich nach dem Gedächtnisse citirt, ie ihm die LXX vermöge Kenntniß des Grundtextes im Geiste gegenwärtig war. buer (Beitr. II, 145), Hilgenfeld (Theol. Jahrbb. 1850 S. 575) erinnern an das rgum und die Peschittho. Böhl und Aberle sind derselben Ansicht.

gangenheit bezogen und Keil (zu Jer. 31, 15 und Matth. S. 83) hält dieſe Worte im Contexte der Weiſſagung des Jeremias nur für einen dichteriſchen Ausdruck der Hoffnungsloſigkeit Iſraels bei der Wegführung der 10 Stämme ins Exil. Dadurch erhält das Weinen der Rachel eine beſtimmtere Beziehung auf ihre Kinder (Ephraimiten), allein das Ῥαμά erklärt ſich doch als bloße Ausſchmückung ſchwerer, da der Grund, daß von dieſem höher gelegenen Ort an der Grenze beider Reiche die Klage weithin hörbar ſei, zur Aufgebung der hiſtoriſch-typiſchen Beziehung nicht hinreicht [1]. Es iſt aber dann Rama wegen dieſer hiſtoriſchen Bedeutung als Typus für Bethlehem zu nehmen und nicht das Blutbad über die Grenzen des Stammes Juda hinaus auszudehnen [2]. Der Nachdruck liegt auf ὅτι οὐκ εἰσίν, weil ſie nicht mehr ſind, d. h. geſtorben ſind (cf. Gen. 42, 36), denn die Juden haben aufgehört das Volk Gottes zu ſein. Auch bei dem Kindermord geſchah etwas Aehnliches, nicht nur, weil der Meſſias mit inbegriffen zu ſein ſchien und dadurch Iſrael in Folge des Frevels ſeines eigenen Königs des höchſten Privilegiums, Volk Gottes zu ſein, beraubt wurde, ſondern weil der Meſſias vor ſeinem eigenen Volke floh und damit das Endſchickſal desſelben andeutete. Es iſt nicht mehr, wie zur Zeit des Exils. Freilich fügt Jeremias (31, 16. 17) einen Troſt bei, indem er einen Hoffnungsſtrahl der Befreiung und Rückkehr in die Nacht des Elends hinein leuchten läßt. Auch hiefür finden wir bei Matthäus eine Analogie, da der Meſſias dem Blutbad entronnen iſt und zurückkehren wird, um ſein Volk von deſſen Sünden zu erlöſen. Aber dieſe Analogie hat nur eine Bedeutung, wenn man weiter ſchließt, daß wie viele Juden nicht mehr aus dem Exil zurückkehrten, ſondern lieber unter den Heiden blieben, ſo auch das fleiſchliche Iſrael der Segnungen des Meſſiasreiches nicht theilhaftig wird.

V. 19. Herodes ſtarb kurz vor dem Paſcha 750 a. u., alſo im März oder April (Joſ. Ant. 17, 9, 3. B. J. 2, 1, 3. Schürer l. c. S. 222 Anm. 5) an einer ekelhaften Krankheit im 70. Lebensjahre. Aus Verzweiflung machte er einen Selbſtmordsverſuch (Joſ. Ant. 17, 7). Nach den vielen Grauſamkeiten gegen ſeine Familie und das Volk, die er noch mit dem Befehl gekrönt hatte, die Stadtälteſten des Volkes in der Rennbahn zu Jericho einzuſperren und bei ſeinem Tode hinzurichten, damit er nicht unbetrauert ſterbe, der aber nicht ausgeführt wurde (Joſ. Ant. 6, 5; 8, 2; B. J. 1, 33, 6. 8), wäre es für Matthäus in dieſem Zuſammenhange nahe gelegen, den ſchrecklichen Tod mit dem Kindermord in Cauſalzuſammenhang zu bringen, aber mit bewunderungswürdigem Edelmuth begnügt ſich der Evangeliſt mit

---

[1] Hieron. ad l.: Quod autem dicitur in Rama, non putemus loci nomen esse, iuxta Gabaa, sed rama excelsum (רמה) interpretatur, ut sit sensus: Vox in excelso audita est, i. e. longe lateque dispersa. Op. imp. Theophyl.

[2] Beda: Sed respondendum est, sive quod in Bethlehem sepulta sit, et inde matris nomen acceperit, sive quod coniunctae sunt tribus Iuda et Benjamin per occisionem in Bethlehem finibus occidendorum puerorum ultra terminos Iuda, etiam in Benjamin persecutionem desaevisse. Theophyl. und Euthym. erklären Rachel als Repräſentantin Bethlehems (Ῥαχὴλ τὴν Βηθλεὲμ ὠνόμασεν), aber nicht Chryſoſt.: ἐκεῖ οὖν ὁ τάφος πλησίον καὶ ὁ κλῆρος τοῦ παιδίου τούτου ταύτης ἦν τοῦ Βενιαμίν· ἡ γὰρ Ῥαμὰ τῆς Βενιαμίτιδος ἦν φυλῆς· ἀπό τε τοῦ φυλάρχου, ἀπό τε τοῦ τόπου τῆς ταφῆς εἰκότως αὐτῆς τὰ παιδία τὰ σφαγιασθέντα λαλεῖ.

lnführung der einfachen Thatsache. Schon Justin bemerkt dazu (c. Tr. p. 330 D.): ἄχρις ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀποκτείνας τὰ ἐν Βηθλεὲμ παιδία ὄης und Eusebius (1, 8, 3) hält es für der Mühe werth, die Erzählung Josephus zu ergänzen. Zugleich haben wir hier wie V. 1 einen neuen is für die feine Motivirung des Evangelisten und seine Beschränkung as für seinen Zweck Nothwendige. — V. 20. τεθνήκασι ist von Herodes t, um den Gattungsbegriff auszudrücken (Winer 27, 2 p. 165. Krüger 1, 3). Eine Beziehung auf Exod. 4, 19, wo dasselbe von Moses aus- t ist, kann kaum in Abrede gestellt werden. ζητεῖν τὴν ψυχήν = בקש את נפש = die Seele suchen d. h. nach dem Leben streben. Nach hebräischer ellung ist die Seele im Blut und entflieht mit diesem aus dem Leibe. Participium steht mit dem Artikel substantivisch, weil es sich auf ein untes Subject bezieht (Winer 34, 1 p. 219). Schon wegen τεθνήκασι ζητοῦντες nur auf Herodes bezogen werden und nicht zugleich auf Priester Schriftgelehrte (Hier., Op. imp.) oder die Umgebung des Herodes hym.). Für ἦλθεν ist nach ℵ B C Lach. Tisch. εἰσῆλθεν zu lesen. — 2. Herodes hatte in seinem von Augustus bestätigten Testament dem laus Idumäa, Judäa und Samaria, dem Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Batanäa, Trachonitis, Auranitis, Panias und Ituräa ver- : (Jos. Ant. 17, 8, 1; 11, 4; 18, 5, 6; B. J. 1, 33, 7; 2, 6, 3; 3, 1). βασιλεύειν = herrschen wie regnare. Josephus berichtet, daß estament des Herodes Archelaus als König bezeichnet sei (B. J. 1, 33, as auch Salome und Alexas den Soldaten kund thun (Ἀρχελάῳ τῷ αὐτοῦ, ὃν βασιλέα καθίστατο Ant. 17, 9, 2), aber während die beiden n den Titel Tetrarchen erhielten, wurde er zum Ethnarchen gemacht mit lussicht auf den Königstitel für den Fall des Wohlverhaltens (Ant. 17, 4; B. J. 2, 6, 3). Aber dieser Fall trat nicht ein. Vielmehr war er ebenso verhaßt als sein Vater. Er wurde von den Juden bei Augustus gt, der ihn nach Vienne in Gallien verbannte (Ant. 17, 13, 2; B. J. 3), wo er auch starb. ἀντί = תחת 2 Chron. 33, 20 (Herod. 1, 108. ph. An. 1, 1, 4). ἐπί fehlt ℵ B Min. Eus. Chrys. Lachm. Tisch. s bei den LXX regelmäßig steht, so ist es interpolirt. Bei den Klassikern βασιλεύειν gern mit dem Genetiv.

V. 23. εἰς πόλιν gehört nicht zu ἐλθών, sondern zu κατῴκησεν, da Joseph Nazareth seinen ständigen Wohnsitz verlegte. Aus diesem Begriff des ums erklärt sich die Construction mit εἰς, ohne daß eine Prägnanz anzu- en wäre (Winer 50, 4 p. 387). Der Artikel fehlt bei πόλιν, wie oft en Klassikern, wenn über die Stadt, welche gemeint ist, kein Zweifel be- t kann (Krüger 50, 2. 15. Winer 19, 1). Ναζαρέθ (C E K M al. .; Ναζαράθ Δ; Ναζαρέτ ℵ B D) wird weder im A. T. noch von Josephus hnt, muß also jedenfalls ein unbedeutendes Städtchen gewesen sein, was auch Joh. 1, 47 bestätigt wird. Es lag im Stamme Zabulon an einem rücken in anmuthiger Umgebung[1]. Robinson Pal. 3, 419 ff. Furrer,

[1] Euseb. Onomast. p. 296: Ναζαρέθ, ὅθεν ὁ Χριστὸς Ναζωραῖος ἐκλήθη, καὶ Ναζαρὰ τὸ παλαιὸν ἡμεῖς οἱ νῦν Χριστιανοί. καὶ εἰς ἔτι νῦν ἐστὶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἀντικρὺ τῆς ινος ὡς ἀπὸ σημείων ιέ πρὸς ἀνατολὰς πλησίον τοῦ ὄρους Θαβώρ.

Wanderungen in Paläſtina S. 267 ff. Schegg, Pilgerreiſe II, 122 ff. Tobler, Nazareth in Paläſtina, Berlin 1868. Sein Name hat ſich in dem heutigen En-Nasirah erhalten, das nach Bädeker (Paläſtina und Syrien S. 374) gegenwärtig 5—6000 E. zählt, nach Schegg 3200. διὰ τῶν προφητῶν iſt nicht als generiſcher Plural, ſondern von mehreren Propheten zu erklären, weil Matthäus bei einer beſtimmten Stelle den Plural nicht ſetzt (Hieron., Op. imp.). In der That findet ſich dieſes Citat auch nirgends wörtlich im A. T., weßhalb Chryſoſt., Theophyl., Euthym. dasſelbe verloren gegangenen prophetiſchen Schriften oder (Theophyl.) der Tradition, der Autor Op. imp. nicht canoniſirten prophetiſchen Schriften entnommen ſein läßt. Doch führt das Wort Ναζωραῖος auf diejenigen Stellen, welche der Evangeliſt gemeint haben kann. Schon Hieron. weist auf den hebräiſchen Text Jeſ. 11, 1 (cf. Dan. 11, 7) hin, wo von dem Meſſias geſagt iſt: es wird ein Sproß (נֵצֶר) aus der Wurzel (Jeſſai) hervorgehen [1]. Derſelbe Begriff wird an andern Stellen (Jeſ. 4, 2. Jer. 23, 5; 33, 15. Zach. 3, 8; 6, 12) durch צֶמַח ausgedrückt. Alle dieſe Ausſprüche vereinigen ſich im Geiſte des Evangeliſten zu dem einen Begriff des Nazoräers, der ihm wegen ſeiner Beziehung zu Nazareth von Bedeutung war. Ναζωραῖος kann zwar nicht unmittelbar von Ναζαρέθ abgeleitet werden, aber doch von deſſen Nebenform Ναζαρά, welche ſich in einigen Codices findet (א^{b} B*) und von Tiſch. 4, 13 und Luc. 4, 16 recipirt worden iſt [2]. Daraus bildete ſich Ναζαράθ (Δ) und Ναζαράτ. Ναζαρά iſt aber Femininbildung von נֵצֶר. Dieß wird durch die talmudiſchen Stellen vom Ben Nazer (בֶּן נֵצֶר), wie die Rabbinen Jeſus ſpottend nannten, und durch die Erklärung des Hieron. beſtätigt [3]. Auch die Kleinheit und Unbedeutendheit des Städtchens wäre damit angedeutet. Das Gentilicium Ναζαραῖος, wie Euſeb. und Hieron. ſchreiben, iſt mit Ναζαρηνός (Marc. 1, 24; 14, 67; 16, 6. Luc. 4, 34) und Ναζωραῖος gleichbedeutend; die Verſchiedenheiten ſind vielleicht nur durch andere Ausſprache oder Adjectivbildung veranlaßt. Deßhalb iſt auch für Ναζωραῖος bei נֵצֶר ſtehen zu bleiben, obwohl die Form an נוֹצְרִי erinnert und darum auf נָצַר beſchützen, zurückgeführt werden könnte, indem man נָצוֹר = Beſchützter, Behüteter zu Grunde legt (Schegg), weil Nazareth ſein Bergungsort war (Zach. 9, 9. Jeſ. 42, 6) oder נוֹצֵר = Bewahrer nach Exod. 34, 6 f. (Zuſchlag) oder nach Pſalm 31, 24 (Riggenbach) oder Jeſ. 49, 6 = Führer der Geretteten (נְצוּרֵי Hitzig; נְצוּרִי = mein Schützling, Keim). Auch Delitzſch kommt l. c. damit im Weſentlichen überein,

---

[1] Doch gibt er vorher eine andere Erklärung, die er aber nicht auf das Hebräiſche zurückführt: Nazaraeus, sanctus interpretatur. Sanctum autem Dominum futurum, omnis scriptura commemorat.

[2] Hieron. Onomast. p. 297: Nazareth ... est autem usque hodie ... ad orientalem plagam iuxta montem Thabor nomine Nazara. Jul. Africanus und Origenes τὰ Ναζάρα (Euſ. 1, 7, 14).

[3] Zu d. St. und zu Jeſ. 11, 1: Pro flore, qui Hebraice dicitur Nezer germen transtulerunt (sc. Aquila, Sym., Theodot.) ... Illud quod in evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt ubi scriptum sit: quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant. Vgl. Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. II S. 124 ff. Keil, Comm. S. 87. Keim will (I, 319. II, 421) Ναζαρά von נִצְרָה, Νάζωρα ableiten, wogegen ſich Delitzſch (Zeitſchr. f. luth. Theol. 1876 S. 401 ff.) erklärt, der Ναζαρέτ (ℓθ) für das gräciſirte נִצְרֶת, Wacht, nimmt.

nn er Ναζωραῖος von נְצֶרֶת (Ewald) oder נְצוּרָה ableitet. Allein diese bleitungen können nur sehr künstlich auf die Bedeutung des Städtchens und r nicht auf prophetische Stellen bezogen werden, so daß die Bedeutung des ηθήσεται verloren geht. Ganz abzuweisen ist aber aus sachlichen und rachlichen Gründen die Ableitung von נָזִיר, woran Tertullian, zum Theil ieronymus, Op. imp.[1] und neuerdings Wilke und Hilgenfeld dachten. Denn eder lebte Jesus als Nasiräer, noch wurde er ein Nasiräer genannt. Auch geben e LXX נָזִיר mit Ναζίρ oder Ναζιραῖος (Richt. 13, 5. Thren. 4, 7). Daß r Evangelist נָזִיר = נָזוֹר gefaßt und auf diese Weise nicht bloß seine Benntschaft mit dem Urtexte des A. T., sondern seine Vertrautheit mit dem amäischen Idiom gezeigt habe (Hilgenfeld, Zeitsch. f. wiss. Theol. 1867 . 314), ist eine Vermuthung, welche dieselben sachlichen Gründe gegen sich t. Κληθήσεται er wird genannt werden, bildet nirgends einen Gegensatz εἶναι (Hofmann), wenn auch die Juden die Herkunft von Nazareth als in Messiaszeichen betrachteten. Aber auch die Evangelien und Apostelgeschichte igen, daß Jesus nicht bloß von ungläubigen Juden, sondern allgemein als azaräer bezeichnet wurde (26, 71. Marc. 10, 47. Luc. 18, 37; 24, 19. Joh. 9, 19. Act. 2, 22; 3, 6; 4, 22; 22, 8; 26, 9). Matthäus erkannte darin ie Erfüllung dessen, was die Propheten vom Sproß aus Davids Stamm eweissagt hatten, wobei er vom historischen Sinn abgesehen und nur auf die pische Bedeutung Rücksicht genommen hat. Darin liegt auch der Grund, us dem er diese Notiz überhaupt aufgenommen hat. Er wollte ebenso wenig en Aufenthalt Jesu in Nazareth berichten als V. 1 die Geburt in Bethlehem, ndern nur auf die göttliche Fügung hinweisen, welche den Gang der Geschichte leitete. Dadurch macht allerdings dieser Bericht den Eindruck, als ob s dem Matthäus ganz unbekannt sei, daß Nazareth der Heimathsort des oseph war, was doch Lucas unzweifelhaft angibt. Aber ein Widerspruch äge nur vor, wenn Matthäus wirklich historisch referiren und Vollständigkeit nstreben wollte. Daß Joseph bei der Rückkehr aus Aegypten nicht in seinen eimathsort ziehen wollte, erklärt sich damit, daß er nach den Anschauungen er Juden, Judäa, beziehungsweise Jerusalem für den Ort hielt, an welchem er Messias wohnen und auftreten sollte (Aug.). Anders wollte aber Gott en Erlösungsplan zur Ausführung bringen. In dem verachteten Städtchen er verachteten Provinz Galiläa sollte der Messias wohnen, welcher die Sünder nd Zöllner, die Heiden und Ungläubigen zur Seligkeit führen wollte, um ie Selbstgerechten und Stolzen, den fleischlichen Samen Abrahams zu beschämen[2]. Und so kann man sagen (Grimm, Einh. S. 669. Haupt l. c. S. 236): Die Verachtung, in der Jesus gelebt hat, ist wirklich der Mittelpunkt des Citats. Aber dieses hätte bei Matthäus hier keine Anwendung finden können, weil der Name Nazareth allein die Veranlassung zu dieser Benennung gegeben hatte.

---

[1] Nam per omnes prophetas Jesus Nazarenus vocatur, quod est sanctus.

[2] Joh. 7, 52. Chrysost. z. St.: καὶ γὰρ ἦν εὐτελὲς τὸ χωρίον· μᾶλλον δὲ οὐ τὸ χωρίον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἅπαν τὸ μέρος τῆς Γαλιλαίας ... ἀλλ' ὅμως αὐτὸς οὐδὲ ἐκεῖθεν παισχύνεται καλεῖσθαι, δεικνὺς ὅτι οὐδενὸς δεῖται τῶν ἀνθρωπίνων.

B. Die Vorbereitung der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu.

3, 1 — 4, 11.

Der zweite Abſchnitt der Vorgeſchichte enthält drei Erzählungen: das Auftreten des Täufers 3, 1—12, die Taufe Jeſu 13—16 und die Verſuchung des Herrn 4, 1—11. Die Perſpective, welche ſich in den erſten Schickſalen des Kindes für die Zukunft des Volkes und des Meſſias eröffnet hat, fängt ſchon an in die Wirklichkeit einzutreten. Johannes der Täufer erſcheint als der von den Propheten verkündigte Vorläufer des Herrn, aber ſeine Predigt und die Aufnahme, welche er beim Volke findet, offenbaren bereits den unglückſeligen Zuſtand des Volkes. Nicht ohne Abſicht für den Plan ſeines Evangeliums hat Matthäus gerade ſeine Worte gegen die Phariſäer und Sadducäer berichtet[1]. Das Sectenweſen gehört einer Zeit der jüdiſchen Geſchichte an, welche nach kurzem Aufflackern des nationalen Bewußtſeins den tiefſten Verfall des Volkes nach ſich zog und das Volk für die römiſche Herrſchaft reif machte. Eine Secte iſt ſchon an ſich ein Widerſpruch gegen die religiöſe und nationale Einheit der Juden. Die beſtehenden Secten konnten aber ihren Tendenzen nach den Untergang des Reiches nur beſchleunigen und die meſſianiſchen Hoffnungen auf falſche Fährten leiten. Dieſelben haben denn auch weſentlich dazu beigetragen, das Volk von ſeinem Meſſias abzuwenden, ohne daß dieſen irgend ein Vorwurf träfe. Deßhalb erſcheinen ſie ſchon beim Auftreten des Täufers als Ungläubige, Verſtockte, als Otterngezücht, das dem Gerichte des Herrn nicht entgehen kann. Das ſpätere Verdict über die blinden Führer des Volkes wirft hier ſeinen Schatten ſchon voraus. Dieſes Zeugniß des Johannes iſt aber um ſo werthvoller, als er ein von den Juden hochgeehrter Prophet war (Joſ. Ant. 18, 5, 2). Was ſchon in der Kindheitsgeſchichte von dem Werth der Kinder Abrahams angedeutet iſt, ſpricht er beſtimmt aus. Gott braucht keine Kinder Abrahams, denn er kann aus den Steinen ſolche machen. Wenn ſie ſeinem Worte nicht glaubten, iſt es zu verwundern, daß ſie dem Meſſias den Glauben verweigerten? Nichtsdeſtoweniger verſäumte dieſer nichts, was zur Ausführung ſeines Werkes beitragen konnte. Er will alle Gerechtigkeit erfüllen und unterzieht ſich deßhalb der Taufe des Johannes. Ausgerüſtet mit dem göttlichen Geiſt beginnt er auch alsbald den Kampf mit dem Feinde des Menſchengeſchlechts, um die Niederlage des erſten Adams wieder gut zu machen, die verlorene Gerechtigkeit

---

[1] Luc. 8, 7: τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις. Daß von den herrſchenden Kreiſen die Parole über den Täufer gerade ſo ausgegeben worden ſei wie kaum nachher die über Jeſus (Keim I, 520) und Lucas ſelbſt dieſe Wendung gegeben hat, nicht ſeine Quelle, „welche offenbar mit dem Judenthum nicht brechen will", iſt nur inſoweit richtig, als die beiden Evangeliſten nur die ihrem Plane entſprechende Seite hervorheben. Matthäus betont wie auch ſonſt den Unterſchied zwiſchen Hierarchen und Volk und erwähnt, daß der Prophet bereits das böſe Weſen dieſer beiden Hauptrichtungen im Volke erkannte, obwohl er ſah, wie ſie zur Taufe kamen (Weiß S. 103). Eine doppelte Rede könnte man aber dafür nur poſtuliren (Euthym. μὴ παραχθῇς· εἰκὸς γάρ, ὃς ταῦτα τὸν Ἰωάννην εἰπεῖν, νῦν μὲν τούτοις, νῦν δὲ ἐκείνοις), wenn man die Evangeliſten für Chroniſten hielte, und auch dann würde man eine ſolche Theilung ſchwer begreifen können.

wieder herzustellen. Wie er in der Taufe von dem Vater im Himmel feierlich als der Messias erklärt worden ist, so erweist er sich im Kampfe sogleich als den starken Helden, welcher dem Feinde die Waffenrüstung abnimmt. Aber nicht bloß der Sieg, sondern auch die Kampfesart ist für die Juden bedeutungsvoll. Jesus deutet in den Citaten auf die Geschichte des Volkes in der Wüste hin, wo Jehova wunderbar für sein Volk sorgte, dieses aber vielfach unzufrieden war. Der Messias aber vertraut auf die Hilfe Gottes und besiegt so die Versuchungen des Teufels. Damit zeigte er seinem Volk den Weg, welcher zum verlorenen Glück zurückführen konnte.

§ 12.

Das Auftreten des Täufers.

3, 1—12.

V. 1. Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις = בַּיָּמִים הָהֵם (Exod. 2, 11. Richt. 19, 1. Jes. 38, 1), eine ungenaue Zeitbestimmung wie beim Auftreten des Moses, die aber doch auf ein vorhergehendes Datum, hier auf den Aufenthalt des Herrn in Nazareth, zurückweist und so mit 2, 23 verbindet (Maldon.). Lucas gibt 3, 1 eine genaue Zeitbestimmung. παραγίνεται ist praes. hist., wie 2, 13. Nach dem Folgenden trat Johannes in der Wüste auf. Daraus folgt aber nicht, daß er jetzt erst in die Wüste gekommen war, sondern nur, daß er jetzt daselbst seine öffentliche Thätigkeit begonnen hat. Venit Joannes, i. e. manifestavit se, qui iam diu prius latuerat (Remig.). Da Matthäus mit Rücksicht auf das Citat V. 3 die Wüste im weiteren Sinn, einschließlich der Jordansau, nimmt und nach Luc. 3, 2 der Ruf an Johannes in der Wüste erging und er in Folge davon in die Umgebung des Jordans kam, so erklärt Euthymius richtig: πόθεν ὁ Ἰωάννης παραγέγονεν; ἀπὸ τῆς ἐνδοτέρας ἐρήμου. Johannes heißt ὁ βαπτιστής wegen des Hauptgeschäftes, das er zu vollbringen hatte. Im Johannesevangelium findet sich diese Bezeichnung, welche eine Bekanntschaft mit den Vorgängen voraussetzt, nicht, obwohl das Taufen erwähnt ist (1, 25 f.; 4, 1), weil keine Verwechslung mit dem andern Johannes, welcher der Erzähler selbst war, zu befürchten stand. Josephus sagt (Ant. 18, 5, 2): Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής. ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας in der Wüste von Judäa = מִדְבַּר יְהוּדָה Richt. 1, 16. Sie erstreckte sich von dem rechten Ufer des Kidron etwa $2^1/_2$ M. oberhalb Jerusalem bis fast an das Südwestende des todten Meeres und grenzte westlich an das Gebirg Juda (Jos. B. J. 4, 8, 2 f.). Hier grenzte die Wüste Thekoa an, welche vielleicht selbst nur ein Theil der ersten war. Am Westende der Oase von Jericho setzte sich die Wüste fort, erreichte in der Wüste Karantal wieder den Jordan und zog sich bis Karn Sartabeh als schroffes Hügelland hinauf (Winer R.-W. s. v.; Robinson, Phys. Geogr. von Palästi. S. 77). Man zeigt noch in der Nähe des Klosters St. Johann die Höhle, in welcher sich der Täufer aufgehalten haben soll (Schubert, Reise in das Morgenland 3, 51; Schegg, Pilgerreise I, 496). ἡ ἔρημος ist eine Uebersetzung von הַמִּדְבָּר das eine nicht regelrecht angebaute und bewohnte, sondern zur Viehzucht als Trift benützte, meist waldlose und wasserarme, aber darum nicht aller Vegetation

und Ertragsfähigkeit beraubte Gegend bezeichnet (Winer; Geſenius). Manchmal ſteht es aber auch für eigentliche Wüſte.

V. 2. μετανοεῖν bereuen, Buße thun, enthält eine Aenderung der ſittlichen Geſinnung. Eine Sinnesänderung verlangten auch die Juden von denjenigen, welche Anſpruch auf das meſſianiſche Heil machen wollten. Sie verſtanden aber die Aenderung nach den Forderungen ihres Geſetzes (שׁוּב, נִחַם)[1]. Johannes verlangt die Erkenntniß und das Bekenntniß der Sünden, womit ſich der Vorſatz verbinden mußte, von nun an ſtreng nach den Forderungen des Geſetzes zu leben (2 Chron. 6, 24). Als Grund der Aufforderung wird die Nähe des Himmelreiches angegeben. Der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν iſt dem Matthäusevangelium eigenthümlich. Nur wo der Zuſammenhang die perſönliche Bezeichnung forderte, ſteht βασιλεία τοῦ θεοῦ (12, 28; 21, 31. 43; cf. 6, 10). Die Erklärung ergibt ſich nur aus dem hebräiſchen מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם, deſſen vorchriſtliches Vorkommen zwar nicht nachgewieſen iſt, das aber im Talmud und in der jüdiſchen Liturgie bis heute oft vorkommt. Doch bedeutet es dort nicht das meſſianiſche Reich, ſondern die jüdiſche Theokratie[2]. Schöttgen konnte für die erſte Bedeutung nur eine einzige Stelle nachweiſen im Targum Mich. 4, 7: Et revelabitur ipsis regnum coelorum in monte Zion, a nunc et usque in seculum (p. 1150), auf welche ſich auch Meyer noch in der ſechsten Aufl. beruft. Aber ſelbſt dieſe Stelle iſt für den andern rabbiniſchen Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ (מַלְכוּתָא דֶאֱלָהָא Targ. Jeſ. 40, 9) geltend zu machen. Deßhalb iſt anzunehmen, daß Matthäus (Johannes) den Ausdruck entweder ſelbſt bildete oder der Schulſprache entlehnte. Es war im rabbiniſchen Sprachgebrauch üblich, ſtatt יְהוָה gern שָׁמַיִם als ſeinen Wohnſitz zu ſetzen. Der Meſſias wurde als Stellvertreter Gottes gedacht, der im meſſianiſchen Reich die Herrſchaft ausübt. Dieſes Reich iſt aber nicht ein Reich im Himmel, wo Jehova ſeinen Sitz hat, ſondern auf der Erde. Es wurde ja von jeher bei den Juden die Hoffnung auf ein glückliches neues Reich feſtgehalten, in welchem ſich die Herrſchaft des Gottesvolkes über die ganze Erde ausdehnen wird (2 Sam. 7, 12 ff. Jeſ. 11, 1 ff. Jer. 31, 31 ff.). Zur Zeit des Exils, als dieſe Hoffnung am wenigſten Ausſicht hatte, realiſirt zu werden, konnte Daniel nach der Offenbarung Gottes dem König verkünden, daß der Gott des Himmels ein Reich aufrichten werde, das in Ewigkeit beſtehen werde (2, 44). In einem Geſicht ſchaute er, wie der Menſchenſohn mit den Wolken des Himmels kam und vom Alten der Tage Herrſchaft, Majeſtät und Königthum erhielt (7, 13. 14). Dieſes Reich wurde aber errichtet, als mit Jeſus der Menſchenſohn wirklich kam und die Segnungen des Himmels auf die Erde brachte. Weil es die Vollendung des im Alten Teſtamente prophezeihten und vorbereiteten Reiches war, ſo haben die Söhne Abrahams zwar ein Vorrecht zur Theilnahme, aber bloß, wenn ſie mit dem Adel der Geburt den der Geſinnung verbinden. Deßhalb wendet ſich Jeſus

[1] Die Talmudiſten bringen oft auf eine innere Buße im Anſchluß an die prophetiſchen Drohreden (Wünſche S. 16), aber die Schriften fallen in eine viel ſpätere Zeit.

[2] Schöttgen, Dissertatio I. De Regno Coelorum. Hor. I p. 1147 sq. Schürer, Jahrbücher für proteſt. Theol. 1876 S. 166 ff. W. Grimm Lex. p. 66 sq. und die dort verzeichnete Literatur.

erſt an ſie, zieht ſich aber wegen ihres Unglaubens mehr und mehr auf den gen Kreis ſeiner Jünger zurück, welche er zu einer Gemeinde (ἐκκλησία) reinigt, aus welcher ſich das ganze große Gottesreich auf Erden entwickeln lte und auch entwickelt hat. So iſt das Himmelreich gegründet worden, dem der Himmel auf die Erde kam und ein himmliſches Leben der Gnade d Heiligkeit begann, wodurch die Erde dem neuen Paradies, der Vollendung r Zeit der Paruſie entgegenreifen ſoll[1]. Die Väter verſtehen deßhalb unter ſem Himmelreich die erſte und letzte Paruſie (Chryſ., Theophyl.), Chriſtus, quo est regnum coelorum (Hilar., Euth.), Chriſtus und die Kirche eda), d. h. das von Chriſtus, dem menſchgewordenen Sohne Gottes auf den geſtiftete Reich, in welchem Chriſtus durch ſeine Lehre und Gnade rrſcht. Es iſt alſo wohl ein geiſtig-ſittliches Reich, involvirt aber nicht Vorſtellung, daß die Heilsvollendung ausſchließlich im Himmel verwirklicht rd, und iſt nicht erſt ein Product der ſpäteren Zeit, als die Hoffnung auf e irdiſche Vollendung der Theokratie in Iſrael bereits aufgegeben war Beiß). Eine Vollendung auf Erden erwartet auch die chriſtliche Hoffnung, er ihr Reich iſt weſentlich verſchieden von dem national-politiſchen Meſſias- ich der Juden, ja auch von dem der Propheten nach der wörtlichen Aus- gung (Chryſoſt. 10, 7; 32, 4). Dieſe haben nach der Faſſungskraft der uden die Erde und ihre Güter gepredigt, Jeſus und die Apoſtel die Güter s Himmels, Verſöhnung, Gnade, Seligkeit. Jeſus wird wie dieſe bei der eiten Ankunft nach Beſiegung aller Feinde ein höheres Glück vom Himmel ingen, welches kein Ende mehr nehmen wird. Matthäus lehnt ſich alſo it ſeinem Ausdruck wohl an die jüdiſchen Anſchauungen an, idealiſirt aber eſelben in einer für den Juden ungewöhnten Vergeiſtigung. Der Hoffnung m rein irdiſchen Meſſiasreich ſtellt er die Conſtituirung des wahren Meſſias- iches auf Erden in Geiſt und Wahrheit gegenüber. Wir finden denſelben usdruck auch bei Juſtin, in den apoſtoliſchen Conſtitutionen und bei Ephräm. r iſt dem Sinne nach um nichts verſchieden von βασιλεία τοῦ θεοῦ, aber ch nicht bloß volltönender (Semiſch), ſondern bedeutungsvoll für den Zu- mmenhang mit dem Alten Teſtament. Wie darin für Matthäus der Grund r den Gebrauch desſelben lag, ſo für die andern heiligen Schriftſteller für e Auslaſſung desſelben. Es iſt deßhalb nicht undenkbar, ſondern leicht klärlich, daß dieſer Begriff „in allen ſpäteren Evangelien und bei allen poſteln ſpurlos verloren gegangen iſt“ (Weiß; dagegen Keim II, 40 f.).

V. 3. γάρ gibt den Grund an, aus dem Johannes ſo aufgetreten iſt. as Citat iſt vom Evangeliſten und nicht vom Täufer, wie ſchon Auguſtinus

---

[1] Wünſche (S. 17) glaubt, daß unter dem Druck der Syrerherrſchaft, der Tyrannei s Herodes und ſpäter der römiſchen Herrſchaft ein Umſchwung der Ideen ſtattfand, ſo ß die beiden Anſichten von einem dieſſeitigen und jenſeitigen Himmelreich neben einander rgingen. Das in den Evangelien entworfene Bild vom Himmelreich ſpiegele deutlich be Auffaſſungen wieder. Einen Beweis führt er aber nicht dafür an. Allerdings ließt ſich Matthäus enger an die jüdiſchen Anſchauungen an, während die andern angeliſten das jenſeitige Glück mehr betonen; allein geiſtiger Art iſt auch ihm das Him- elreich, und das neue Reich am Ende der Zeiten iſt in der hl. Schrift durchaus anders s das von den Juden erwartete dargeſtellt. S. 86 bemerkt er auch, daß nur vorüber- hend das Gottesreich von manchen Rabbinen in das Jenſeits verlegt wurde.

(de cons. evv. II, 12, 25) wenigſtens wahrſcheinlich findet. ἐστίν wieder praes. hist. Die Stelle iſt aus Jeſ. 40, 3 frei nach den LXX, indem das τοῦ θεοῦ ἡμῶν am Schluſſe in αὐτοῦ verwandelt iſt. Ob dieß wegen der Beziehung auf den Meſſias geſchehen iſt (Anger) oder bloß zur Vereinfachung, kann nicht entſchieden werden; wenn er κυρίου auf den Meſſias bezog, ſo hätte er daſſelbe auch mit θεοῦ thun können. ἐν τῇ ἐρήμῳ iſt zu βοῶντος gezogen, weil die Stimme in der Wüſte erſchallte. Der Prophet verkündet die Rückkehr des Volkes aus der babyloniſchen Gefangenſchaft; er hört die Stimme des Herolds, welcher vor Jehova, der ſein Volk heimführt, einherzieht und aufforbert, ihm die Wege zu bereiten, wie es bei Reiſen großer Fürſten im Morgenland immer geſchah. Da aber Jeſaias im unmittelbaren Zuſammenhang damit von der Sündenvergebung redet und die Rettung aus der Gefangenſchaft überhaupt mit der durch den Meſſias zu bewirkenden Befreiung des Volkes zuſammenfließen läßt, in jener das Vorbild dieſer erblickt, ſo konnte Matthäus und Johannes ſelbſt (Joh. 1, 23) die Stelle wohl von der Nähe des Meſſiasreiches erklären und den Herold auf den Vorläufer des Herrn beziehen (Mal. 3, 1; Matth. 11, 10; 17, 11). Der Inhalt der Aufforderung fällt mit der Bußpredigt des Täufers zuſammen, durch welche dem Herrn der Weg zu und in die Herzen der Menſchen bereitet werden ſoll. Keil geht noch weiter und erklärt die Worte des Jeſaias nicht von der Rückkehr des Volkes aus dem Exil, da nach V. 9 das Volk im heiligen Lande befindlich gedacht ſei. Allein ſo ſicher in dieſem Vers die Erſcheinung des Erlöſers vorausgeſagt iſt[1], da wie das Geſetz auf dem Sinai ſo die neue Lehre vom hohen Berg den Städten Juda's verkündigt werden ſoll, ſo muß doch bei Matthäus ſchon wegen der Parallele mit dem Täufer in der Wüſte zunächſt die typiſche Auffaſſung vorausgeſetzt werden.

V. 4. αὐτὸς δέ = ipse, Johannes ſelbſt, welcher durch den Propheten vorausverkündigt iſt, predigt nicht nur die Buße, ſondern mahnt auch durch ſein ganzes Leben und ſeine Erſcheinung zur Buße[2]. τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ſein Gewand, das er allein zu tragen pflegte. ἀπὸ τριχῶν καμήλου von Kameelhaaren (Chryſoſt.: τρίχινον ἱμάτιον. Hil. pilis camelorum vestis attexta). Es war alſo nicht ein Kameelfell, ſondern ein Gewebe aus Kameelhaaren, wie man noch heute im Orient grobe Tücher zu Kleidern und Zeltdecken zu benützen pflegt (Winer). Der Verfaſſer des Op. imp. ſchließt mit Hieron.

---

[1] Chryſoſt.: τοσαύτη γὰρ σπουδὴ τοῖς προφήταις περὶ τούτων ἐγένετο τῶν πραγμάτων, ὡς μὴ τὸν δεσπότην τὸν ἑαυτῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέλλοντα αὐτῷ διακονεῖσθαι ἐκ πολλοῦ προανακηρύττειν τοῦ χρόνου· καὶ μὴ μόνον αὐτὸν λέγειν, ἀλλὰ καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ διατρίβειν κτλ.

[2] Nam ipse quidem testificabatur de Christo, vita autem eius de ipso. Nam testimonium verborum eius nequaquam fuisset idoneum, nisi eum mirabilis vitae institutio commendasset (Op. imp.). Matth. 9, 14 ſpricht durchaus nicht dagegen, da auch die Jünger des Johannes als νηστεύοντες erſcheinen. Hier iſt jedenfalls der Eifer des Wichelhaus gegen Hieronymus und die katholiſche Kirche, welche den Täufer und ſein Gegenbild, den Elias, zu einem Vater der Mönche gemacht haben, zu erkennen. Muß er ſich doch ebenſo gegen die proteſtantiſchen Ausleger wenden, welche „gedankenlos von aſcetiſchen Grundſätzen ſprechen“. Es gehört in der That viel Eifer dazu, um bei Johannes von eigenwilliger Enthaltung und Leibeskaſteiung gar keine Rede ſein und alles „abſichtslos“ geſchehen zu laſſen. Cf. Janſ. j.

s pilis im Gegenſatz zu der lana cameli, daß das Gewand nur aus den uhen Contourhaaren gefertigt geweſen ſei, während man ſonſt dieſe entfernte. lian. anim. 17, 34 (aliud austerae vestis indicium est, aliud luxuriae ollioris. Hier.). ζώνην δερματίνην einen ledernen Gürtel. Die Reichen ugen zum Zuſammenhalten des Unterkleides feine und ſchön verzierte Gürtel, r Bußprediger begnügte ſich mit dem ledernen Gürtel der unterſten Volksaſſen. Er glich dadurch ſeinem Vorbild Elias (2 Kön. 1, 8), von dem ſagt iſt, daß er ein haariger, rauher Mann war und einen ledernen Gürtel n die Lenden trug[1]. ἀκρίδες Heuſchrecken. Nach Lev. 11, 22 wurden ehrere Arten von Heuſchrecken gegeſſen. Dieß geſchieht bei den ärmeren laſſen im Orient noch jetzt. Flügel und Beine werden ausgeriſſen, das ebrige mit Salz beſtreut und entweder gekocht oder gebraten. Euthym.: ιχὶ γάρ, μέχρι καὶ σήμερον ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις πολλοὺς ἐσθίειν αὐτὸ τεταγευμένον. καὶ γὰρ μετὰ τῶν καθαρῶν ζώων καὶ τοῦτο τάξαι τὸν νομοθέτην· εἰν δὲ δυσώδη καὶ πονηρὰν γεῦσιν[2]. Harmar, Beobachtungen über den rient aus Reiſebeſchreibungen. 1772. I p. 274. Roſenmüller, Altes und ues Morgenland z. St. Keil, Archäolog. S. 488. Calmet beruft ſich auf n Bericht eines Afrikareiſenden, welcher in Afrika Heuſchrecken gegeſſen und richtet habe, daß dieſelben vier Monate hindurch die gewöhnliche Speiſe ien. Sie werden durch Rauch getödtet und geſalzen, oder durch Rauch und itze getrocknet und in Bündel geſammelt das ganze Jahr aufbewahrt. Doch at man ſchon früh das ſcheinbar Harte in dieſer Angabe dadurch zu mildern ſucht, daß man ſie von einer Pflanzennahrung erklärte. Die Scheu vor er Fleiſchnahrung hat wohl die auch in neuerer Zeit wieder vertheidigte sart des Hebräerevangeliums veranlaßt: ἐγκρίδες von Oel- oder Honigchen[3]. Euthymius, Theophylakt und viele Spätere nehmen aus ähnlichen ründen Producte des Pflanzenreichs an (ἀκρέμονες βοτανῶν oder βοτάνη κρὶδα καλουμένη Euth.; ἀκρόδρυς und καρίδες = Seekrebſe). Allein dieß ind lauter unnöthige Ausflüchte, denen gegenüber man an die Worte des ieronymus erinnern muß: Habitatori solitudinis congruum est non deicias ciborum, sed necessitatem humanae carnis explere. μέλι ἄγριον

---

[1] Chryſoſt.: καὶ ὁ Ἠλίας δὲ οὕτως ἦν ἐσταλμένος, καὶ τῶν ἁγίων ἕκαστος ... ἔθος οὗτο τοῖς παλαιοῖς ἦν, πρὶν εἰς τὸ μαλακὸν τοῦτο καὶ διαρρέον σχῆμα ἐξελθεῖν. Hieron. nnt die zona pellicea ein mortificationis indicium, und der Verf. des Op. imp. bemerkt dazu: quia consuetudo erat apud Judaeos, ut zonis laneis uterentur. Ideo iste, uasi aliquid durius facere volens, zona pellicea cingebat se.

[2] Robinſon, Pal. III S. 190: Hier (el-Ghuwein im Gebirge Juda) trafen wir auf ehrere kleine Schwärme junger Heuſchrecken, die erſten, welche wir auf unſerer Reiſe hen. Sie waren ganz grün, mit oben hervorwachſenden Flügeln; ſie ſahen völlig ſo s wie Grashüpfer und ſprangen munter von unſerm Pfade fort. Unſere Araber beigten auf unſere Frage, ob ſie dieſelben äßen, ihren Abſcheu vor dem Gedanken, ſagten er, die Ma'âz thäten es und auch die Sherârat, ein Stamm im Wady Sirhân im Oſten. gl. Plin. 2, 19. 6, 30. Hieron. adv. Jovin. lib. II. Paris. 1609, I p. 523 C. Rurm orientales et Libyae populos, quia per desertum et calidam eremi vastitatem ustarum nubes reperiuntur, locustis vesci moris est. Hoc verum esse Joannes oque probat.

[3] Epiphan. haer. 30, 13: Καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησι, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν ὡς μάννα ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (μέλιτι).

wilder Honig wird entweder vom Baumhonig, einer honigartigen, von Palmen, Feigen und andern Bäumen wahrſcheinlich in Folge von Inſectenſtichen ausfließenden Subſtanz, oder vom Honig der wilden Bienen erklärt, der im Orient aus Felſenriſſen herausfließt. Letztere Anſicht vertreten ſchon Theophyl. und Euthym. Da aber der Bienenhonig eine Lieblingsſpeiſe der Orientalen iſt und in der heiligen Schrift nicht nur neben der Milch als vorzüglichſtes Product des heiligen Landes bezeichnet (Exod. 3, 8; 13, 5 al.), ſondern auch als Symbol des angenehmen Genuſſes überhaupt gebraucht wird (Hohes L. 4, 11; Sprichw. 25, 27), ſo wäre es auffallend, wenn Matthäus zur Charakteriſirung der rauhen Lebensweiſe des Täufers dieſen Zug verwendet hätte. Wenn auch die Stelle bei Diod. Sic. 19, 94: καὶ ἀπὸ τῶν δένδρων μέλι ἄγριον erſt durch die Umſtellung der Worte ἀπὸ τῶν δένδρων für den Beweis des terminus technicus hergerichtet wurde und μέλι ἄγριον ſicher auch von dem Honig der wilden Bienen gebraucht werden kann (Winer), ſo iſt dadurch nicht einmal die Wahrſcheinlichkeit, geſchweige denn die Möglichkeit abgeſchnitten, unſere Stelle vom Baumhonig zu erklären. Dafür ſpricht auch Epiphan. 30, 13 und Polyän. 4, 3, 32 τὸ ὂν μέλι vom perſiſchen Manna. Auch Suidas erklärt: μέλι ἄγριον ὅπερ ἀπὸ τῶν δένδρων ἐπισυναγόμενον, μάννα τοῖς πολλοῖς προσαγορεύεται.

V. 5. Die außerordentliche Erſcheinung des Täufers und ſeine neue Art von Predigt zog um ſo mehr die Aufmerkſamkeit auf ſich, als ſchon lange kein Prophet mehr erſchienen war (Chryſ.) und unter dem Druck der römiſchen Herrſchaft die meſſianiſchen Erwartungen geſteigert wurden. Die ganze Stelle hat eine große Feierlichkeit, zu deren Erhöhung auch die Nennung der Stadt und des Landes ſtatt der Bewohner beiträgt. Marc. 1, 5 hat dieſen feierlichen Ton unterbrochen, indem er ſchreibt: πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, was ſeiner ſchildernden concreten Darſtellung mehr entſpricht. Die Voranſtellung von Ἱεροσόλυμα iſt abſichtlich geſchehen, weil Jeruſalem der theokratiſche Mittelpunkt nicht bloß von Judäa, ſondern von ganz Paläſtina iſt. πᾶσα iſt, wie oft, nicht zu premiren und iſt hier um ſo weniger auffallend, da nur die Gegend, nicht die Bewohner genannt ſind. Den ſtarken Zuſammenfluß von Menſchen bezeugt auch Joſephus Ant. 18, 5, 2: καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἥδθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης κτλ. ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου = כִּכַּר הַיַּרְדֵּן der Umkreis des Jordans, die Gegend auf beiden Seiten, jetzt el Ghor (Gen. 13, 10. 1 Kön. 7, 47. 2 Chron. 4, 17. Robinſon, Pal. 2, 498). — V. 6. ἐβαπτίζοντο entweder medial: ſie ließen ſich taufen, oder paſſiv: ſie wurden getauft, wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß nur diejenigen, welche wollten, getauft wurden. βαπτίζειν heißt ein- oder untertauchen. Die Taufe beſtand in einem vollſtändigen Untertauchen des Täuflings. Die Johannestaufe iſt nicht eine Nachahmung der jüdiſchen Proſelytentaufe, denn dieſe iſt erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems aufgekommen. Ihr älteſtes Zeugniß iſt in der Gemara Bab. Jebamoth 46, 2. Philo, Joſephus und die älteren Targumiſten wiſſen nichts von ihr (Scholz, Die heil. Alterthümer des Volkes Iſrael. Regensb. 1868. II p. 303. Schäfer, Die religiöſen Alterth. der Bibel. Münſter 1878. S. 131. Keil, Archäol. S. 341). Schürer (l. c. S. 647. Vgl. Haneberg, Alterth. 2. A. S. 477) bezeichnet dieſe Anſicht als einen Irr-

, denn selbst ohne bestimmtes Zeugniß müßte es nach den im Zeitalter
ti herrschenden Reinigungsgesetzen als selbstverständlich vorausgesetzt wer-
daß der Heide, der in die theokratische Gemeinschaft eintrat, ein Tauch-
(טְבִילָה) zu nehmen hatte. Zu allem Ueberflusse aber finde sich ein aus-
liches Zeugniß für das hohe Alter der Proselytentaufe. Denn in dem
it, ob ein am Vorabend des Passa Beschnittener schon am Passamahle
ehmen dürfe oder nicht, habe die Schule Schammai's sich für die Zu-
ng entschieden, wenn er vorher bade (טוֹבֵל), die Schule Hillels dagegen
chim 8, 8. Edujoth 5, 2). Daraus sei deutlich, daß das Tauchbad
selbstverständlich für den Proselyten vorausgesetzt werde. Diese Argu-
ation ist aber nur richtig, wenn טוֹבֵל im Sinne der Taufe, wie es
r gebraucht wird, und nicht vielmehr im Sinne einer Lustration zu
en ist (cf. Exod. 12, 22. 2 Kön. 5, 14). Eine solche muß allerdings
usgesetzt werden. Vgl. Wünsche p. 19, der auch Schöttgen die Ver-
ölung der Johannestaufe mit der Proselytentaufe vorwirft. Johannes
Juden als Zuhörer, nicht Proselyten. Denn schon so lang der Tempel
stand, war neben der Beschneidung eine Lustration vorgeschrieben, welche
Darbringung des Opfers voranging. An solchen Lustrationen, denen sich
die verunreinigten Juden unterzogen (Luc. 11, 38) und den religiösen
chungen der Juden überhaupt (1 Sam. 16, 5. 2 Chron. 30, 17. Exod.
10 ff. u. a.) hat die Johannestaufe ihren Anknüpfungspunkt [1], erscheint
als Taufe an andern vollzogen unter Ablegung eines Sündenbekennt-
s als etwas Neues, da sie eine bußfertige Gesinnung zur Voraussetzung
: und nicht bloß eine äußere Abwaschung war [2]. Auch bei der späteren
selytentaufe waren weitere Vorschriften einzuhalten. Es mußten Zeugen
gen sein; der in's Wasser Getretene mußte an einzelne Gebote erinnert
den und seine Unterwerfung unter dieselben durch Untertauchen kund thun
amoth 46, 1. 2). Nach Ἰορδάνῃ lesen ℵ B C* M Δ al. Verss. und Väter,
m., Tisch. ποταμῷ, das aber, wenn nicht nach Marc. 1, 5 (Meyer), so
nach einem allgemeinen attischen Sprachgebrauch (Krüger § 50, 7, 1) hin-
fügt sein wird. ἐξομολογούμενοι indem sie ihre Sünden bekannten, nicht
r der Bedingung, daß u. s. w. Nach der vorausgegangenen Bußpredigt
:and sich bei denen, welche sich taufen ließen, die Bereitwilligkeit zum
nntniß von selbst. ἐξ verstärkt den Begriff und bezeichnet das Bekennt-
als reumüthiges, offenes. Ob dasselbe ein allgemeines oder specielles
, läßt sich nicht entscheiden; τὰς ἁμαρτίας spricht für das letztere. Auch
s Bekenntniß hat etwas Neues, denn Lev. 16, 21 bezieht sich nicht auf
Bekenntniß des Einzelnen, sondern des Hohenpriesters, welcher die Sünden

---

[1] Jansen: Neque mirum debet videri quod baptismum rem tam novam popu-
ille tam cito susciperet in signum poenitentiae et desiderii remissionis pecca-
m. Nam ad hunc baptismum satis praeparati erant, partim per baptismata
isaeorum, partim per lotiones veteris legis.

[2] Jos. Ant. 18, 5, 2: Καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα (Ἰωάννην) ἀρετὴν ἐπασκοῦντας,
τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους, βαπτισμῷ συνιέναι·
γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει
ένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρ-
ς.

des ganzen Volkes dem Bock mitgibt (Joſ. Ant. 8, 4, 6), und Num. 5, 7 ſind bloß die Sünden gegen das Eigenthum gemeint, bei welchen wegen der Reſtitution ein Bekenntniß verlangt wurde. Das Bekenntniß der Sündenopfer geſchah aber nach einer beſtimmten Formel (Scholz, l. c. I S. 19 f.) und die Stellen in den Pſalmen (32, 5; 51, 1 ff.), Esra (9, 6) und Daniel (9, 5) ſind entweder eine Selbſtanklage vor Gott oder eine öffentliche Anklage zur Zeit der allgemeinen Noth und Trauer.

V. 7. Φαρισαῖοι iſt abzuleiten von פָּרַשׁ ſpalten, trennen, abſondern. פְּרוּשִׁים die Abgeſonderten, weil ſie in Lehre und Leben ſich von dem gewöhnlichen Volk unterſchieden[1]. Die Keime der Partei reichen bis in die erſten nacheriliſchen Zeiten zurück, eine Bedeutung hatte ſie aber erſt ſeit der Makkabäerzeit. Sie waren nicht bloß ſtrenge Vertreter des Geſetzes, ſondern nahmen neben der heiligen Schrift die Ueberlieferung der Väter als Norm des Glaubens und des Lebens an, welche bis auf Moſes zurückgeführt wurde. Dieſe benützten ſie zu der von ihnen gepflegten Deutung und Anwendung des Geſetzes auf das Leben, um durch eine große Anzahl Detailbeſtimmungen und Obſervanzen das ganze äußere Leben zu regeln (Joſ. Ant. 13, 10, 6). Eine Folge davon war, daß ſie auf die äußeren Handlungen einen zu großen Werth legten und auch die guten Werke, Faſten, Beten, Almoſengeben nur in egoiſtiſchem Intereſſe übten. Mit ihrem Geſetzesſtandpunkt hängen ihre dogmatiſchen Anſchauungen zuſammen. Sie glauben an die Unſterblichkeit der Seele und an ewige Belohnung und Beſtrafung und wenigſtens theilweiſe an die Auferſtehung der Todten (μετάβασις εἰς σώματα). Außerdem bekennen ſie den Glauben an Engel und Geiſter und die göttliche Beſtimmung oder das Geſchick, ohne die Vorſehung und die Willensfreiheit zu läugnen. In ſocialer Beziehung waren ſie die eigentliche Volkspartei, weil ſie den nationalen Geſetzesſtandpunkt vertraten und die erbittertſten Feinde der Fremdherrſchaft waren, welche durch die Römer und ihre Schützlinge, die Herodianer, über die Juden ausgeübt wurde. Sie herrſchten unumſchränkt über das Volk und konnten ſelbſt dem Hohenprieſter und König entgegentreten (Joſ. Ant. 13, 10, 5). Deßhalb wurden ſie auch ſehr ehrgeizig und herrſchſüchtig (Joſ. Ant. 17, 2, 4), obwohl Joſephus, welcher ſelbſt dieſer Partei angehörte, ſonſt des Lobes für ſie voll iſt[2]. Joſephus gibt l. c. ihre Zahl zu 6000 an. Einen Gegenſatz zu den Phariſäern bildeten die Sadducäer, die zweitmächtigſte Partei unter den Juden der damaligen Zeit. Der Name wurde früher allgemein von צַדִּיק gerecht abgeleitet[3], wird aber gegenwärtig vielfach

[1] Clem. Homil. 11, 28: Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἑνίους τῶν ἐν ὑμῖν Φαρισαίων καὶ γραμματέων, οἳ εἰσιν ἀφωρισμένοι, καὶ τὰ νόμιμα ὡς γραμματεῖς τῶν ἄλλων πλεῖον εἰδότες ὅμως διήλεγχεν. Beda: Pharisaei interpretantur divisi, eo quod singularem sibi prae ceteris scientiam legis et observantiam mandatorum Dei vindicabant. Suidas: Φαρισαῖοι, οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρισμένοι παρὰ τὸ μερίζειν καὶ ἀφορίζειν ἑαυτοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων εἰς τε τὸ καθαρώτατον τοῦ βίου καὶ ἀκριβέστατον καὶ εἰς τὰ τοῦ νόμου ἐντάλματα. Cf. Tertull. praescr. c. 45. Epiphan. haer. 16, 1.

[2] Deßhalb nimmt man an, daß die Stelle Ant. 17, 2, 4 von Nic. Damascenus abgeſchrieben ſei (Schürer l. c. S. 424 Anm. 1).

[3] Epiphan. haer. l. 1, 14: ἐπονομάζουσιν ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους ὄντως ἀπὸ δικαιοσύ-

uf צָדוֹק, den Hohenpriester zu Davids Zeit (2 Sam. 15, 24. 1 Kön. , 32 ff.) zurückgeführt[1]. Die LXX geben es mit Σαδώκ und Σαδδούκ Nehem. 3, 29; 10, 22; 11, 11) und בְּנֵי צָדוֹק mit οἱ υἱοὶ Σαδδούκ (Ezech. 0, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11). Dafür spricht allerdings der Umstand, aß i nicht in u übergehen kann, und die Stellung der Partei[2]. Wenn aber uch die Söhne Zadoks nach dem Exil als Gehilfen des Nehemias erscheinen nd das Hohepriesterthum bis zur Hasmonäerzeit behaupteten (Jos. Ant. 12, , 7; 20, 10, 3. 1 Makk. 7, 14; 2, 14, 7), so läßt sich doch kein Zuammenhang der Partei der Sadducäer mit ihnen nachweisen. Deßhalb wäre uch die Vermuthung vorzuziehen, daß sie von Zadok und Boethus, zwei Schülern des Antigonus Sochäus um's Jahr 250 v. Chr. gestiftet worden sei Haneberg S. 534. 541. Wünsche S. 258), wenn sie nur eine bessere historische Begründung hätte. Denn diese Nachricht findet sich erst in dem nachtalmudischen Aboth de Rabbi Nathan c. 5 (Schürer S. 49. 428). Sie verwarfen die Tradition der Pharisäer vollständig und blieben streng beim Gesetze stehen[3]. Mit Unrecht haben daraus die Kirchenväter (Tertullian, Hippolyt, Origenes, Hieronymus) geschlossen, daß sie nur den Pentateuch annahmen. Denn sie erufen sich wiederholt auf die Propheten, waren Mitglieder des Synedriums nd mußten wie nach Josephus alle Juden die 22 Bücher des Kanons anrkennen. Wie gegen die Tradition waren sie auch gegen die traditionelle Frömmigkeit der Pharisäer. Sie suchten das Joch des Gesetzes möglichst zu rleichtern und den Genuß der Lebensfreuden mit der Erfüllung des Gesetzes u verbinden. In dogmatischer Beziehung negirten sie die individuelle Unterblichkeit der Seele und die Auferstehung, den Glauben an Engel und die öttliche Bestimmung (Jos. B. J. 2, 8, 14; Ant. 13, 5, 9). Als echte Rationalisten (oder Deisten, Haneberg) machten sie den menschlichen Willen allein um Urheber des Guten und Bösen. Dieser Standpunkt gestattet bereits einen Schluß auf ihre sociale Stellung. Denn er weist auf die Vornehmen und Reichen hin, welche so gern im Dießseits die Bestimmung des Menschen suchen.

ς τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη. ἦν δὲ καὶ Σαδούκ τις ὄνομα κατὰ τὸ παλαιὸν τῶν ἱερέων.

[1] Geiger, Sadducäer und Pharisäer. Jüdische Zeitschrift 1863 S. 11—54. Das ndenthum und seine Geschichte, 2. A. 1865. I S. 86 ff. Ewald, Geschichte des Volkes rael, 4, 358 ff. 493 ff. Keim l. c. 1, 275. Schürer l. c. 427. Winer, R.-W. Grimm xic. Vgl. Haneberg 535 ff. Schäfer 187 ff. u. a.

[2] Diese Stellung steht im Widerspruch mit צַדִּיק, weßhalb die Etymologen auch mit r Bedeutung des Wortes in Widerspruch kamen. Isidor sagt (Etymol. lib. 8 c. 4): arisaei divisi, eo quod traditionum et observationum iustitiam praeferunt ... dducaei interpretantur iusti: vindicant nempe sibi quod non sunt. Beda: Sadcaei interpretantur iusti, qui se ipsos iustiores esse ceteris putabant ... istius eresis quidam de Sadduco auctor esse probatur, a quo derivationem ducunt seaces eius. Wieseler (Stud. u. Krit. 1875 S. 551) macht gegen diese Ableitung gelnd, daß צַדּוּק gleichfalls „gerecht" heiße und mit צַדּוֹק und צַדִּיק wechsle und daher ein ppellativum anzunehmen sei. Allein bei einem Eigennamen tritt die etymologische Beutung mehr zurück.

[3] Jos. 13, 10, 6: Νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων αδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.

Sie waren die prieſterliche Adelspartei und konnten nur mit Hilfe der Phariſäer einen Einfluß auf das Volk gewinnen[1]. Politiſch ſuchten ſie ſich zu der fremden Herrſchaft gut zu ſtellen und galten als Freunde der Römer. Der Artikel iſt vor Σαδδουκαίων nicht wiederholt, weil ſie dem Bußprediger gegenüber mit den Phariſäern Eine unbußfertige Klaſſe darſtellen (Winer § 19, 4 p. 121). Die dritte der damals beſtehenden Parteien, die Eſſener (Joſ. Ant. 13, 5, 9; 18, 1, 2), ſcheint ſich von Johannes ferngehalten zu haben oder wurde von den Evangeliſten nicht genannt, weil ſie mit Johannes nicht in gegenſätzliche Berührung kam. ἐπὶ τὸ βάπτισμα zu der Taufe, nicht gegen dieſelbe, wenn ſie ſich auch nach Luc. 7, 30 nicht wirklich taufen ließen. Die ſtrenge Bußpredigt kann ſie von ihrem urſprünglichen Vorſatze abgeſchreckt haben, denn ſie kamen nicht mit bußfertiger Geſinnung[2]. αὐτοῦ fehlt bei ℵ* B Orig., Hil., Tisch. iſt aber doch zu gut bezeugt, als daß es, weil Lieblingszuſatz der Emendatoren (Weiß), als interpolirt zu betrachten wäre. Es konnte leichter als überflüſſig ausgelaſſen werden (Meyer). γεννήματα ἐχιδνῶν Otterngezücht, ſo viel als hinterliſtiges, gottloſes Geſchlecht, vielleicht mit Beziehung auf den Stolz wegen der Abſtammung von Abraham gewählt (Demoſthenes p. 799, 4: συκοφάντης καὶ ἔχις τὴν φύσιν ἄνθρωπος. Sophokles Tr. 1099: δεινῆς ἐχίδνης θρέμμα. Ovid, Metam. 3, 531: anguigenae). Die Otter galt wegen ihres Giftes für eine beſonders gefährliche Schlangenart. Die Juden gleichen derſelben, weil ſie vom Gifte der Sünde angeſteckt ſind (Jeſ. 14, 29; 59, 5. Pſ. 58, 5). Gerade die letztere Stelle zeigt, daß der Ungehorſam gegen den göttlichen Mahnruf den ſtolzen Parteimitgliedern vorgeworfen werden will: Gift iſt ihnen nach Art des Schlangengiftes, wie taube Otter zugeſtopft ihr Ohr, die nicht höret auf die Stimme der Beſchwörer, des weiſen Mannes Bannungen. Die älteren Erklärer (Chryſoſt., Auguſt., Op. imp., Beda, Theophyl., Euthym.) berufen ſich gern auf die Fabel, daß die jungen Vipern ſich durch den Bauch ihrer Mütter durchfreſſen, um in den Juden die Prophetenmörder gezeichnet zu finden[3]. Doch weiß ſchon Chryſoſtomus die Anrede nicht anders zu erklären, als aus der prophetiſchen Vor-

---

[1] Joſ. Ant. 13, 10, 6: τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων. 18, 1, 4: Εἰς ὀλίγους τε ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

[2] Als Curioſum will ich aus der überſchwenglichen laudatio, welche Wichelhaus S. 100 ff. über das jüdiſche Volk und die Phariſäer ſpeciell hält, den Satz anführen: Hätten Johannes und Jeſus nur ein wenig ihnen nachgegeben, ſo hätten ſie zuerſt Jeſum anerkannt. Allen Ernſtes beruft er ſich auf die Talmudſtellen, welche Lightfoot z. St. anführt, um zu beweiſen, daß die Phariſäer ſelbſt von Werkgerechtigkeit nichts wiſſen wollten, ſondern nur der als wahrer Phariſäer gelte, der aus reiner Liebe zu Gott das Geſetz erfülle! Uebrigens contraſtirt damit auffallend, was er gleich nachher (S. 104) über die Anrede des Täufers an die Phariſäer und Sadducäer ſagt.

[3] Janſen hat dieſe Anſicht der „plerique“ nach Ariſtoteles dahin reducirt, daß die Jungen oft ſchon im Mutterleib aus dem Ei ſchlüpfen, ex quibus intellegere licet, non quidem semper, sed quandoque viperarum catulos nasci cum morte parentis.

ſicht des Täufers[1]. τίς ὑπέδειξεν wer hat euch gelehrt, d. h. woher wißt daß u. ſ. w. Der Gedanke iſt: es iſt unmöglich, daß ihr entflieht. Theolakt faßt es als Ausdruck der Verwunderung über das Kommen auf. εἶν Aoriſt, während man das Futurum erwarten würde, um die Handg ſchlechthin in ihrem Abgeſchloſſenſein oder als eine ſchnell vorübergehende bezeichnen (Winer 40, 5 b p. 260). φυγεῖν ἀπό = בָּרַח מִן (Jeſ. 48, 20; 27, 22. 1 Kön. 11, 23) fliehen hinweg von. μέλλουσα ὀργή der zuſtige Zorn iſt der beim meſſianiſchen Gerichte eintretende, in der Gerechtig- Gottes begründete Affect des Mißfallens gegen die ſich dem Willen Gottes derſetzenden, deſſen Folge die Strafe iſt (Röm. 1, 18; 4, 15; 9, 22). Juden bezogen den Zorn Gottes auf die Heiden und hielten es für ſelbſtſtändlich, daß alle Angehörigen des Volkes Iſrael dieſem Zorn entgehen. Phariſäer gingen noch weiter und nahmen bloß ihre Anhänger von dem menden Zorn aus. Sanh. 10, 1; 90, 1 lehrt die Miſchna nach Jeſ. 21: Ganz Iſrael hat Theil an der zukünftigen Welt. Dagegen wer ſagt, ſei keine Auferſtehung, das Geſetz ſei nicht vom Himmel gekommen, und Epikuräer haben keinen Theil an der zukünftigen Welt (Schegg, I, 97 f.). hannes aber bezieht ihn mit den Propheten (Jeſ. 66, 3—6. Mal. 3, 2—5) alle Böſen. Die Offenbarung des Zornes beginnt mit der Zeit des ſſias und erreicht ihre Vollendung mit dem letzten Gericht (1 Theſſ. 2, 16. 21, 23).

V. 8. οὖν leitet die Folgerung ein. Wenn ſie überhaupt dem Zorne ttes entfliehen wollen, ſo müſſen ſie würdige Früchte der Buße bringen. μετανοίας hängt von ἄξιον ab (Apg. 26, 20). ποιεῖν καρπόν iſt vom chtbaume entlehnt = עָשָׂה פְּרִי (Gen. 1, 11). Der Singular iſt gegen Rec. beizubehalten, da der Plural nach Luc. 3, 8 conformirt iſt. Dagegen der Singular wie auch ſonſt collectiv genommen (Gal. 5, 22. Epheſ. 5, 9; il. 1, 11. Winer 27, 1 p. 164) und nicht bloß gewählt, um der Beſchränng auf einzelne Werke vorzubeugen (Keil). Die Sinnesänderung iſt ſchon der μετάνοια inbegriffen. Chryſoſtomus (und Theophyl.) finden darin den banken ausgeſprochen: οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ φυγεῖν τὴν πονηρίαν, ἀλλὰ καὶ ἀρετὴν πολλὴν ἐπιδείξασθαι. — V. 9. δοκεῖν = meinen, ſich einbilden. Wähnet ɔt, daß ihr bei euch ſagen dürft (Schegg, Reiſchl, Meyer: laſſet euch nicht ünken, zu ſprechen). Es iſt damit die Einbildung der Phariſäer, welche der Abſtammung ein ſicheres Schutzmittel zu haben glaubten, zurückgewieſen daher δοκεῖν weder überflüſſig (Kuinöl, Gratz al.) noch von der Meiıg anderer zu nehmen (Elsner: ne ita vos gerite, ut mihi aliisque sucionem moveatis, ideo vos omnem emendationis vitae curam abicere, ɔd cogitetis; Arnoldi). Vgl. 1 Kor. 11, 16; Phil. 3, 4; Fritzſche z. St.; ner 65, 7 c p. 570. λέγειν ἐν ἑαυτοῖς = אָמַר בְּלִבּוֹ (Pſ. 4, 5; 10, 6. ıtth. 9, 21. Luc. 3, 8; 7, 49). πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ wir haben raham zum Vater. Dadurch glaubten ſie aller weiteren Mühe für die Erıgung des Heils enthoben zu ſein. Dieſem Irrthum und Hochmuth tritt Jomes mit λέγω γάρ entgegen, um ihnen jede Ausflucht zu nehmen. Wenn Steine

[1] Ὅτι οὐ τοῖς παροῦσιν, οὐδὲ τοῖς γινομένοις προσεῖχεν· ἀλλὰ τὰ ἀπόρρητα τῆς διας αὐτῶν ἠπίστατο, τοῦτο ἐκκαλύψαντος τοῦ θεοῦ.

zu Kindern Abrahams gemacht werden können, ſo werden um ſo leichter Nicht-abrahamiten zum Meſſiasreich berufen werden können. Iſt hiemit auch nicht gerade die Berufung der Heiden ausgeſprochen, ſo iſt ſie doch die nothwendige Conſequenz davon. Die Väter führen dieſe Stelle zunächſt als einen Beweis für die göttliche Allmacht an, welche, wie ſie einſt den unfruchtbaren Schoß Sara's belebt und dem Abraham Samen geſchaffen hat (Jeſ. 51, 1), ſo auch im Stande iſt, an Stelle der unwürdigen Abrahamitiden auf wunderbare Weiſe andere zu ſchaffen. Doch erwähnen ſie auch (Chryſoſt., Hieronym., Euthym. u. a.) die Beziehung auf die Heiden. Chryſoſtomus macht auch darauf aufmerkſam, daß es nicht heißt ἤγειρεν, ſondern δύναται ἐγείρειν, und ſo den Juden noch Hoffnung gelaſſen wird. — V. 10. καί hat eine ſo ſtarke Bezeugung gegen ſich, daß es als aus Luc. 3, 9 interpolirt zu betrachten iſt. Die Vulgata überſetzt δέ mit enim. Allein dieſe Bedeutung hat es nie (Winer 53, 2 b p. 421), wohl aber ſteht es, um auf einen andern Punkt der Rede überzuleiten. Die Art liegt an der Wurzel, iſt derſelbe Gedanke, wie: das Himmelreich iſt nahe. Die Präſentia ἐκκόπτεται und βάλλεται bezeichnen dem ἤδη entſprechend, was alsbald ſicher geſchehen wird, wenn nicht Buße eintritt. Es iſt die bildliche Bezeichnung der Wegnahme von der Erde und der Beſtrafung in der Hölle, die nothwendige Conſequenz des erſten Satzes. Dieſes Gericht iſt ſo allgemein, daß weder Adel der Geburt noch hohe Stellung den Unbußfertigen retten kann (ὅταν δὲ εἴπῃ πᾶν, ἐκβάλλει πάλιν τὴν ἀπὸ τῆς εὐγενείας προεδρίαν. Chryſ.).

V. 11. Johannes beugt alsbald dem etwaigen Mißverſtändniß vor (Luc. 2, 15), als ob er über die Aufnahme in das Meſſiasreich zu entſcheiden hätte. Seine Taufe bereitet nur vor, die meſſianiſche führt in das Heiligthum ein. ἐν nicht = Dat. instr., ſondern local, in dem Waſſer, sc. durch Untertauchen (Marc. 1, 9. 1 Kor. 10, 2. 2 Kön. 5, 14. Polyb. 5, 47, 2). εἰς μετάνοιαν gibt den Zweck der Taufe an, der in der Erweckung der Bußgeſinnung und eines bußfertigen Lebens beſteht, während der Meſſias in Geiſt und Feuer tauft, d. h. die Menſchen läutert und reinigt. ἰσχυρότερός μου mächtiger als ich. Nach dem hebräiſchen Gebrauche von חָזָק heißt es eigentlich: Er iſt der Mächtige, nicht ich (Gen. 38, 27; Jer. 31, 11), was auch hier paßt, da Johannes ſich nirgends eine Macht beilegt, noch ſich zum Gefolge des Meſſias rechnet, ja nicht einmal zu ſeinen letzten Dienern[1]. τὰ ὑποδήματα βαστάσαι die Schuhe oder Sandalen zu tragen, ein Geſchäft, das bei Juden, Griechen und Römern den geringſten Sklaven zugewieſen war. Da die Zimmer mit Teppichen belegt waren, ſo legte man die Sandalen ab. Die Römer ließen ſich, wenn ſie zu Tiſche gingen, die soleae durch einen eigenen Sklaven, den man dazu (ad pedes) mitbrachte, ausziehen und nachher wieder anziehen (Marquardt, Römiſche Alterthümer V, 1 S. 331; Roſenmüller z. St.). ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί bezeichnet die meſſianiſche Taufe, welche nicht nur die Vergebung der Sünden verſinnbildet, zur Bußfertigkeit anleitet, ſondern die Sünde vernichtet und durch Mittheilung des reinigenden

[1] Chryſoſt.: ὥστε ὅταν ἀκούσῃς, ὅτι ἰσχυρότερός μου ἐστί, μὴ νομίσῃς κατὰ σύγκρισίν με τοῦτο εἰρηκέναι. Ambroſ. in Luc. 3, 16 (lib. II, 80): Denique eo usque non facit comparationem, ut dicat: non etc.

Geiſtes den ganzen Menſchen umwandelt, wie es bei den Apoſteln am Pfingſtfeſte, bei jedem Chriſten durch die Taufe geſchieht. Wenn aber darüber die Exegeten einig ſind, ſo gehen in der Deutung des πυρί ſchon die Väter auseinander. Orig., Hilar., Hieron. verſtehen darunter das Feuer, mit dem wir in Zukunft getauft werden „quia baptizatis in Spiritu sancto reliquum sit consummari igne iudicii“ (Hil.). Der Verfaſſer des Op. imp. und Beda denken an das Feuer der Verſuchungen, durch welche der Meſſias die Seinigen läutert, Baſilius und Damascenus an das Feuer der Hölle, und endlich Chryſoſtomus (und Euthym.) faſſen πυρί als Epexegeſe zu πνεύματι ἁγίῳ: βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πν. ἁγ. καὶ τῇ ἐπεξηγήσει τοῦ πυρός, πάλιν τὸ σφοδρὸν καὶ ἀκαθεκτον τῆς χάριτος ἐνδεικνύμενος. Ihm ſchließen ſich auch Janſ., C. a Lapide u. a. an, indem ſie beide Wörter als Hendiadys erklären und im Feuer die reinigende und läuternde Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes ſchön verſinnbildet finden. Faſt alle katholiſchen Ausleger pflichten dieſer Erklärung bei und ſie hat nicht nur in den feurigen Zungen des Pfingſtfeſtes ihre ſchon von den Vätern bemerkte Beſtätigung, ſondern auch im Alten Teſtamente einen ſichern Halt, da die Wirkſamkeit des künftigen Meſſias unter dem Bilde des Feuers geſchildert wird (Mal. 3, 2. 3; Jeſ. 4, 4; 41, 18; Ezech. 36, 25—27). Die meiſten neueren proteſtantiſchen Exegeten nehmen πυρί wegen des Zuſammenhangs mit V. 10 und 12 von dem Feuer der Gehenna oder allgemein von der meſſianiſchen Luſtration. Ihnen ſchließt ſich aus demſelben Grunde auch Arnoldi an. Doch iſt zu beachten, daß Johannes in dieſem Vers nicht die Scheidung hervorheben will, welche ſich an das Auftreten des Meſſias knüpft, ſondern nur den größern Werth ſeiner Taufe, um einer falſchen Vorſtellung von Seiten ſeiner Zuhörer vorzubeugen. In V. 12 nimmt er dann den Gedanken des V. 10 wieder auf, um die richterliche Thätigkeit Jeſu zu ſchildern, welche ſich an die Taufe anſchließt. Andernfalls müßte man ſtatt καὶ πυρί entweder ἢ ἐν πυρί oder wenigſtens ἐν πυρί erwarten. Auch heißt die Höllenſtrafe nirgends eine Taufe. — V. 12. οὗ zur Verbindung für καὶ τούτου. Deſſen Wurfſchaufel in ſeiner Hand iſt. Das Bild erklärt ſich aus der morgenländiſchen Gewohnheit, das Getreide zu dreſchen und mit Wurfſchaufeln gegen den Wind zu werfen, um die Körner von der Spreu zu trennen. Die Spreu wurde verbrannt. ἅλων = גֹּרֶן (Ruth. 3, 2; Job 39, 12) ein kreisförmiger, feſtgeſtampfter Platz auf dem Acker, auf welchem das Getreide durch den von Rindern gezogenen Dreſchwagen (Robinſon, Pal. 2, 520 f.) gedroſchen oder ausgetreten wurde. Die Tenne bedeutet zwar hier nicht die Kirche (Tert. de fug. 1, Op. imp., Euthym., a Lap.) oder die Menſchheit, ſondern zunächſt das jüdiſche Land, als die dem Meſſias angewieſene Stätte ſeiner Wirkſamkeit, im weiteren Sinn freilich die Welt überhaupt, an welche aber Johannes nicht dachte, wie auch Jeſus ſelbſt ſich auf Iſrael beſchränkte und unter den Juden die Spreu von dem Weizen ſonderte (Janſen). διακαθαρίζειν, bei den Griechen διακαθαίρειν durchreinigen, gänzlich reinigen (vgl. Pſ. 1, 4; Jer. 23, 28). ἀποθήκη Getreidekammer; im Orient ſind gewöhnlich Keller dazu beſtimmt. ἄχυρον (bei den Klaſſikern gewöhnlich τὰ ἄχυρα) Spreu, in weiterem Sinne alles, was nach dem Dreſchen von dem Getreide, welches unterhalb der Aehre abgeſchnitten wurde, übrig bleibt. Dieſer Reſt wurde zur Feuerung oder zur Ziegelbereitung verwendet oder auf dem Acker ſelbſt

verbrannt. ἄσβεστος unauslöſchlich (vgl. Jeſ. 1, 31). Die Rede geht hier vom Bild auf die Sache über. Es iſt das nicht erlöſchende Feuer der Hölle gemeint (Iren., Aug., Chryſ., Theoph., Euth., C. a Lap.).

§ 13.

Die Taufe Jeſu.

3, 13—17.

Nachdem Johannes durch ſeine Bußpredigt und Taufe die Menge für das meſſianiſche Gericht vorbereitet hatte, erſchien derjenige, der nach ihm kommen ſollte. Nach Joh. 1, 31 kannte Johannes ihn vor der Taufe nicht, ſondern war zum Taufen im Waſſer gekommen, damit derſelbe Iſrael geoffenbart werde. Das Herabſteigen des heiligen Geiſtes in Geſtalt einer Taube ſollte für ihn das Zeichen ſein, daß der von ihm Getaufte der im heiligen Geiſt Taufende ſei. Dieß ſchließt aber nur eine genaue Kenntniß, nicht eine prophetiſche Ahnung von der Größe deſſen aus, der von ihm die Taufe verlangte. Schon die Vorausverkündigung war ja bloß durch höhere Offenbarung möglich. Dieſe darf man aber nicht ſo weit ausdehnen (Chryſoſt., Theophyl., Euthym., Maldon. u. a.), daß man annimmt, Johannes habe Jeſus immer als Erlöſer und Gott erkannt, aber nicht von Angeſicht gekannt, ehe er zur Taufe gekommen ſei. Sobald er ihn aber geſehen habe, ſo ſei es ihm durch göttliche Erleuchtung ſogleich offenbar geworden, daß derſelbe der von ihm Verkündigte ſei. Denn dieß harmonirt nicht mit dem Johannesevangelium, dem auch Hilarius nicht gerecht wird mit der Annahme, daß dieſes Zeichen dem Johannes bloß des Volkes wegen gegeben worden ſei. Die Schwierigkeit nöthigt aber auch nicht mit neueren Exegeten die urſprüngliche Relation im Hebräerevangelium zu ſuchen, welches dieſe Unterredung nach der Taufe berichtet, aber auch den ganzen Vorgang verändert[1]. Der Grund, aus dem Jeſus zur Taufe kam, wird ſehr verſchieden angegeben. Cornelius a Lapide führt nicht weniger als neun Gründe dafür an. Am beſten wird man mit Chryſoſtomus der Antwort des Herrn V. 15 folgend den Grund in dem Willen, das ganze Geſetz zu erfüllen, ſuchen. Die Johannestaufe beruht zwar nicht auf einem göttlichen Gebot, aber doch war ſie eine von Gott geordnete Vorbereitung auf das Meſſiasreich, bei welcher Jeſus als der verheißene Meſſias dem Täufer und deſſen Umgebung proclamirt werden ſollte. Dadurch wurde die Erzählung für den Zweck des Evangeliſten von Bedeutung. Dieſe wurde durch die Weigerung des Johannes noch erhöht, ohne daß man deßhalb berechtigt wäre, das Motiv der Weigerung im Zwecke ſeines Berichtes ein Zeugniß für die Meſſianität Jeſu herbeizuführen (Köſtlin, Syn. Evv. S. 126) zu ſuchen. Für Jeſus ſelbſt aber mußte ſie zur feierlichen Weihe und Einführung in ſein Amt dienen (Apg. 10, 38. Hilar.: istiusmodi paternae pietatis unctione perfunditur). Durch die

[1] Epiphan. haer. 30, 13: Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί . . . εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδών, φησι, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ἐφ' ὃν ἠυδόκησα κτλ.

ittheilung des heiligen Geistes wurde auch die menschliche Natur für das were Amt gestärkt, welches der Gottmensch für das Heil der ganzen Mensch- t ausüben wollte. (Hilar., Chrysost., Theophyl., Euthym.: οὕτω δι' αὐτοὺς αὐτοὶ βαπτίζομαι, ἵνα ἐνθάψω τοῖς ὕδασι τὸν ῥύπον τῶν μελλόντων ἀνα- νηθῆναι δι' ὕδατος καὶ πνεύματος)[1]. Die jüdische Anschauung, daß der essias aus unbekannten Anfängen plötzlich auftrete und vom Propheten ias in sein Amt eingeführt werde (Joh. 7, 27; Esra 13, 12; Mich. 4, 8. ustin c. Tr. c. 8) ist sehr bestritten (Langen, Judenthum S. 428) und unte keinesfalls für das Auftreten Jesu maßgebend sein.

V. 13. τότε geht auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt. Der Genet. ῾ βαπτισθῆναι steht wie 2, 13. Da nach jüdischer Gewohnheit ein Lehrer t im 30. Lebensjahr auftreten durfte, so ist anzunehmen, daß Jesus 30 Jahre : war (Luc. 3, 23). Irenäus sagt (adv. h. 2, 22, 5) Jesus habe sich ch der im 30. Jahre empfangenen Taufe wieder zurückgezogen und erst in r senior aetas seine Lehrthätigkeit ausgeübt, weiß aber dafür nur die all- meine Berufung auf das evangelium und die seniores Asiae anzuführen, elche es von Johannes erfahren haben. Unter dem evangelium scheint oh. 8, 57 zu verstehen zu sein, was auch die Entstehung der Nachricht er- irt. — V. 14. διεκώλυεν ist stärker als das Simplex. Gewöhnlich: er elt ihn (mit Gewalt) zurück (Beza, Fritzsche, Schegg u. a.). Doch läßt h diese Bedeutung nicht nachweisen und ist vielmehr nach der allgemeinen edeutung der Composition mit διά der Begriff der Scheidung und Trennung er-, zer-dis. Krüger 69, 46, 11) festzuhalten und verhindern zu übersetzen Winer V. comp. 5 p. 17. Grimm Lex. s. v.). Ἰωάννης fehlt ℵ B Eus., achm., Tisch. Die Einschiebung erklärt sich einfacher als die Auslassung. ὦ χρείαν ἔχω ist durch einen verschwiegenen Bedingungssatz zu erklären: enn doch einer von uns getauft werden soll, so u. s. w. (Grotius, Fritzsche .). Daraus geht hervor, daß Johannes die Superiorität und Heiligkeit s Herrn erkannte, der gegenüber er selbst eher der Taufe bedurfte. Im ebräerevangelium (Hier. c. Pelag. 3, 1) antwortet Jesus seiner Mutter nd seinen Brüdern, welche ihn zur Taufe aufgefordert hatten: Quid peccavi, ; vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia t. Dagegen läßt eine andere apokryphe Schrift (praedicatio Pauli in der chrift de baptismo haeret. Cypriani opp. Oxon. p. 30) Jesus ein Sün- bekenntniß ablegen, wozu schon der Verfasser des baptismus bemerkt: hristum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis aptisma pene invitum a matre sua Maria esse compulsum: item, um baptizaretur, ignem super aquam esse visum. — V. 15. ἄφες ἄρτι ß es jetzt. Damit gibt Jesus die Richtigkeit der Einrede zu (Op. imp.: io, quia hoc est iustum, ut tu a me baptizeris), läßt aber andere ründe vermuthen, welche ihn zu diesem Schritt veranlassen. ἡμῖν geht nicht

[1] Justin. c. Tr. c. 88: Καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἦ τοῦ ἐπελθόντος εἶδεν περιστερᾶς πνεῦμα οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν, ... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ νους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ τὸν θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ετπτώκει ... ὄντερ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰωάννου ἔδει γνώρισμα τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ὅπως ιγνῶσι τίς ἐστιν ὁ Χριστός. Eine schöne Betrachtung darüber gibt Chrys. Hom. 12, 3.

bloß auf Jeſus, ſondern auch auf den Täufer, welcher die Taufe an Jeſus vollziehen ſoll. πᾶσαν δικαιοσύνην alle Gerechtigkeit, d. h., alles was die Pflicht von einem gerechten Manne verlangt. Chryſoſt.: τὸν νόμον. δικαιοσύνη γάρ ἐστιν ἡ τῶν ἐντολῶν ἐκπλήρωσις. Allein dabei wäre eine Vorſchrift für die (jüdiſche) Taufe vorausgeſetzt. Jeſus ſagt auch bloß πρέπον, denn die Gerechtigkeit erfüllt alles, was irgendwie zu ihrer Aufgabe gehört. Die Erklärung des Chryſoſt.: πρέπον = ὡσανεὶ ἔλεγεν· οὐχ ὡς ἀπρεπὲς τοῦτο φεύγεις καὶ διακωλύεις; paßt nicht recht in den Zuſammenhang. Beſſer ſagt Maldonat: etsi non oportet, tamen decet. τότε ἀφίησιν αὐτόν dann ließ er ihn zu, nicht = dimisit (Vulg.) cf. Marc. 5, 19; 11, 6; 14, 6. Luc. 13, 8. Thomas z. St. dimisit, h. e. permisit, ut ab eo baptizaretur.

V. 16. καί iſt gegen L Rec. zu ſtreichen und dafür βαπτισθεὶς δέ zu leſen. εὐθύς ſteht ℵ B D Min. Verss. Väter vor ἀνέβη (Lachm. Tiſch.), doch kann es leicht eine Aenderung nach der gewöhnlichen Stellung ſein. αὐτῷ hat überwiegende Zeugen für ſich. Von dem doppelten Zweck der Taufe Chriſti, das Zeichen der Sünde am Sündeloſen zum Heil der Menſchen zu zeigen und dem Johannes als Erkennungszeichen zu dienen, hat das Johannesevangelium den letzten, das Matthäusevangelium den erſten Theil in den Vordergrund geſtellt. Jenes bezieht alles auf den Täufer, dieſes auf den Herrn ſelbſt. εὐθύς gehört zu ἀνέβη und nicht (Maldon., Janſ., Lap.) zum Folgenden. Es beweist, daß bei Jeſus kein Sündenbekenntniß ſtattgefunden hat. (Euthym.). ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί die Himmel öffneten ſich. Nach hebräiſcher Vorſtellung iſt das Firmament eine feſte, durchſichtige Decke, die ſich über die Erde wölbt. Oberhalb derſelben breiten ſich die Himmel aus, welche als die oberen Wohnungen Gottes gelten. Was aus dieſen kommt, muß das Firmament durchbrechen, das, gleichfalls Himmel genannt, ſich alſo öffnen muß. Ob dieß hier nur eine rhetoriſche Ausdrucksweiſe iſt (Hier., Op. imp. Thomas: Hoc non est intellegendum corporaliter, sed imaginaria visione) oder ein außerordentliches Phänomen am ſichtbaren Himmel bezeichnet (Chryſoſt., Euthym.), iſt ſchwer zu entſcheiden. Die ganze Darſtellung ſpricht für das Letztere. Denn die Gründe Maldonats können gewiß nicht mehr dagegen angeführt werden: quia non est credibile coelorum soliditatem fuisse non necessario violatam, et quia similiter aliis locis aperti fuisse dicuntur, ubi re ipsa apertos non fuisse constat. Schon Celſus hat daran Anſtoß genommen (Orig. c. Cels. 1, 48). Dieſer fällt aber mit der veränderten Anſchauung vom Himmelsgewölbe weg. αὐτῷ iſt Dativ der Beſtimmung (Winer 31, 4 b. p. 199. Krüger 48, 4). Op. imp. propter eum, gratia eius. Denn es iſt auf Jeſus zu beziehen (Winer 22, 3 p. 139), auf welchen der heilige Geiſt herabkam, ἵν' ὥσπερ ἀντὶ δακτύλου τινὸς δείξῃ τοῖς παροῦσι καὶ τῷ Ἰωάννῃ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Chryſoſt. Auf Johannes kann es kaum gehen, da Jeſus Subject des Satzes iſt und eine Ergänzung des Johannes als Subject für den ganzen Zuſammenhang willkürlich iſt. Dieſe Annahme wird aber auch zur Ausgleichung mit Joh. 1, 33 nicht gefordert, denn das Oeffnen der Himmel für Jeſus ſchließt die Augenzeugſchaft des Johannes nicht aus. ὡσεὶ περιστεράν kann nicht mit Neueren auf καταβαῖνον bezogen werden, ſo daß es die Art und Weiſe des Herabkommens bezeichnen würde, ſondern iſt mit πνεῦμα zu verbinden. Der heilige Geiſt

sich nach den Berichten aller Evangelien in der Gestalt einer Taube auf
is herab, ohne daß dafür ein materielles Substrat anzunehmen wäre.
: darf der Ausdruck nicht mit Origenes verflüchtigt werden: οὐχ ἱστορικὴν
ησιν, ἀλλὰ θεωρίαν νοητικήν (c. Cels. 1, 10). Besser Theodor von Mops.
ισίᾳ, οὐ φύσει [1]. Warum er gerade diese Gestalt wählte, wird schon von
Vätern verschieden erklärt, dürfte aber in der symbolischen Bedeutung der
be im Orient und in ihren Eigenschaften den Grund haben. Die Taube
Symbol der göttlichen Verkündigung und Mittheilung an die Menschen,
rte zu den levitisch reinen Thieren und erscheint im hohen Lied als Bild
Sanftmuth, Unschuld, Frömmigkeit und Liebe. Auch bei den Samaritern
Syrern wurde sie göttlich verehrt (Clem. v. Alex. cohort. c. 2. P. I, 34.
ogn. 10, 27). Die Erinnerung an den brütend über den Gewässern schweben-
Geist (Gen. 1, 2) und die noachitische Taube, welche mit dem Oelzweig das
e der Sintflut anzeigte, weist von selbst auf das neue Leben und den
weig des Friedens in Christus hin (Chrysost., Op. imp. Vgl. Grimm,
§. 1 S. 133). In der Aufzählung der guten Eigenschaften und dem
der Taube sind die Väter und spätere Exegeten unerschöpflich [2]. Auch
Rabbinen hielten wegen Gen. 1, 2 und des Vorfalls in der Arche die
be für das Abbild des heiligen Geistes [3]. — V. 17. Die φωνή ist die
nme des Vaters. Es ist nicht ἐγένετο zu ergänzen, denn der Ausdruck
ür sich verständlich. War Jesus durch die Herabkunft des heiligen Geistes
lich zum Messias gesalbt worden, so erhielt er jetzt vom Vater das Zeug-
seiner göttlichen Abkunft. υἱός μου ist wie Ps. 2, 7 nicht Bezeichnung
Messias als eines Lieblings Gottes, sondern nach 1, 20 und Luc. 1, 35
eigentlichen Sinne zu nehmen. ἐν ᾧ ηὐδόκησα ist hebraisirend nach רָצָה
חֵפֶץ בְּ Wohlgefallen an jemand haben (Gen. 34, 19. 2 Sam. 20, 11).
Aorist erklärt sich aus dem inneren Vorgang: mein Wohlgefallen ent-
b sich für ihn, ich gewann ihn lieb (Meyer, Schegg, Winer, 40, 5 p. 261).
Hebräerevangelium lautete die Stelle (Epiphan. h. 30, 13): σύ μου εἶ ὁ
ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα· καὶ πάλιν· ἐγώ σήμερον γεγέννηκά σε. Bei
in (c. Tr. c. 88 p. 316 D. c. 103 p. 331 B.): υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ

---

[1] Chrysost. τὸ δὲ πνεῦμα οὐ φύσιν ἀνέλαβε περιστερᾶς· διὰ τοῦτο καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς
ιπεν ὅτι ἐν φύσει περιστερᾶς, ἀλλ' ἐν εἴδει περ. August. (de trinit. lib. II c. 5
): Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore in qua visibiliter
deretur Spiritus sanctus. Thomas: non per imaginariam visionem patet, quia
nuniter ab omnibus visa est. Non per significationem, quia non primo exti-
. Non per assumptionem in unitatem personae. Et ideo est quartus modus
st quum de novo formatur aliqua species ad repraesentationem divinorum
uum sicut in Exod. 3, 2.

[2] Tert. de bapt. 8. Cypr. de un. 9. Euthym.: φιλάνθρωπον γάρ ἐστι καὶ ἀνεξί-
· ἀποστερούμενον γὰρ τῶν νεοσσῶν ὑπομένει, καὶ οὐδὲν ἧττον τοὺς ἀποστεροῦντας
τται. Καὶ καθαρώτατόν ἐστι, καὶ τῇ εὐωδίᾳ χαίρει.

[3] Targ. Cant. 2, 12: Vox turturis vox Spiritus sancti. Bemidb. Rabb. 250:
iti Salomoni in solio sceptrum post eum appensum est, in cuius summitate
columba et corona aurea erat in columba. Breschith Rabb. 2 f. 4, 4: Intelle-
Spiritus regis Messiae de quo dicitur. Jes. 11, 1. R. Ephraim ad Gen. 1, 2:
columba, quae volitat sub nido ... Schöttgen I S. 9. II S. 537. Wünsche
1 f.

σήμερον γεγέννηκά σε. Er beruft ſich bereits auf David (Pſ. 2, 7), woraus ſich auch die Abweichung erklärt (cf. Clem. v. Alex. Paedag. I c. 6 P. I, 113. Lactant. Inst. div. IV, 15. Aug. de cons. con. II, 14, 31. Hilar. ad l.: Vox deinde de coelis ita loquitur: filius meus es tu, ego hodie genui te).

§ 14.

Die Verſuchung Chriſti.

4, 1—11.

Die Verſuchung reiht ſich nicht bloß äußerlich, ſondern auch ſachlich an die Taufe Jeſu an. Denn bei der Taufe war Jeſus als der Meſſias bezeugt und feierlich in ſein Amt eingeweiht worden, bei der Verſuchung hat er ähnlich wie einſt Moſes und Elias ſeine ſubjective Vorbereitung für ſein Amt gemacht. Er wollte an der Stelle des Reiches dieſer Welt, in welchem der Teufel herrſchte, das neue Gottesreich errichten und mußte darum den Herrſcher dieſer ſündhaften Welt überwinden. Dies that er zuerſt für ſeine Perſon, um zu zeigen, daß der Teufel keinen Theil an ihm habe, und dann objectiv für die ganze Menſchheit im Werke der Erlöſung. Als Menſch, der nicht bloß dem menſchlichen Geſchlecht eingegliedert war, ſondern wie einſt der erſte Adam eine ganze Geſchlechterreihe repräſentirte, wollte er dem Falle des Menſchen bei der Verſuchung der Schlange den Sieg zur Eröffnung des neuen Reiches entgegenſetzen. Er mußte in allem ſeinen Brüdern gleich werden, auf daß er ein mitleidsvoller und treuer Hoheprieſter vor Gott zur Verſöhnung der Sünden des Volkes werde. Inſofern er gelitten hat und verſucht worden iſt, kann er denen, welche verſucht werden, zu Hilfe kommen (Hebr. 2, 17. 18). In der menſchlichen Natur lag die Möglichkeit der Verſuchung. Die Gottheit konnte ſich verhüllen und der Bethätigung des menſchlichen Seelenlebens Raum laſſen. Wir ſehen ja den Herrn auch am Oelberg vor der großen noch zu vollführenden Aufgabe von Furcht und Angſt ergriffen werden, konnte er alſo nicht am Anfange ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit vor dem Weg der Leiden und Verfolgungen zurückſchaudern und ſo die Möglichkeit einer Verſuchung, welche ja an ſich nicht ſündhaft iſt, geben? Dieſe konnte bei der ſündeloſen Perſönlichkeit Jeſu allerdings nur von außen kommen. Wenn der Stolz die Sünde in die Welt gebracht und die Hoffart den Menſchen um ſein Glück beraubt hatte, ſo war die Demuth, welche ſich in der Selbſterniedrigung des Gottesſohnes darſtellt, das beſte Mittel zur Heilung der Wunde. Dieſe Entäußerung hatte aber mit der Menſchwerdung begonnen, in der Unterwerfung unter die Verſuchung vom böſen Feinde ihre niedrigſte Stufe erreicht und mit dem Tod am Kreuze ihr Werk vollendet. So iſt die Ueberwindung der Verſuchung ein Sieg über die Sünde, ein wichtiger Schritt im Gange des Erlöſungswerks und ein unübertreffliches Vorbild für den Chriſten in der Verſuchung: Christum decuit in deserto tentari, ut hominem de Paradiso in desertum eiectum de exilio liberaret (Thomas Sum. III q. 41. art. 2).

V. 1. ἀνήχθη er wurde hinaufgeführt, nämlich vom Ufer des Jordans in die Wüſte. Obwohl Marcus ἐκβάλλει ſagt (1, 12), ſo iſt doch kein Entrücktwerden,

sondern ein Hinaufgehen auf Antrieb des heiligen Geistes anzunehmen. Maldon.: ut efficientiam et impulsum Spiritus sancti significarent [1]. Nach der Tradition ist es die Wüste von Jericho, welche davon den Namen Quarantana, Dschebel Kuruntel, erhalten hat und von den Reisenden als sehr rauh und unwirthsam geschildert wird (Robinson II, 552. Schubert III, 73). Allein abgesehen davon, daß sich die Tradition nicht sehr weit hinauf verfolgen läßt (nach Robinson nicht über das 13. Jahrhundert hinaus, wogegen Grimm L. J. 2, 186), fehlt exegetisch jede Bestimmung, welche auf eine andere als die 3, 1 genannte Wüste schließen ließe (Mald., Schegg, Meyer). Unter dem Geist ist der heilige Geist, nicht der menschliche Geist Jesu zu verstehen (Beda: a suo spiritu), wie schon die Gegenüberstellung ὑπὸ τοῦ πνεύματος und ὑπὸ τοῦ διαβόλου zeigt. πειρασθῆναι um versucht zu werden. πειράζειν heißt einen Versuch machen, auf die Probe stellen und davon abgeleitet zu etwas Sündhaftem reizen, versuchen. (1 Kor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5. Gal. 6, 1). διάβολος von διαβάλλειν verleumden ist Uebersetzung des hebr. שָׂטָן Widersacher, Gegner, das ursprünglich von Menschen (1 Kön. 5, 18; 11, 14 al.) und Engeln (2 Sam. 19, 23. Num. 22, 22) gebraucht wurde, mit dem Artikel aber den Widersacher κατ' ἐξοχήν, den Satan bezeichnet, welcher ein Feind Gottes ist und die Menschen zum Bösen verleitet (1 Chron. 21, 1. 2 Sam. 24, 1) und bei Gott anklagt (Zach. 3, 1. 2. Job 1, 7). Dadurch hat das Wort fast die Bedeutung eines nomen proprium erhalten = Teufel.

V. 2. νηστεύσας ist im hebräischen Sinn (Exod. 34, 28. Deuter. 9, 9) von gänzlicher Enthaltung zu verstehen, was auch die Vorbilder Moses und Elias voraussetzen und Lucas (4, 2) ausdrücklich sagt. Dieß bestätigt auch die dem Matthäus eigenthümliche Erwähnung der Nächte, woraus Euthymius unrichtig schließt: διὰ τὰς νηστείας τῶν Ἑβραίων τοῦτο προστεθῆναι, οἳ τὰς ἡμέρας νηστεύοντες ἐν ταῖς νυξὶν ἐσθίουσιν. Die Zahl 40 ist nicht als eine unbestimmte Zeitangabe zu betrachten, denn der Zweck dieser Fasten war Jesus als zweiten Moses darzustellen (Exod. 34, 28). Die Zahl 40 erscheint auch sonst als bedeutungsvolle Zahl. 40 Jahre sind die Israeliten in der Wüste, 40 Tage regnete es bei der Sintflut, 40 Tage wurden den Niniviten zur Buße gegeben u. s. w. (vgl. Ambros., Hieron., August., Basilius, Maldon. u. a.). Deßhalb ist auch nicht anzunehmen, daß Jesus zur persönlichen Vorbereitung auf sein Messiasamt in die Wüste ging, noch ist die Versuchung auf die 40 Tage auszudehnen. Diese steht vielmehr nur in Beziehung zu dem Hunger, welcher sich nach dem 40tägigen Fasten eingestellt hatte, und konnte, weil sie für den Evangelisten die Hauptsache war, als Zweck des Wüstenaufenthalts bezeichnet werden. Die Fasten des Herrn werden gern als ein Opfer dargestellt, welches wie sein ganzes Leben nur zu unserem Heil gereichen konnte und deßhalb auch ein warnendes Beispiel gegen die Weichlichkeit und Genußsucht der Menschen ist. Allein so richtig dieß vom ascetischen Standpunkte aus ist, so darf es exegetisch doch nicht urgirt werden, weil das ὕστερον ἐπείνασε gegen eine beschwerliche Fastenübung zu sprechen

[1] Im Hebräerev. stand dafür: Modo tulit me mater mea, sanctus Spiritus in uno capillorum meorum (Hier. ad Mich. 7, 5—7 tom. VI p. 520).

ſcheint und der Eingangs erwähnte Geiſt ſtatt an Verlaſſenheit und Niedergeſchlagenheit, eher an ein erhöhtes Geiſtesleben denken läßt, wofür auch die Parallelen bei Marcus und Lucas ſprechen, welche den Herrn 40 Tage vom Geiſte in der Wüſte geführt ſein laſſen. ὕστερον ſteht wie bei den Griechen häufig als Adverbium von einem kürzeren oder längeren Zeitraum. Juſtin und die Apokryphen (c. Tr. 103 p. 331 B. c. 125 p. 354 E. Homil. Clem. 19. 2 al. cf. Anger, Syn. p. 23) und einzelne Väter (Orig., Beda, Euthym.) dehnen nach Marc. 1, 13. Luc. 4, 2 die Verſuchung auf alle 40 Tage aus, aber die unbeſtimmten Ausdrücke der andern Synoptiker müſſen vielmehr nach der beſtimmten Angabe des Matthäus erklärt werden. Thomas (Sum. III, qu. 41 art. 2 ad 2) unterſcheidet dieſe unſichtbare Verſuchung von den ſpäteren ſichtbaren. Das Eintreten des Hungers nach der beſtimmten Zeit erklären die Väter von einer dem Teufel gebotenen Gelegenheit für die Angriffe[1].

V. 3. προσελθών ſchließt jede Deutung der Erzählung von einem bloß innern Vorgange aus. Wenn man aber dieſe Vorſtellung der „Quelle" abſpricht (Weiß), weil Lucas die einfachere Erzählung habe, ſo mag zwar das εἶπεν ὁ διάβολος ſo gedeutet werden können, aber die zweite und dritte Verſuchung widerſtrebt auch in der Form des Lucas dieſer Umdeutung ſo ſehr, daß auch für die erſte damit nichts gewonnen iſt. Es bliebe nur übrig, den Evangeliſten ſelbſt die Abſicht zu imputiren, den inneren Vorgang veräußerlichen zu wollen. ὁ πειράζων iſt ſubſtantiviſch = der Verſucher d. h. der Teufel (2, 20; 8, 33; Luc. 7, 14; Eph. 4, 28; Winer 18, 3 p. 103.) εἰ iſt nicht als ſimulirter, ſondern als wirklicher Zweifel aufzufaſſen. Der Teufel weiß nicht beſtimmt, daß er den Sohn Gottes vor ſich hat. Denn bei vollkommener Erkenntniß der göttlichen Natur hätte der Teufel eine Verſuchung gar nicht unternehmen können. Dieſer Anſicht huldigen auch die Kirchenväter, indem ſie den Teufel im Zweifel über die Perſon Jeſu ſein laſſen (Chryſoſt., Hilar., Hieron.), aber doch ſeine Blindheit auffallend finden[2]. Warum er aber doch nicht ſagt, wenn du hungerſt, ſondern wenn du der Sohn Gottes biſt, erklärt ſich hinlänglich aus der Aufforderung, welche er damit verbunden hat[3]. Der Zweifel zeigt, daß er das Geheimniß der Menſchwerdung nicht kannte, das auch den Engeln vorher unbekannt war (1 Petr. 1, 12), daß aber bei den Juden die Bezeichnung Sohn Gottes für den erwarteten Meſſias nicht ungewöhnlich war, und zwar nicht bloß im metaphoriſchen, ſondern auch im engeren Sinn, wenn auch die Grenze nicht angegeben werden kann (Langen, Judenth. 413. 432 ff.)[4]. Arnoldi hält dieſer Erklärung die Frage entgegen: begreift

[1] Ambroſ. (in Luc. 4 n. 16): fames Domini pia fraus est; ut in quo diabolus maiora metuens iam cavebat, famis specie lactatus tentaret ut hominem, ne impediretur triumphus. Iren. 5, 21, 2.

[2] Op. imp.: O caecitas diaboli manifesta! Chryſoſt.: ἐπειδὴ γὰρ ἤκουσε φωνῆς ἄνωθεν φερομένης ... ἤκουσε δὲ καὶ Ἰωάννου τοσαῦτα περὶ αὐτοῦ μαρτυροῦντος· εἶτα εἶδε πεινῶντα, ἐν ἀμηχανίᾳ λοιπὸν ἦν, καὶ οὔτε ὅτι ἄνθρωπος ἦν ψιλὸς πιστεῦσαι ἠδύνατο ... οὐδ' αὖ πάλιν παραδέξασθαι, ὅτι υἱὸς ἦν τοῦ θεοῦ, διὰ τὸ βλέπειν αὐτὸν πεινῶντα. ὅθεν ἐν ἀμηχανίᾳ γενόμενος, ἀμφιβόλους ἀφίησι φωνάς.

[3] Chryſoſt.: νομίζων ὑποκλέπτειν αὐτὸν τοῖς ἐγκωμίοις. Umgekehrt Euthym.: ᾤετο, ὅτι παρακινισθήσεται τῷ λόγῳ, καθάπερ ὀνειδισθεὶς ἐπὶ τῷ μὴ εἶναι υἱὸς θεοῦ.

[4] Ambroſ. (l. c. IV, 18): Quid sibi vult talis sermonis (so. si filius Dei es)

es sich, daß ein solcher Geist für den Fall der bloßen Möglichkeit sich erlauben könne, mit Forschermiene an denjenigen heranzutreten, von welchem er befürchten muß, daß er sein furchtbarer Richter sei? (S. 122.) Der Teufel ist aber nach der ganzen biblischen Lehre ein für immer verurtheilter böser Geist, dessen einzige Freude in der Beförderung des Bösen besteht. Wie eine Auflehnung gegen Gott seinen Sturz herbei geführt hat, so konnte er auch, trotz der Möglichkeit, Jesus zum Richter zu haben, ihn versuchen. Nec timuit cogitans, ne forte si inventus fuerit filius Dei, inveniar illi fecisse iniuriam. Sed nihil dubitat dicere nec facere, qui nihil sibi reliquit quod speret (Op. imp.). Durch die menschliche Natur wurde der Teufel getäuscht. Daß er immer der Betrogene ist, war eine nothwendige Folge des Kampfes gegen einen Höheren und kommt nicht daher, daß sein Denken kein normales war. εἰπὲ ἵνα sprich daß. ἵνα drückt zwar in der klassischen Gräcität stets die Absicht aus, wird aber von den Späteren und im Neuen Testament öfter statt des Infinitivs zur Bezeichnung des Objects gebraucht (Winer 44, 8 p. 314 ff.), wo es nicht nothwendig ist, die Absicht erst hineinzulegen (Fritzsche, Meyer u. a.). ἄρτοι Brote im eigentlichen Sinn, nicht allgemein Speise, wegen der Aehnlichkeit mit den λίθοις. Luc. 4, 3: τῷ λίθῳ τούτῳ, ἵνα γένηται ἄρτος, worin Weiß eine Reflexion findet, weil Ein Brot genüge. Es tritt derselbe Unterschied zu Tage, wie oft zwischen Matthäus einerseits und Marcus und Lucas andererseits. Matthäus liebt die allgemeinen Ausdrücke, die andern ziehen die concreten vor [1]. Doch ist hier die Bemerkung des Euthymius auch am Platze: πολλαχοῦ γὰρ τῶν εὐαγγελιστῶν τοιαύτας εὑρήσεις συλλαβεῖς ἀδιαφορίας. Die Versuchung ging hier zunächst auf das Verlangen der sinnlichen Natur nach Speise. Der eigentliche Zweck war aber nicht bloß, Gewißheit über die Person des Herrn zu erhalten (Hier., Op. imp. Beda, a Lap.), sondern ihn zu eigenmächtiger Hilfe, zur Anwendung seiner göttlichen Kraft für persönliche Bedürfnisse zu veranlassen. Wäre aber die Voraussetzung des Teufels nicht zugetroffen, so hätte er dadurch das Gottvertrauen des Versuchten wenigstens wankend machen und seine Hilfe anbieten können. Beides gilt auch für den Fall, daß der Teufel den jüdischen Messiasbegriff voraussetzte. Denn hätte er die Messianität Jesu vollständig erkannt (Weiß) und den Zweifel bloß simulirt, um Jesus an der ihm in der Taufe neu versiegelten Gewißheit seines Messiasberufes zweifelhaft zu machen, so hätte er das Moment der Wunderwirksamkeit im jüdischen Messiasbegriff (Langen l. c. 436 ff.) außer Acht gelassen, was nicht anzunehmen ist. — V. 4. Jesus antwortet mit den Worten Deuter. 8, 3 [2]. Moses weist in

---

exorsus? nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat.

[1] Jansen (l. c. c. 15 p. 126): apparet apud Matthaeum pluralem numerum pro singulari positum, ut et alias aliquoties, ac proinde superfluam esse annotationem Theophylacti, qui vult daemonem instigasse Christum ad superflua, quod cum panis unus sufficeret, postularet lapides in panes converti.

[2] Der Grund, warum Jesus sich dem Teufel gegenüber auf Schriftworte beruft, liegt natürlich in der Anerkennung dieser von Seiten des Teufels. Die eigenen Worte wären wie die Person Jesu selbst dem Zweifel unterlegen. Daß aber dadurch das „geschriebene Wort", an welches sich das ewige Wort hielt, besonders betont werden wollte,

ſeiner Rede darauf hin, daß Gott dasſelbe in der Wüſte, wo es an jeder anderen Nahrung fehlte, wunderbar vom Himmel geſpeist habe, um zu zeigen, daß der Menſch nicht vom Brot allein lebe, ſondern von allem, was aus dem Munde Gottes hervorgeht. Indem Jeſus dieſe Worte dem Teufel entgegnet, weist er die Verſuchung zurück, da er ein eigenmächtiges Eingreifen bei Gottes väterlicher Fürſorge als unnöthig darſtellt und die Nothwendigkeit der geiſtigen Nahrung betont. ζῆν ἐπί ſtatt des bloßen Dativs oder ἐκ und ἀπό kommt auch bei Griechen vor (Plato, Alcib. 1 p. 105 Plut. de cup. divit. c. 7. cf. Klypke Obss. I p. 14. Grimm Lex. p. 161). Hebräiſch חְיָה עַל. Das Futurum ζήσεται drückt das aus, was zu jeder Zeit geſchehen wird (Winer 40, 6 p. 263. Krüger 53, 10, 4). ὁ ἄνθρωπος iſt im Urtext und in den LXX allgemein der Menſch, nicht der Meſſias. Die Anwendung gab ſich von ſelbſt. ῥῆμα Wort = Wille bei Gott. ἐν (nach C. D. 300. Lachm. Treg. gegen Tiſch., denn ἐπί entſpricht dem Parallelglied und den LXX) bezeichnet das Element, ἐπί die Baſis des Lebens (Winer 48, a p. 364 Anm. 1). Bei dieſer Lesart iſt weniger der Gedanke ausgeſprochen, daß Gott den Menſchen durch ſein Wort erhalte (Chryſ.: δύναται ὁ θεὸς καὶ ῥήματι θρέψαι τὸν πεινῶντα) als vielmehr das ῥῆμα ſelbſt als Speiſe bezeichnet: πᾶν ῥῆμα δίκην τροφῆς συνέχει τὴν ζωὴν αὐτοῦ (Haupt l. c. p. 12). Das Citat iſt nach den LXX, welche zu מִפִּי das ῥῆμα ergänzten, doch iſt am Schluſſe das wiederholte ζήσεται ὁ ἄνθρωπος weggelaſſen. Brevitatis causa bemerkt Anger, es erklärt ſich aber ebenſo leicht aus der gedächtnißmäßigen Citationsweiſe, bei welcher die Hebräer oft abſichtlich einen nicht nothwendigen Theil oder einzelne Worte ausließen. Der Anſchluß an die LXX iſt aber deßhalb auch nicht ſo eng, daß man mit Hilgenfeld die Umſetzung des aramäiſchen εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους in ein griechiſches εὐαγγ. κατὰ τὰ ἔθνη (Zeitſchr. f. w. Th. 1867 S. 323) darin bezeichnet finden kann.

V. 5. τότε iſt eine allgemeine Zeitangabe, welche über die Aufeinanderfolge nicht endgiltig entſcheidet. Lucas hat bei dieſen 2 Verſuchungen die umgekehrte Reihenfolge und dieſelbe findet ſich auch im Martyrium Bartholomaei (Tiſch. p. 250 sq.), obwohl es in der Textform ſich viel enger an das Matthäusevangelium anſchließt. Lucas verbindet aber nur mit καί (4, 5) und auch das Martyr. gebraucht das unbeſtimmte πάλιν. Deßhalb iſt die Verbindung des Matthäus immer noch beſtimmter und für die hiſtoriſche Aufeinanderfolge geltend zu machen (Janſ. j.), der auch Juſtin folgt (c. Tr. c. 103. 125; vgl. Semiſch, Denkwürdigkeiten S. 99 Anm. 3). Aber auch der Entwicklungsgang ſpricht mehr für die Anordnung des Matthäus als für die des Lucas, ob man nun das Verſuchliche oder den Zweck der einzelnen Verſuchungen berückſichtige; in jenem findet ſich die Steigerung: gulositas, vana gloria, avaritia

konnte nur wieder Wichelhaus (S. 125) einfallen. Davor hätte ſchon der Umſtand behüten ſollen, daß auch der Teufel mit Schriftworten „ficht", wogegen der Rath wohlfeil iſt, dadurch nicht an der Schrift irre zu werden, „ſondern durch den klaren Verſtand einer andern Stelle den Mißverſtand und Unverſtand" zu ſchlagen (S. 121). Vgl. 2 Petr. 3, 16. Thomas Comm. zu 4, 6: Et ex hoc sumitur argumentum, quod sicut ipse transfigurat se in angelum lucis, ita et sui ministri, qui utuntur authoritate sacrae scripturae ad simplices decipiendum. Cf. Ambroſ. in Luc. IV n. 26.

(Chrysost., Gregor, Beda, Theoph. Euthym. u. a.)[1], in diesem das Verlangen der Selbsthilfe, des thörichten Vertrauens auf Gott, der Gotteslästerung durch die Anbetung des Teufels. Will man aber in diesem Gang zugleich ein Vorbild der Entwicklung des messianischen Reiches annehmen, so entspricht es ganz dem Zwecke des Matthäus zu zeigen, wie sich Jesus zuerst im Tempel und dann auf dem Berge versuchen ließ. Denn er selbst war an die Kinder Israels geschickt und seine Apostel mußten von Jerusalem aus das Evangelium verkünden (Apostelgesch. 1, 8): Comme homme, comme le prophète juif, comme l'Oint (Lutter. II p. 34). Fragt man, warum Lucas diesen historischen und sachlichen Gang umgekehrt habe, so könnte man antworten: nec enim solent evangelistae ordinem servare temporum (Maldon.), denn hierin eine besondere Absicht zu finden dürfte schwer sein. Denn läßt man auch dahin gestellt sein, ob Lucas überhaupt eine andere Aufeinanderfolge kannte, so ist doch die Schätzung der Größe der Versuchung immer subjectiv und konnte Lucas das Hinunterstürzen als eine größere Zumuthung betrachten und die Antwort Jesu stricte fassen und deßhalb an das Ende stellen[2]. Andere wollen in der Anwendung des Bibelspruchs im Munde des Teufels die Steigerung für Lucas erkennen (Volkmar, Weiß), was immer noch besser ist als die Rücksicht auf die Oertlichkeit (Meyer). παραλαμβάνει αὐτόν er nimmt ihn mit sich (cf. 17, 1; 27, 27; 20, 17). Ueber die Art

---

[1] Ambrosius setzt deßhalb in seiner Exposit. in Luc. IV n. 20 sq. die Reihenfolge des Lucas um. Jansen (c. 15 p. 127): Vide autem quam astute hanc tentationem subiecit superiori. Quoniam enim Christus sua responsione indicavit suam in Deo confidentiam, per praesumptuosam et vanam confidentiam tentat superare.

[2] Grimm (L. J. II S. 187 ff.) folgt im Text der Anordnung des Matthäus, bringt aber in der Anmerkung (S. 197 ff.) eine Ausführung zu Gunsten der Reihenfolge bei Lucas. Dabei geht er von dem ihm feststehenden Satze aus: Lucas ist der streng geschichtliche Erzähler, und das fordert sein Plan und Zweck; Matthäus weicht großentheils von der streng geschichtlichen Entwicklungsweise ab, und das bedingt auch sein Zweck. Das Werk der Erlösung vollziehe sich in zwei Stadien, vorerst an der Heidenwelt, und erst dann an dem Judenvolke. Diesen beiden Stadien entsprechen deutlich (?) die zweite und die dritte Versuchung, die eine auf dem Berge, die andere auf der Zinne des Tempels. Lucas folge also einfach dem strengen Sachverhalt. Von Matthäus dagegen wisse man, daß er es möglichst vermeide, die schmerzliche Wahrheit, daß Israel erst am Ende der Zeiten noch Gnade finden werde, in seinem Evangelium zur Aussprache zu bringen, und darum ordne er die Versuchungen so, daß die Verwerfung Israels und die Verschiebung seiner Erlösung bis an das Ende der Zeiten nicht schon in der Reihenfolge dieser Versuchungen ausgesprochen erscheine. Darüber habe ich nach dem in der Einleitung über den Zweck des Matthäus Gesagten kaum etwas beizufügen. Matthäus schont mit einziger Ausnahme des Johannesevangeliums die Juden am wenigsten, deßhalb halte ich den Grund für eine Umstellung bei ihm für unzutreffend. Es geben auch die meisten Vertreter der anderen Ansicht zu, daß Matthäus die naturgemäße Ordnung habe (Glossa bei Thomas Cat. aur., Rhabanus bei Thomas Comm.); selbst Godet (Comm. in Luc. 1, 215), welcher als die drei Grade aufstellt: L'homme qui n'est plus homme, le Christ, qui n'est plus Christ, le Fils qui n'est plus Fils, gibt zu, daß der zweite Grad als le plus élevé, le plus dangereux erscheinen könnte à des hommes qui avaient grandi dans le milieu théocratique, und daher im Matthäusevangelium zum couronnement de la butte gewählt worden sei. Da aber der ganze Vorgang in Judäa spielte und Jesus ein Messias für Israel war, so sieht man nicht ein, warum trotzdem ein anderer historischer Gang supponirt wird.

und Weiſe iſt damit nichts ausgeſagt. Die Mehrzahl der alten und neueren Exegeten hat ſich für die Entrückung durch die Luft erklärt. Schon Origenes hat an der von Berlepſch wieder aufgenommenen und von Schegg mit Recht als eine merkwürdige Komödie bezeichneten Vorſtellung Anſtoß genommen, daß Jeſus neben dem Teufel hergegangen ſei: Hoc incredibile est, ut diabolus duceret filium Dei, et ille sequeretur. Sequebatur plane quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens (Hom. 31 in Luc.) und Thomas (Sum. III qu. 41 art. 2 ad 2 u. Comm. ad l.) ſucht die Schwierigkeit auf dieſelbe Weiſe zu löſen. Damit harmoniren auch die unbeſtimmten Angaben der Väter und älteren Exegeten, welche durch ἤγαγεν Luc. 4, 9 unterſtützt beim Ausdruck „Führen“ ſtehen bleiben, aber die Freiwilligkeit des Gehens hervorheben; Op. imp.: Quando audis dicentem: Ductus a diabolo, nihil cogites de potentia diaboli, quia potuit ducere Christum, sed de patientia Christi mirare, quia sustinuit, ut a diabolo duceretur. Euthym., Maldon., oder die Assumptio feſthalten (Hier., Gregor. passus est ut assumeretur, Janſ. j., a Lap., dem der 8 Stunden lange Weg zu weit wäre). Statt ἔστησιν iſt nach ℵ B C D Z Lachm., Tiſch. ἔστησεν zu leſen. Er ſtellte ihn auf die Zinne des Tempels. So ſagt auch Hegeſippus von Jakobus: ἔστησαν τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ (τοῦ ἱεροῦ) (Euſeb. 2, 25, 12). πτερύγιον von πτέρυξ (πτερόν) Flügelchen, bei den LXX für כָּנָף Flügel, Zipfel des Kleides, Saum, das aber nur nach der Ausdehnung in die Fläche (für Zipfel), niemals aber in die Höhe (Gipfel) von der äußerſten Spitze eines Gegenſtandes geſagt wird (Geſen. Lex. ed. 8 s. v.). Demgemäß iſt es auch nicht von der höchſten Spitze, dem Giebel oder der Zinne des Tempels (Orig. Hom. 31 in Luc. in culmen ad summitatem templi. Hilar. in summum templi) oder der königlichen Halle auf der Südſeite desſelben, von der man in ein tiefes Thal hinabſah [1], oder der ſalomoniſchen Halle zu verſtehen, welche Joſephus das merkwürdigſte unter allen Werken nennt [2]. Man muß vielmehr einen in die Breite ausgedehnten Ort annehmen [3] und dafür empfiehlt ſich ein vorſpringendes Ende des Dachgeländers (Maldon., Calmet), wofür auch Janſen, a Lap. u. a. das כַּנְפַיִם der Hebräer geltend machen. Grimm L. J. 2, 192) nimmt es vom Saum oder Rand einer hochgelegenen Stelle des Tempeldaches oder der Einfaſſungsmauern und Delitzſch (Zeitſch. f. luth. Theol. 1876 S. 402) verläßt nach Wünſche (Leiden des Meſſias 1870 S. 82 f.) die Erklärung aus dem hebräiſchen כָּנָף und wählt dafür: על־גג

[1] Joſ. Ant. 15, 11, 5: ὡς εἴ τις ἀπ' ἄκρου τοῦ ταύτης τέγους ἄμφω συντιθεὶς τὰ βάθη διοπτεύοι, σκοτοδινιᾶν, οὐκ ἐξικνουμένης τῆς ὄψεως εἰς ἄμετρον τὸν βυθόν.

[2] Ant 20, 9, 7: ἦν δὲ ἡ στοὰ (ἀνατολικὴ) τοῦ μὲν ἔξωθεν ἱεροῦ, κειμένη δὲ ἐν φάραγγι βαθείᾳ, τετρακοσίων πηχῶν τοὺς τοίχους ἔχουσα, ἐκ λίθων δὲ τετραγώνων κατεσκεύαστο καὶ λευκῶν πάνυ· τὸ μὲν μῆκος ἑκάστου λίθου πήχεις εἴκοσι· τὸ δὲ ὕψος ἔργον Σολομῶνος τοῦ βασιλέως πρώτου δειμαμένου τὸ σύμπαν ἱερόν. Scholz (Alterth. S. 238) und Keil (Archäol. S. 151. Comm. S. 113) ſchwanken zwiſchen beiden Hallen. Schäfer (Alterth. S. 41) identificirt auffallenderweiſe beide.

[3] Beda: pinnaculum autem summitas est templi, quod in superioribus aequale est, sicut mos est in Aegypto et Palaestina domus aedificare. Euth.: τὸ πτερύγιον οἰκοδόμημα ἦν ὑψηλὸν ἄγαν, παρῳκοδομημένον τῇ πλευρᾷ τοῦ ἱεροῦ, ἤτοι τοῦ ναοῦ. Theophylakt.

ı בית oder הגג ראש על. Daß von einem ſolchen Geländer nichts be-
ei (Deuter. 22, 8) iſt unrichtig (Scholz l. c. S. 253). Dafür ſpricht
r Artikel (Weiß), welcher durch eine Beziehung auf die Zuſammen-
aller Zinnen zur Einheit (Schegg) doch verflüchtigt wird, und die
Parallelſtelle des Hegeſippus. Wenn Heſychius auch πτερύγιον mit
κον erklärt, ſo entſpricht dieß doch dem allgemeinen Ausdruck. ἱερόν
ός haben auch Varianten bei Euſebius l. c. und paßt ganz gut zur
λις. — V. 6. Der Verſucher wendet, weil er durch die Schrift ge-
ı wurde, dieſe nun ſelbſt an. Die Pſalmſtelle (91, 11 f.) handelt zunächſt
n Frommen überhaupt, konnte aber ohne Weiteres auf Jeſus ange-
werden. Doch iſt ſie dort nach dem Zuſammenhange bildlich gebraucht,
b die Väter in der unmittelbaren Beziehung auf Jeſus eine kraus des
erkennen (Hier., Chryſ., Op. imp., Beda). Auch die Auslaſſung
mit Ausnahme des beigefügten καί getreu nach den mit dem Urtext
ſtimmenden LXX gegebenen Citat dürfte nicht bloß compendii causa
) geſchehen ſein, denn τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου zeigt
:ſchiedenheit von dem, was der Teufel verlangte. Gott verſpricht dem
en den Schutz der Engel auf allen ſeinen Wegen, aber nicht in den
n aufgeſuchten Gefahren. Die Rückſicht auf den einzelnen Fall hat
ıgs die Weglaſſung des Zuſatzes veranlaßt (Weiß), aber nicht wegen
ızahl, ſondern wegen der Beſchaffenheit des Falles. Denn Luc. hat
auch bei dem einzelnen Fall wenigſtens διαφυλάξαι σου aufgenommen.
Verſuchliche der Zumuthung finden die Väter in der vana gloria,
her Jeſus gereizt wurde. Dieſe Verſuchung wäre um ſo ſtärker, wenn
ıugleich eine in den Tempelvorhöfen anweſende Menge vorausgeſetzt
dürfte, wie Euthymius annimmt und auch durch den Gegenſatz der
hen Stadt zur leeren Wüſte nahe gelegt wird. Doch würde die allein
te Sucht nach Lob (ὡς τοῦ ἐπαινεθῆναι παρ' αὐτῶν ἕνεκεν κάτω βαλὼν
einen zu ſchroffen Widerſpruch gegen die angeführte Stelle enthalten.
b verdient die Erklärung des Chryſoſtomus den Vorzug, welche die
ung wie im Paradies in einem Irremachen Jeſu an der bei der Taufe
ıen Weihe erblickt[1]. Jeſus ſollte ſich durch dieſe Anwendung der
en Kraft oder durch das vermeſſene Vertrauen auf die göttliche Hilfe
enſatze zu dem Mangel an Vertrauen bei der erſten Verſuchung ſeines
iſchen Berufes unwürdig machen. Zu einem ſolchen Erweis der
nität wäre der Tempel der geeignete Platz geweſen, zumal bei den Hoff-
der Juden auf einen wunderthätigen Meſſias. Ebenſo ſtimmt damit
sdruck ἁγία πόλις (27, 53) = עִיר הַקֹּדֶשׁ (Jeſ. 48, 2; 52, 1; Nehem.
für Jeruſalem, das wegen ſeines Heiligthums den Juden heilig war
36, 13; 49, 6. Joſ. Ant. 4, 4, 4 ἱερὰ πόλις. Sohar chad. f. 40, 4.
ıen). Noch jetzt wird Jeruſalem von den Arabern Ort des Heilig-
oder die Heilige (Beit el Mukaddis oder el Kuds) genannt (Roſen-
Morgenland z. d. St.). Eine ſolche Offenbarung in der heiligen
war für den Meſſias der Juden vor allem nothwendig. Wenn man

Λέγων, ὅτι εἰκῇ σε ἐκάλεσεν υἱὸν καὶ ἡπάτησε τῇ δωρεᾷ. ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστι, ὁ ἡμῖν ἀποδεῖξειν τοῦ τῆς δυνάμεως εἶναι ἐκείνης.

darin einen judenchriſtlichen Zug erkennt (Reſch, Formalprincip des Prot. S. 56), ſo iſt dieß nicht zu tadeln; aber man braucht zur Erklärung nicht auf Apok. 11, 2; 12, 2. 10; 22, 19 zu recurriren, ſondern muß ihn im Matthäusevangelium für ſelbſtverſtändlich erklären. Derſelbe iſt ebenſo ein Beweis für den Zweck des Evangeliſten als für die richtige Reihenfolge der Verſuchungen bei Matthäus. — V. 7. πάλιν wiederum rursus, nicht dagegen vicissim; es weist auf γέγραπται V. 6 zurück und wird zur Aneinanderreihung altteſtamentlicher Stellen häufig gebraucht (Joh. 12, 39; 19, 37. Röm. 15, 10—12. 1 Kor. 3, 20 al.). ἐκπειράζω kommt nur in der heiligen Schrift vor. Die Griechen ſagen ἐκπειράω. ἐκπειράσεις du ſollſt nicht verſuchen, denn es wäre eine Vermeſſenheit, auf dieſe Weiſe Gottes Hilfe zu erproben. Die Stelle iſt aus Deuter. 6, 16 (LXX), wo die Juden vor dem ungläubigen Murren gegen Gott gewarnt werden, deſſen ſie ſich zu Raphidim wegen des Mangels an Trinkwaſſer ſchuldig gemacht hatten (Exod. 17, 7). Hilarius und Ambroſius betrachten dieſe Antwort als eine Beſtätigung der Gottesſohnſchaft, während andere Väter (Chryſoſt. Op. imp.) auf den ambiguen Sinn derſelben hinweiſen und damit die dritte Verſuchung begründen. Im anderen Falle wäre eine ſolche nicht mehr möglich geweſen und es iſt ſchon bemerkt worden, daß Lucas vielleicht aus dieſem Grunde die Reihenfolge umkehrte. Der Judenchriſt dachte zuerſt an den Gott des Alten Teſtaments, der Heidenchriſt an den Gottmenſchen. κύριος iſt die Ueberſetzung von יהוה.

V. 8. πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου bezeichnet alle Königreiche der Welt außerhalb des Judenlandes, welches dem Meſſias ohnehin angehörte[1]. Esra. 1, 3 ſagt Kyrus: πάσας τὰς βασιλείας τῆς γῆς ἔδωκέ μοι κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ. Man kann alſo βασιλείας nicht für omnes Palaestinae regiones nehmen. Freilich iſt es phyſiſch unmöglich, von einem auch noch ſo hohen Berge aus die ganze Erde zu überſchauen, aber ſo wenig die Sache als ein ekſtatiſcher Vorgang zu betrachten iſt, weil Ekſtaſen im Leben des Herrn überhaupt nicht vorkommen, ſo ſicher iſt hier nach Luc. 4, 5: ἐν στιγμῇ χρόνου an ein magiſches, wunderbares Zeigen, eine Vorſpiegelung zu denken, über die allerdings eine genaue Vorſtellung fehlt. Die Erklärung von einem bloßen Hinzeigen „non ita ut viderit, sed ita ut cuiusque regni plagam digito designaverit“ (Op. imp. Euthym., Mald., Calm.) wird dem Text nicht gerecht. Denn δόξα Herrlichkeit ſetzt ein die Sinne reizendes Schauen voraus. Der heilige Thomas erklärt ſich auch für Chryſoſtomus, d. h. wohl für das Op. imp., indem er die richtige Bemerkung macht (Comm. ad l.): sed sciendum est, quia istae duae (sc. Remigii: miraculose, in ictu oculi) non videntur bonae expositiones, quia non oporteret dicere, quia assumpsit in montem excelsum etc. Quia totum hoc potuisset fieri in valle. Aber die temporalis gloria mundi iſt dadurch nicht erklärt

[1] Eiſenmenger, Das entd. Judenthum, II S. 820 ff. Schegg bemerkt (I, 444) dagegen, im neuteſtamentlichen Sprachgebrauch heiße der Satan Fürſt dieſer Welt im weiteſten Sinne des Wortes, ohne eine ſolche Beſchränkung. Dieſes iſt aber bloß der Standpunkt des vierten Evangeliums, und auch in dieſem heißt es (1, 11) noch vom Logos: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Dem Standpunkt des Matthäusevangeliums entſpricht die Erklärung jedenfalls.

und Luc. 4, 5 steht entgegen (Jans.). Deßhalb ist es auch nutzlos den hohen Berg (Moria, Oelberg, Tabor, Horeb, Nebo, oder in der Quarantana) näher bestimmen zu wollen. Das ὑψηλὸν λίαν ist nur eine rhetorische Erklärung des Vorgangs (ὄρος ὑψηλὸν σφόδρα Ezech. 40, 2). Daß sich aber der Teufel als Herrn der Welt gerirt, kann nicht auffallen. Denn er ist ja der Lügner von Anfang an und macht deßhalb leicht Versprechungen (promissio irrationabilis et mendax. Op. imp. Euthym., Maldon., a Lap.) Fürst dieser Welt wird er auch vom Herrn genannt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), wenn auch nur mit Beziehung auf die sündige Menschheit, so daß seine Lüge wenigstens nicht gar so plump war, sondern einen Schein von Wahrheit hatte. In gleicher Weise versucht und belügt der Teufel jeden Menschen, indem er ihm die Schätze und Freuden dieser Welt verspricht, ohne sie verleihen zu können. — V. 9. ταῦτα πάντα σοι δώσω ich will dir dieses alles geben, sagte (εἶπεν ℵ B C D Z Lachm. Tisch. λέγει ist nach V. 6 und παραλαμβάνει conformirt) der Teufel, um Jesus von Gott zu trennen und für das Irdische zu gewinnen. Das Versuchliche liegt im Reiz zum Besitz und zur Macht. Jans.: aggreditur eum oppugnare per illud quod inter omnia quibus homines tentat tertium est, nempe per concupiscentiam oculorum et avaritiam, simul tamen ipsum etiam tentans de superbia per honores promissos. Der Zweck bestand aber darin, Jesus vom Antritt seines Berufes abwendig zu machen. Was er nach dem Willen seines Vaters unter schwerem Kampf und großen Opfern allmählich für das geistige Messiasreich gewinnen sollte, das wollte ihm der Teufel mühelos in reizender sinnlicher Form zukommen lassen. Wie er dem ersten Adam einst durch die Aussicht auf die Gottgleichheit den sinnlichen Genuß empfahl, so versprach er dem zweiten Adam, ihn durch irdisches Glück zu göttlicher Macht zu erheben. Die Bedingung involvirt eine directe Sünde, einen Abfall von Gott. — V. 10. ὕπαγε intransitiv: weiche von mir. ὀπίσω μου fehlt ℵ B C* Δ al. Min. Orig. Ir. Verss. Tisch. Es ist wohl durch 16, 23 hereingekommen. Dort ist es ganz passend, weil es sich nicht um eine vollständige Entfernung handelt wie hier, ein Unterschied, auf welchen schon Hieronymus und Euthymius hinweisen. Jesus nennt hier den Namen σατανᾶ, nicht weil er ihn jetzt erst erkennt oder durch die Steigerung des Affects dazu veranlaßt wird, sondern weil der Satan sich jetzt selbst als Fürst der Welt und Widersacher Gottes zu erkennen gegeben hat und deßhalb seine alttestamentliche Bezeichnung verdient. Das Citat (Deut. 6, 13) ist wegen des im Urtext fehlenden μόνῳ unter dem Einfluß der LXX geschrieben, aber frei behandelt, da wegen V. 9 תִּירָא mit προσκυνήσεις (LXX φοβηθήσῃ) wiedergegeben ist. Die attische Construction mit dem Accusativ ist zur Bezeichnung der eigentlichen Anbetung gewählt. Dies ist um so bemerkenswerther, als die LXX an ähnlichen Stellen den Dativ haben (Exod. 20, 5). Uebrigens macht schon Maldonat darauf aufmerksam, daß φοβεῖσθαι bei den Hebräern den ganzen Kult bezeichne und die φοβούμενοι (oder σεβόμενοι) die Gottesfürchtigen des Volkes sind. Deßhalb darf man in der Wahl von προσκυνεῖν auch eine Erweiterung des Gedankens erkennen. Jesus will durch den Dienst und Gehorsam gegen Gott dem Teufel die Herrschaft über die Menschen entreißen. λατρεύειν heißt zunächst um Lohn oder Sold dienen, in welchem Sinne es auch die LXX einigemal ge-

brauchen; dann überhaupt dienen und speciell einen religiösen Cult ausüben als Uebersetzung von עָבַד (Deut. 6, 13; 10, 12. Jos. 24, 15 al. Röm. 9, 4; 12, 1. Hebr. 8, 5; 9, 9; 10, 2; 13, 10). — V. 11. ἄγγελοι ohne Artikel: Engel. διηκόνουν αὐτῷ sie bedienten ihn. Dem Zusammenhange nach ist die Bedienung durch Speise gemeint (8, 15; 25, 44; 27, 55. Marc. 1, 13. 31. Luc. 4, 39; 12, 37; 17, 8; cf. Wetstein, Passow). Doch geht aus dem Imperfectum neben dem Aorist προσῆλθον hervor, daß sich die Bedienung nicht darauf beschränkte. Ob sie Jesus in die Wüste zurückgetragen haben, scheint mir eine müßige Frage zu sein. Marc. 1, 13 spricht dafür, daß der Vorgang in die Wüste zu verlegen ist. Wenn man sich aber entscheiden soll, ob Jesus durch die Macht des Teufels oder aus eigener Kraft in den status quo antea versetzt wurde, so kann man nur die zweite Alternative annehmen; weil nach der Besiegung des Teufels keine solche Einwirkung mehr gestattet werden konnte [1]. Die Engel und ihr Dienst stehen in schönem Gegensatz zu dem Satan und seiner Versuchung, wie auch die Parallele zwischen dem Zustand des ersten Adams nach der Sünde und dem des zweiten Adams nach der Ueberwindung des Teufels leicht bemerklich ist. Marc. (1, 13) macht ihn noch anschaulicher durch den Beisatz: μετὰ τῶν θηρίων.

Zweiter Theil.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

4, 12 — 18, 35.

A. Die Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu.

4, 12 — 9, 34.

Matthäus beschränkt aus den schon in der Einleitung (S. 52 f.) genannten Gründen seinen Bericht auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Diese hat ihren Anfang genommen mit der bleibenden Niederlassung des Herrn in Galiläa. Jesus hatte Kapharnaum zum Mittelpunkt seiner Thätigkeit gewählt, denn dieses Städtchen am galiläischen Meer, in welchem ein großer Verkehr war, eignete sich am besten zum Ausgangspunkt für die Missionsreisen. In der Umgebung des Sees fand er seine ersten Gehilfen und Mitarbeiter, im weiteren Umkreis ein ergiebiges Feld seiner Thätigkeit. All dieses hatte sich aber nicht zufällig so gefügt, sondern schon der Prophet Jesaias hat den Stämmen Zabulon und Nephthalim, deren Land am meisten vom Heidenthum angesteckt war, zuerst Befreiung aus Finsterniß und Todesschatten versprochen. Der Messias zeigte also in der Wahl des Ortes seinen höheren Charakter

---

[1] C. a Lapide: Christum redisse in suum Quarantanae desertum, idque non pedibus, sed subitaneo quasi raptu per vim suae divinitatis et dotem agilitatis, aut certe per angelorum ministerium.

Matthäus stellt diese Weissagung an die Spitze seines ganzen Berichtes, der Erfüllung derselben seinen Lesern den Beweis für die Messianität zu liefern und durch den Gegensatz zwischen dem verachteten Galiläa dem gerühmten Judäa den Willen Gottes erkennen zu lassen, welcher Geringe und Schwache auserwählt hat, um die Hohen und Starken zu schanden. Derselbe Wille offenbart sich aber auch in der Auswahl der Jünger aus den untersten Klassen der galiläischen Bevölkerung (vgl. Grimm, Jesus und der Messias, L. J. 2, 449—474 und in seiner Art Keim 1, 632—633). Nachdem die Leser dadurch vorbereitet sind, daß Jesus der König der Juden ist, aber nicht der nach dem Willen des Volkes, sondern nach dem Willen Gottes, gibt Matthäus einerseits ein Bild von dem großartigen Lehrgebäude, welches Jesus auf dem Grunde der alttestamentlichen Offenbarung errichtete, und andererseits eine Zusammenstellung seiner Wunderthaten, welche ihn als Wohlthäter und Erlöser des Volkes erscheinen lassen, wenn er auch nicht der Wunderthäter ist, wie die jüdische Phantasie sich ihren Messias ausgemalt hatte. In beiden Theilen dieses Abschnittes wird man immer diesen Gegensatz zwischen der jüdischen Erwartung und dem von Jesus Gebotenen wahrnehmen, aber ebenso wird man auch erkennen, daß die Juden durch eigener Schuld sich gegen das neue Reich verschlossen haben. Ihr irdisch-sinnlicher Trieb wurde durch den himmlisch-ethischen Charakter des neuen Reiches nicht befriedigt, ihre Sucht nach Ehre und Macht stieß sich an dem niedrigen Messias, welcher ein Freund der Leidenden und Sünder war. Zu letzteren rechneten aber die Juden auch die Heiden. Sie waren aber um so weniger berechtigt, an der Berufung derselben Anstoß zu nehmen; denn sie beschämten, wie die Sünder überhaupt, die vornehme Judenwelt durch ihren Glauben und ihre Bereitwilligkeit.

§ 15.

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa.

4, 12—17.

Die hier erzählte Reise Jesu nach Galiläa hat nicht unmittelbar nach der Versuchung stattgefunden, denn Johannes berichtet (2, 1 ff.) von einer bald dahin anläßlich einer Hochzeit zu Kana, welche in eine Zeit fällt, wo Johannes noch frei war. Es ist also wahrscheinlich die Joh. 4, 1 ff. gemeinte Reise gemeint, welche jedenfalls mit der Gefangennehmung des Johannes näher zusammenhängt. Eine genaue Zeitangabe fehlt in den synoptischen Evangelien und läßt sich auch mit Hilfe des Johannesevangeliums nicht herstellen. Wenn bei Johannes ein anderes Motiv der Reise angegeben wird, so widerspricht dieß den synoptischen Berichten nicht, da beide zusammenwirken mögen und Johannes seiner ganzen Anlage nach mehr auf die treibenden Momente der ganzen Entwicklung, Matthäus und Marcus auf den äußeren Anlaß reflectirten. Zwar könnte es scheinen, daß Matthäus diesen Rückzug Jesu nach Galiläa für die erste Reise dahin halte, aber ausgeschlossen wird durch den Text eine vorhergehende Reise nicht. Der Besuch auf der Hochzeit zu Kana war ein vorübergehender Aufenthalt, der sich auf den Familien-

kreis beſchränkte, und kam deßhalb für Matthäus nicht in Betracht, weil er nach Jeſaias erſt in der öffentlichen Ausübung des meſſianiſchen Amtes den Anfang der galiläiſchen Wirkſamkeit erkannte. Darum berichtet er auch nicht über die vorausgegangene Thätigkeit Jeſu in Judäa, welche ſich zum Theil aus dem Johannesevangelium erſchließen läßt. Dieſelbe hatte aber, ſo lange der Vorläufer noch thätig war, ohnehin nur den Charakter einer Vorbereitung auf das Amt, welches mit dem Abtreten des Täufers ſeinen Anfang nahm, ſo daß Matthäus durch ſeine Darſtellung zugleich alle Bedenken beſeitigte, welche aus dem Verhalten des Täufers zu Jeſus bei einer längeren gleichzeitigen Wirkſamkeit hätten erhoben werden können. Da die Juden auf den Täufer große Stücke hielten, ſo war dieſer Umſtand für den Beweis des Matthäus nicht ohne Bedeutung (vgl. auch Schegg I, 127). Daß ſpäter dieſe Bedenken eine greifbare Form erhalten haben, beweist das Johannesevangelium, welches ſich nicht umſonſt mit dem Verhältniß des Johannes zu Jeſus einläßlicher beſchäftigt. Lucas fährt nach dem Bericht über die Verſuchungen einfach weiter: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν (4, 14). Ueber die Gefangennehmung des Täufers hatte er ſchon 3, 20 anticipirend eine Notiz beigefügt, ohne daß er ſpäter einen ausführlichen Bericht folgen läßt. Bei der Kraft des Geiſtes denkt man unwillkürlich an den Geiſt in der Wüſte, an eine unmittelbare Verbindung, beſonders wenn man Lucas für den Hiſtoriker κατ' ἐξοχήν hält. Doch konnte er auch ſo fortfahren, wenn ein längerer Zwiſchenraum anzunehmen iſt, um anzudeuten, daß Jeſus der Leitung desſelben Geiſtes folgte, welcher bei der Taufe auf ihn herabgekommen war und bei der Verſuchung ihm zur Seite geſtanden hatte, als er ſeine Wirkſamkeit nach Galiläa verlegte. Die Wirkungen dieſes Geiſtes werden ja alsbald erzählt.

V. 12. ἀκούσας δέ iſt zunächſt hiſtoriſch zu nehmen, doch darf man die durch die Gefangennehmung des Täufers offenbar gewordene Gefahr von Seiten des Herodes Antipas als Motiv der Reiſe nicht ganz ausſchließen. Da Nazareth zu nahe bei Sepphoris (Diocäſarea) lag, ſo bot Kapharnaum mehr Schutz. Der Ausgangspunkt für ἀνεχώρησεν iſt Judäa. Er zog ſich zurück oder er entwich (vgl. zu 2, 12)[1]. Ἰησοῦς fehlt ℵ B C* D Z. Väter, Tiſch. Die Ergänzung kann durch den Beginn des neuen Abſchnitts erklärt werden. — V. 13. Καφαρναούμ ℵ B D Z, Lachm., Tiſch., Treg. Καπερναούμ C E K L M Δ al. = כְּפַר נָחוּם vicus Nachum, nicht χωρίον παράκλησεως (Orig., Heſych.) villa pulcherrima (כ' יָפִים) s. ager pinguedinis s. villa consolationis (Hieron., Beda), ſondern Dorf des Nachum, da נָחוּם (troſtreich) Nom. pr. iſt (Geſ. ed. 8 s. v. Nahum 1, 1). Es war ein blühendes Handelsſtädtchen am nordweſtlichen Ufer des Sees Genneſareth (Luc. 7, 5; 9, 9. Marc. 2, 14. Joh. 6, 17. 24)[2]. Im Alten Teſtament wird

[1] Chryſoſt.: σὺ δέ μοι σκόπει πῶς πανταχοῦ μέλλων ἐπὶ τὰ ἔθνη ἀπιέναι, παρὰ Ἰουδαίων λαμβάνει τὰς αἰτίας. καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπιβουλεύσαντες τῷ προδρόμῳ, καὶ εἰς δεσμωτήριον ἐμβάλλοντες, ὠθοῦσιν αὐτὸν εἰς τὴν Γαλιλαίαν τῶν ἐθνῶν. Janſ. j.: fugit Pharisaeos.

[2] Euſeb. Onom. p. 256: Καφαρναούμ, παρὰ τὴν Γεννησαρίτιν λίμνην. εἰς ἔτι νῦν ἐπικώμη ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ τῶν ἐθνῶν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ. Ebenſo Hier. l. c. p. 257.

ıicht erwähnt. Joſephus nennt (Vit. 72) ein Dorf Kepharnome (εἰς
ην Κεφαρνώμην λεγομένην) und (B. J. 4, 10, 8) eine Quelle Kapharn
n (Καφαρναοὺμ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσιν). In jenes Dorf ließ er ſich
ſeiner Verwundung durch einen Fall vom Pferde an der Mündung des
ans bringen. In der Nacht wurde er weiter nach Tarichäa transportirt.
man nun annehmen muß, daß er in die nächſtgelegene Ortſchaft gebracht
be, dieſe aber den Ruinen zufolge Tell Hum war, ſo ſpricht ſeine An-
für dieſen Ort. Weniger günſtig für denſelben iſt ſeine andere Nach-
, daß die Quelle Kapharnaum die Ebene Genneſareth bewäſſert habe.
n dieſe iſt wahrſcheinlich der 'Ain et-Tabigah zwiſchen Chan Minje und
Hum, welcher in der von Joſephus wegen ihrer großen Fruchtbarkeit
hmten Ebene Genneſareth (heute el Ghuweir, d. i. kleines Ghor genannt)
und den ſonſt nur im Nil vorkommenden Fiſch, χοράκινος (chromis
ticus) enthält. Auch entſpricht ihre Umgebung der Beſchreibung des
phus. Dieſe Quelle liegt aber $1^3/_4$ engliſche Meilen von Tell Hum
rnt und näher bei Chan Minje und ihr Waſſer ſoll außerdem vor Zeiten
mtlich in der Tell Hum entgegengeſetzten Richtung abgeführt worden ſein.
Tell Hum ſpricht aber außerdem noch der Name, da Tell ein Hügel
Haufen von Ruinen heißt, alſo für ein zerſtörtes Kafr gebraucht wird,
Hum eine Abkürzung von Nahum ſein kann. Auch verlegt die jüdiſche
arabiſche Tradition dorthin die Gräber des Propheten Nahum und des
bi Tanchum[1], und die Beſchreibungen der älteſten Pilger entſprechen dieſer
tlichkeit. Da Kapharnaum in den Evangelien häufig erwähnt wird, ſo
ſen ſie den Ausſchlag geben. Aber aus ihnen geht nur hervor, daß es
nordweſtlichen Ufer des Sees lag. Matth. 14, 34 und Marc. 6, 45—53
ten zwar für die Lage in der Ebene Genneſareth angeführt werden (Grimm
23 f.), erklären ſich aber doch nach Joh. 6, 17 ebenſo einfach durch die
ahme, daß dort die allgemeine, hier die ſpecielle Angabe gemacht iſt und
s von der Ebene zu Fuß oder Schiff nach Kapharnaum hinaufging.
Tell Hum ſpricht aber noch die Notiz (Marc. 6, 33), daß das Volk
Kapharnaum zu Fuß bälder an das jenſeitige Ufer gelangte als Jeſus
die Jünger zu Schiff. Dazu kommt noch, daß gerade in Tell Hum ſich
utende Ruinen einer Synagoge finden, welche vollſtändig zu dem paſſen,
die Juden von dem Hauptmann zu Kapharnaum ſagen (Luc. 7, 4;
Schegg, Pilg. 2, 285; Schaff l. c. S. 219). Demnach ſcheint der heiße
eit zwiſchen Tell Hum und Chan Minje zu Gunſten des erſten entſchieden
den zu müſſen[2]. Lucas ſtellt die Verwerfung des Herrn in Nazareth an

[1] Vgl. dafür: Kapernaum. Von Dr. th. Phil. Schaff, Zeitſchrift des Deutſchen Ver. 1878. 4. S. 216—221. In der Anm. zu S. 220 macht die Redaction auf Bericht des Lieut. Kitchener (Quarterly Statement, July 1877 p. 122 f.) aufmerkſam, in demſelben Jahr 1877 Unterſuchungen an Ort und Stelle anſtellte und ſich für bet Minje entſchieden hat, das er von Chan Minje unterſcheidet. Dasſelbe ſei nur ngl. Meilen von der genannten Quelle entfernt.

[2] Adhuc sub iudice lis est. Doch iſt zu hoffen, daß bald eine endgiltige Löſung nden werde, da die engliſche Geſellſchaft zur Erforſchung Paläſtina's (Palestine Exration Fund) beſchloſſen hat, zu dieſem Zweck eine ſpecielle Expedition nach Galiläa ſenden (Zeitſchr. des Deutſchen P. V. l. c. S. 216 f.). Für Tell Hum haben ſich er-

die Spitze seines Berichtes (5, 16 ff.), so daß man die Uebersiedelung nach Kapharnaum dieser zuschreiben könnte (Thomas, Grimm); allein dieselbe hat nach den beiden andern Synoptikern später stattgefunden und setzt eine längere Wirksamkeit Jesu voraus. Die Ausführlichkeit, mit welcher Lucas dieselbe berichtet, beweist auch, wie sehr er sie zum Zweck der Heidenchristenbelehrung verwenden konnte. Ihr Eindruck wurde aber durch die Voranstellung gesteigert. Bei Matthäus kann man καταλιπών auch allgemeiner mit Beziehung auf 2, 23 fassen: nachdem er Nazareth aufgegeben hatte, womit nicht gesagt ist, ob er unmittelbar vorher dort gewesen ist (Euthym.: καταλιπὼν ἀντὶ τοῦ παραδραμών· τότε γὰρ οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὴν Ναζαρέτ. Jans., C. a Lap.). ἐν ὁρίοις in den Grenzen oder unter den Grenzgebieten ist wegen des Citats beigefügt, weil dadurch die Niederlassung in Kapharnaum für beide Stammbezirke giltig erklärt wird. Die Grenze selbst konnte und wollte nicht näher bezeichnet werden.

V. 15. Die Stelle ist aus Jes. 8, 23 und 9, 1 frei nach dem Urtext citirt. Der Evangelist beschränkt sich auf das Nothwendigste. γῆ ist Nominativ wie ὁ λαός v. 16, nicht Vocativ, und steht wie gewöhnlich, wenn es Land bedeutet, ohne Artikel (Winer 19, 1 p. 115). Mit λαός bildet γῆ das Subject des Satzes. ὁδόν ist adverbialiter wie דֶּרֶךְ = auf dem Wege (nach, gegen) am Meere hin (1 Kön. 8, 48; 2 Chron. 6, 38; cf. Winer 32, 6 p. 216, der aber nach den LXX οἱ ὁδὸν θαλάσσης [οἰκοῦντες] vermuthet)[1], wodurch das Land Zabulon und Nephthalim auf die Gegend am Meere beschränkt wird, weil gerade hierin das prophetische Moment liegt[2]. ὁδὸν θαλάσσης ist dann mit dem Vorhergehenden zu verbinden und πέραν τοῦ Ἰορδάνου selbständig vom Lande jenseits des Jordans, dem Ostjordanlande, zu erklären. Tischendorf verbindet ὁδόν ... Ἰορδάνου und auch Winer findet (l. c.) die

klärt: Pococke, Burkhardt, Raumer, Ritter, Wilson, Thomson, Dixon, Renan, Schegg, Stanley, Furrer, Socin, Schaff. Für Chan Minje: Quaresmius, Robinson, Gregor, Porter, Sepp, Kitchener, Merril. Die dritte Hypothese, welche ihren Hauptvertreter in Tristram (The Land of Israel p. 446 sq.) hatte und von Grimm (l. c. 2, 521 f.) vollständig acceptirt wurde, glaubte ich im Texte übergehen zu sollen, weil sie von Tristram selbst bereits wieder zurückgenommen wurde (vgl. Zeitschr. l. c. S. 216). Er hatte 'Ain el Mudawwera in der Ebene Gennesareth für die Quelle Kapharnaum des Josephus gehalten und berichtet, er habe den κοράκινος allein dort gefunden. Diese „runde Quelle" sei von einer Mauer eingefaßt und lasse das Wasser durch eine kleine Oeffnung nach Osten aus, das, sich vergrößernd durch andere Bächlein, in einem tiefen Bett zur See hinunterfließe. Da er die Hypothese selbst aufgegeben hat, der Fisch sich ebenso wahrscheinlich auch in der andern Quelle findet und bei ihr keine Spur von Ruinen vorhanden ist, so brauchen wir uns nicht länger dabei aufzuhalten. Den Evangelien entspricht die Lage am Meer weit besser.

[1] Euthym.: ὦ οἱ κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς θαλάσσης, τουτέστιν οἱ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας οἰκοῦντες, καὶ ὦ οἱ πέραν τοῦ Ἰορδάνου! Er beruft sich auf die prophetische Stelle. Ebenso Grimm, L. J. 2, 510.

[2] Theophyl.: ὁδὸν θαλάσσης ἀντὶ τοῦ ἡ κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς θαλάσσης κειμένη, wo als Subject das vorhergehende γῆ zu nehmen ist. Andernfalls würde seine Erklärung mit der des Euthymius zusammenfallen. Cf. Gesen. Lex. p. 201: דֶּרֶךְ הַיָּם der Weg am Meere, d. i. die Gegend am Meere. Dagegen Grimm Lex. p. 304. Jansen gibt für ὁδόν die richtige Erklärung: terra Z. et N., quae est iuxta viam maris, zieht aber nach dem Hebr. die Lesart via vor und schließt sich damit der gewöhnlichen Erklärung an.

topographischen Schwierigkeiten der gewöhnlichen Uebersetzung nicht unüberwindlich, wenn man πέραν τ. Ἰ. nicht, wie beim Propheten, als selbständiges Glied faßt, auf das es dem Matthäus hier zunächst nicht ankomme. Aber von einem Weg am oder zum Meere auf dem Ostufer des Sees ist nichts bekannt, während die Handelsstraße stets am Westufer hinaufführte[1]. Das Fehlen des Artikels erklärt sich wie bei γῆ. Daß sich θαλάσσης bei Matthäus auf das galiläische Meer bezieht, kann nach seinem Zusammenhang mit Kapharnaum keinem Zweifel unterliegen. Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν = Kreis der Heiden bezeichnet zunächst eine stark mit Heiden bevölkerte Gegend, wird aber schon von den LXX mit Γαλιλαία übersetzt. Da aber zur Zeit des Jesaias Galiläa noch nicht als Gesammtbegriff dieser Länder gebraucht wurde, so kann er darunter nur Obergaliläa verstehen, d. h. den nördlichen an Syrien und Phönicien grenzenden Theil Galiläa's (Jos. B. J. 3, 3, 1: Γαλιλαία ἡ ἄνω), dessen Bevölkerung aus Heiden und Juden gemischt war (Strabo 16 p. 760; 1 Makk. 5, 15: Γαλιλαία ἀλλοφύλων). Für Matthäus wurde aber diese Bezeichnung zum Collectivnamen von Galiläa und Peräa, auf welche zu seiner Zeit der „Kreis der Heiden" paßte. Diese Länder hatten nicht bloß von Anfang an einen starken Procentsatz unterjochter Kanaaniter, sondern mußten sich auch stets gegen die heidnischen Feinde zur Wehr setzen und litten namentlich in den Kriegen gegen die Syrer und Assyrer bedeutend (1 Kön. 15, 20; 2 Kön. 15, 29). Später waren sie dem griechischen Einfluß ausgesetzt, der für sie bei der weiten Entfernung vom Mittelpunkt des theokratischen Judenthums um so gefährlicher wurde. Josephus schildert (l. c. 2) die zahlreiche Bevölkerung des fruchtbaren Landes als sehr kampffähig und muthig. Weil sie zuerst in das Exil geführt wurden und dem heidnischen Unwesen am meisten zum Opfer gefallen waren, sollte ihnen auch zuerst der Stern der Erlösung aufgehen (Hieron., Op. imp., Glossa ord., Thomas, Jansen al.). — V. 16. ὁ λαός ist Appos. zu Γαλιλαία, während es bei Jesaias wegen des Folgenden auf das ganze zu erlösende Volk bezogen ist. φῶς μέγα ist sonst die Bezeichnung der Sonne, hier weist es auf Christus hin (vgl. Jes. 42, 6; 49, 6; 60, 1—3; Joh. 1, 9; 8, 12 u. a.). Auch die Rabbinen vergleichen den Messias mit der Sonne und beziehen auf ihn die Stellen vom Lichte bei den Propheten (Schöttgen II p. 160). ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου ist die Uebersetzung von בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת, indem Matthäus wie die LXX asyndetisch las: im Lande, im Schatten, beide aber mit καὶ verband, was jedenfalls anschaulicher ist, als die Erklärung durch ein Hendiadys. Der Ausdruck ist stärker als σκότος (Lap.: in densissima caligine ignorantiae et peccatorum)[2], weßhalb der Verfasser des Op. imp. den ersten Theil auf das jüdische Volk, den zweiten auf die Heiden bezog. θάνατος der geistige Tod ist personificirt. Er ist nicht bloß der Gipfelpunkt des Elends, sondern im Gegensatz zum Licht der Repräsentant des finstersten Irrthums und Aberglaubens.

---

[1] Quaresmius: via maris publica quaedam via est, qua venitur ex Assyria ad mare mediterraneum. Vgl. Keim 1, 597. Jansen z. St.

[2] צַלְמָוֶת von צֵל מָוֶת Todesschatten. Nach Gesen. Lex. ed. 8 ohne Zweifel aus צָלַם von צַלְמָוֶת schattig sein in der Weise eines Compositum umgelautet: dichte Finsterniß. Der Uebersetzer und die LXX haben die erste Bedeutung: σκιὰ θανάτου.

V. 17. ἀπὸ τότε (cf. 16, 21; 36, 16; Luc. 16, 16; Pſ. 93, 2) von damals an, d. h. von dieſem Rückzug nach Kapharnaum an (V. 12 Chryſoſt.). Damit iſt nicht der abſolute Beginn der Predigtthätigkeit, ſondern der Anfang derſelben in Kapharnaum und Umgebung berichtet. Matthäus gibt den Predigtinhalt faſt mit denſelben Worten wieder, wie beim Auftreten des Täufers (3, 2), während Marcus (1, 15) damit übereinſtimmt, aber beim Täufer (1, 4) das ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausläßt. Matthäus hat abſichtlich die urſprüngliche Form gewählt, weil er die Ankunft des Meſſiasreiches mit Jeſus darſtellen wollte und dafür den Täufer am beſten als Zeugen anführen konnte. An ſich entſpricht es aber der Demuth des Herrn, zuerſt ganz in die Fußſtapfen des Täufers einzutreten. Es war dadurch der Gang der allmälichen Entwicklung eingehalten, welcher auf die Faſſungskraft der Juden Rückſicht nehmen mußte[1]. Daß aber Jeſus Anfangs ſelbſt über ſeinen meſſianiſchen Beruf nicht klar geweſen ſei, folgt daraus nicht und widerſpricht nicht nur dem Johannesevangelium und den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien, ſondern auch dem Matthäusevangelium, welches Jeſus bald nachher in der Bergpredigt in einer Weiſe ſchildert, daß er offen als Begründer eines neuen Reiches erſcheint. Wenn es aber dennoch lange brauchte, bis auch nur die Jünger zur Erkenntniß des Berufes und der Perſon Jeſu kamen, ſo iſt der Grund in den falſchen Anſchauungen zu ſuchen, welche ſie mit ſich brachten und die auch Jeſus eine gewiſſe Reſerve auferlegten. Den gelehrten Kreiſen des Judenthums trat Jeſus nach dem Johannesevangelium entſchiedener entgegen, weil er von ihnen mit Recht eine beſſere Erkenntniß verlangen und nicht denſelben guten Willen vorausſetzen konnte.

§ 16.

Die Berufung der erſten Apoſtel. Summariſcher Bericht über die Thätigkeit Jeſu.

4, 18—25.

Wie Jeſus im Gegenſatz zu der Herrlichkeit der Welt, zu welcher ihn der Teufel verleiten wollte, und im Gegenſatze zu den jüdiſchen Erwartungen mit einer Bußpredigt im verachteten Galiläa ſeine eigentliche meſſianiſche Wirkſamkeit eröffnet hatte, ſo wählt er auch ſeine erſten Jünger, welche nicht bloß Glieder des neuen Reiches, ſondern Stützen und Säulen desſelben werden ſollten, aus der unterſten Volksklaſſe aus. Dieſe Säulen waren aus galiläiſchem Material, ein Aergerniß für die Juden, aber nur für die ſchlecht Unterrichteten, von den Parteiführern Bethörten. Wollte Matthäus, indem er ſeine Erzählung ſo ordnete, in der That die Juden demüthigen, die Illuſionen derſelben von der Reſtauration des Reiches Iſrael vernichten? So ſagen allerdings diejenigen, welche ihn zur Bekehrung der Juden ſchreiben laſſen (cf. Lutter. II p. 56), aber hätte er damit irgendwie ſeinen Zweck er-

[1] Chryſoſt.: εἰ μηδὲν τούτων ἐγίνετο, τί οὐκ ἂν συνέβη; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Ματθαῖός ἐπισημαίνεται, ὅτι ἀπὸ τότε ἤρξατο κηρύσσειν, καὶ ἀρξάμενος τὸ κήρυγμα ὃ ἐκεῖνος ἐκήρυττε, τοῦτο καὶ αὐτὸς ἐδίδασκε, καὶ οὐδὲν οὐδέπω περὶ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ κήρυγμα ὃ ἐκήρυττε λέγει.

cht? Gewiß nicht. In diesem Falle hätte er vielmehr möglichst schonend Werke gehen müssen; dieß thut er aber nicht. Indem er aber die Behungen zur Prophezie hervorhebt und zeigt, daß die Juden trotz derselben ht an Jesus glaubten, wälzt er ihren Unglauben und ihr Unglück auf ihre enen Schultern, so daß die Judenchristen sich durch dieses Schicksal des lkes in ihrem Glauben nicht wankend machen lassen dürfen. Ob die Berufung rklich in diesem engen Zusammenhang mit der ersten Predigt stand, wie Matius und Marcus sie darstellen, ist zwar nicht sicher zu entscheiden, aber doch hrscheinlich. Denn nach Joh. 1, 37 ff. wurden diese Jünger mit Jesus on in Judäa bekannt, wohnten mit ihm der Hochzeit zu Kana bei (2, 1 ff.) d waren also, wenn nicht in seiner steten Begleitung, so doch in öfterem auten Verkehr mit ihm. Deßhalb mußte die eigentliche Berufung in Galiläa ld erfolgen. Lucas 5, 1 ff. ist als Erzählung eines anderen Vorgangs zu trachten, da sie trotz mancher Aehnlichkeiten doch bedeutend von unserer Darllung abweicht. Daß es nothwendig war, die Jünger durch wiederholte nterweisungen in die Bedeutung ihres Berufes einzuführen, ist ja aus vielen tellen der Evangelien zu erkennen. Lucas wollte aber nicht bloß die Joh. , 37 eingeleitete Berufung zum Abschluß bringen (Grimm 2 S. 256 Anm.), ndern die schnelle Annahme der Berufung motiviren. Deßhalb erwähnt er e Berufung nicht, motivirt aber die Nachfolge der Jünger mit dem Eindruck eines gewaltigen Wunders. Matthäus aber beabsichtigte im Gegentheil, as ῥᾳδίως ὑπακοῦσαι und πάντα ἀφεῖναι (Chrysost.) der Jünger als Beweis ir den überwältigenden Eindruck des Auftretens Jesu zu benützen, um die chuld der Juden desto entschiedener zu betonen [1].

V. 18. Ἰησοῦς ist wie V. 12 zu streichen. θάλασσα τῆς Γαλιλαίας oder ς Τιβεριάδος (Joh. 21, 1; 6, 1) oder λίμνη Γεννησαρέτ (Luc. 5, 1) im lten Testament יָם כִּנֶּרֶת (Num. 34, 11; Jos. 13, 27) oder יָם כִּנְרוֹת (Jos. 2, 3), von der in der Nähe liegenden Stadt כִּנֶּרֶת (Deuter. 3, 17) so gennt. 1 Makk. 11, 67: τὸ ὕδωρ Γεννησάρ. Jos. Ant. 13, 5, 7: ὕδατα Γεννήσαρα. B. J. 3, 20, 7: λίμνη Γεννησὰρ ἀπὸ τῆς προσεχοῦς χώρας λεῖται. Ant. 18, 2, 1. vit. 65: λίμνη Γεννησαρῖτις. In den Targumen: גִּנֵּסַר, jetzt Bahr Tabariyeh. Der See ist nach Josephus (B. J. l. c.) 0 Stadien lang und 40 breit, also ungefähr 25 Kilom. lang und 7,4 breit. euere Reisende machen etwas davon und unter sich abweichende Angaben. obinson (3, 573): 5 Std. 55 Min. Länge und halbe Breite. Schubert , 252): 5 Std. Länge und $^1/_3$ Breite [2]. Er liegt etwa 600′ (Petermann: 6), ungefähr 200 m unter dem Niveau des mittelländischen Meeres und

[1] Aberle bemerkt: Er will durch Hervorhebung dieses Umstands den Beweis führen, ß es nicht Verführungskünste waren, welche Jesus anwandte, um seine Jünger zu gennen, sondern daß diese plötzlich dem Eindrucke folgten, welchen das Wort und die rson Jesu auf sie ausübten. Chrysostomus macht zu dem folgenden Abschnitt eine nliche, auf Jesus selbst bezogene Bemerkung: συνεχῶς ταῖς συναγωγαῖς ἐπεχωρίαζε, καὶ ἐνθεν αὐτοὺς παιδεύων, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιθεός τις καὶ πλάνος.

[2] Schegg, Pilgerreise, 2 S. 143: Der See von Genesaret . . . ist sechs Stunden ng, drei breit, eiförmig, mit der Spitze gegen Süden und von Kalk- und Basaltbergen ngeben, die sich am Ost- und Südufer bis zu 1000′ steil erheben, auf der Westseite niger abschüssig in die Bergebene des Tabor, Ard el-Hamma genannt, übergehen.

hat der tiefen Lage entsprechend ein tropisches Klima. Josephus rühmt die Schönheit und Fruchtbarkeit der Gegend und bezeichnet das Seeland als die Krone des gesegneten Galiläa (B. J. l. c. und Ant. 18, 2, 3). Die Reisenden haben ihn mit den Schweizerseen verglichen (Schubert 3, 231 ff. Tristram S. 426) und entwerfen ein dem des Josephus ähnliches reizendes Bild. Andere sind freilich nüchterner und finden ihn nicht entfernt den Schweizerseen vergleichbar (Robinson, Phys. Geogr. S. 199), doch gedeihen noch jetzt Melonen, Palmen, Feigen, Weinstöcke, Citronen, Orangen, Reis, Indigo, Zuckerrohr (Ritter S. 293. Robinson, Pal. 3, 539. Schegg l. c.). τὸν λεγόμενον Πέτρον der Petrus genannt wird. Joh. 1, 43 wird dieser Name dem Simon verkündigt: σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. Auch ist nur dort und von Paulus (1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5. Gal. 2, 9 und [Lachm., Tisch., Trg.] Gal. 1, 18; 2, 11. 14) der hebräische Name Κηφᾶς gebraucht. ἀμφίβληστρον alles, was einem Gegenstand umgeworfen wird, um seine Bewegung zu hemmen, wie umstrickendes Gewand, Fesseln u. s. w., besonders das Zugnetz. Im Neuen Testament nur hier und Marc. 1, 16 (von Tisch. und Trg. gestrichen). Das galiläische Meer wurde stets wegen seines Fischreichthums gerühmt (Jos. B. J. 3, 10, 7. Robinson 3, 519. Schegg l. c. Wünsche p. 30). — V. 19. δεῦτε ὀπίσω μου folget hinter mir = לְכוּ אַחֲרַי (1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 6, 19). Da die Jünger vorübergehend schon bei Jesus gewesen waren, so konnten sie hierin nur die Aufforderung erkennen, Jesu vollständig nachzufolgen, sich ihm als Schüler anzuschließen. Die Schüler waren wenigstens in den Gelehrtenschulen beständig in der Begleitung des Lehrers (Schöttgen hor. ad l.; Keim 2 S. 204). ἁλιεῖς ἀνθρώπων Menschenfischer. Dieses Bild boten hier die Umstände um so ungesuchter, als das Gewinnen der Gemüther oft so dargestellt wird (Wetstein, Lösner). Es wurde von den Vätern vielfach symbolisch gedeutet, wozu in dem Wasser der Taufe, durch welches die Menschen gerettet werden, ein naher Anlaß gegeben war[1]. Daß die Jünger damals das Wort noch nicht verstanden haben, zeigt Matth. 21, 20—26. Aber ihr schneller Gehorsam bekundet ihre Bereitwilligkeit und die imponirende Superiorität des Herrn. Matthäus läßt seine Leser von Anfang an darüber nicht im Zweifel, daß Jesus die Stiftung eines geistig-sittlichen Reiches in Aussicht genommen hatte. — V. 21. καταρτίζειν = ausbessern. Ζεβεδαῖος = זַבְדִּי (זִבְדִּי) Jos. 7, 1. 1 Chron. 8, 19; 27, 27. LXX. Ζαβδί von זָבַד schenken: Geschenkter (Grimm, Lex.: munificus).

V. 23. Der Evangelist faßt die Wirksamkeit Jesu in allgemeinen Ausdrücken zusammen, die wie alle derartigen Wendungen nicht zu premiren sind. Zugleich bildet diese Uebersicht nicht nur eine Einleitung zur Bergpredigt, sondern zum ganzen Abschnitt bis 9, 34. Das Lehren in den Synagogen erhält eine Illustration in der Bergpredigt, das Krankenheilen in den darauf folgenden Wundern. Statt ὅλην τὴν Γ. liest Tisch. nach B C 157 ἐν ὅλῃ τ. Γ. Die Bezeugung ist schwach, aber der Umstand spricht für diese Lesart,

[1] Die Exegeten citiren dazu gern (vgl. C. a Lap., Schegg) einen dem Clemens von Alex. zugeschriebenen Hymnus: Σῶτερ Ἰησοῦ, Ἁλιεῦ μερόπων Τῶν σωζομένων Πελάγους κακίας· Ἰχθῦς ἁγνοὺς Κύματος ἐχθροῦ Γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.

daß ſonſt im Neuen Teſtament περιάγειν mit dem Accusativus loci conſtruirt iſt (9, 35; 23, 15. Marc. 6, 6). Die Synagogen waren die in der nachexiliſchen Zeit zur Unterweiſung im Geſetz und zum Gebet erbauten Häuſer, in denen ſich die Juden zuerſt an den Sabbaten und Feſten, ſpäter auch am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerſtag) verſammelten. Jede Stadt hatte wenigſtens eine Synagoge, in Jeruſalem hatten nicht bloß die helleniſtiſchen Juden, ſondern auch die aus einzelnen Provinzen ihre eigene Synagoge (Apg. 6, 9; Schürer S. 470). Bei der Verſammlung bildete die Vorleſung des Geſetzes (Paraſcha) den Mittelpunkt; das Gebet ging voraus und eine Lection aus den Propheten (Haphthara) folgte an den Sabbaten nach, der ſich ein erbaulicher Vortrag über dieſelbe anſchloß (Nehem. 8, 5 ff.; 9, 3 ff. Luc. 4, 16; 6, 6; 13, 10. Joh. 6, 59; 18, 20. Act. 13, 15; 15, 21. 2 Kor. 3, 15. Philo Opp. II, 458. 630. Joſ. Ap. 2, 17. Cf. Winer, R.-W. s. v., wo die alte Literatur verzeichnet iſt; Keil, Archäol. S. 444 f.; Schäfer, Alterth. S. 155 ff., der mit Bickell unſere Meßliturgie aus dem Sabbatmorgengebet herauswachſen läßt). Den Schluß bildete der Segen (Megilla 4, 3), den die Prieſter früher nach dem Morgenopfer im Vorhofe und im Heiligen ſprachen (Num. 6, 23 ff). Die Gemeinde antwortete mit אָמֵן. Zum Vorleſen war zwar ein שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר (legatus ecclesiae) angeſtellt, aber es war jedes Gemeindemitglied dazu berechtigt, anweſende Fremde wurden oft dazu aufgefordert (Wetſtein). αὐτῶν sc. τῶν Γαλιλαίων aus Γαλιλαίᾳ zu ergänzen, wie bei den Griechen häufig (Winer 22, 3 p. 137. Krüger 58, 4, 2). Es wird von Jeſus eine dreifache Thätigkeit berichtet: διδάσκων, κηρύσσων, θεραπεύων, denn man darf die beiden erſten Verba nicht ſachlich zu einem Begriff vereinigen (Keil), da ἐν ταῖς συναγωγαῖς nicht ohne Grund zu διδάσκων bezogen iſt und beide Verba im Neuen Teſtamente allerdings ihren relativen Unterſchied faſt eingebüßt haben, aber in dieſer Zuſammenſtellung für den Anfang der Lehrthätigkeit Jeſu doch verſchiedene Seiten hervorheben. διδάσκειν bezieht ſich auf die Lehre in den Synagogen, welche ſich an die Lectionen anſchloß. Darin hat Jeſus Gelegenheit gehabt, ſeine Stellung zum Alten Teſtament zu erklären (14, 54 f. Marc. 6, 1 ff. Luc. 4, 17 ff.), κηρύσσειν mit dem Beiſatz τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας = die Botſchaft vom Reich verkündigen, durch welche Jeſus die Galiläer auf die Nähe des meſſianiſchen Reiches hinwies. Jede neue unerwartete Erſcheinung muß durch außerordentliche Dinge eingeleitet werden (Chryſoſt.). So trat Jeſus als Herold auf, ſo ſpäter auch die Apoſtel, weßhalb das διδάσκειν der Evangelien in den andern Schriften des Neuen Teſtamentes mehr und mehr verſchwindet. Apg. 4, 18 und 5, 28 wird es bloß von der jüdiſchen Behörde auf die Apoſtel angewandt, Röm. 12, 7; 1 Tim. 2, 12 von der διδασκαλία in der Gemeinde. Das Amt des Apoſtels iſt ſtets mit κηρύσσειν bezeichnet[1]. Dem θεραπεύων gegenüber vereinigen ſich dann allerdings die beiden andern Verba zum Begriff der Lehrthätigkeit, wenn man nicht lieber κηρύσσων mit θεραπεύων verbindet, um die beiden charakteriſtiſchen

[1] Remigius: Distat autem inter docens et praedicans: docens enim refertur ad praesentia, praedicans ad futura, docebat enim de praesentibus mandatis, praedicabat de futuris promissis.

Eigenschaften des Messias auszudrücken, zu welchen διδάσκων die Vorbereitung anzeigt. Die Aufeinanderfolge des Lehrens und Heilens ist natürlich nicht gleichgiltig, weil sie mit der Disposition des ganzen Theils zusammenhängt. Matthäus berichtet nicht zuerst die Wunderthätigkeit wie Lucas, sondern die Lehre vom messianischen Reich. Hätte Jesus vor allem durch großartige Wunder auf das Volk einzuwirken gesucht, so hätte er der Wundersucht und den Illusionen vom Messiasreich Nahrung gegeben. Weil er aber dieses nicht that, fühlten sich viele Juden von ihm zurückgestoßen und enttäuscht, ein Umstand, der für den Zweck des Matthäus wieder paßte, weil er dadurch den richtigen Begriff vom Messiasreich und den Grund der Verstimmung der Juden angeben konnte. Jesus erschien nicht als Wunderthäter, sondern als Erlöser durch Wahrheit und Gnade von Irrthum und Sünde. Zur Bestätigung der Lehre aber vollbrachte er die Zeichen [1]. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man überhaupt die Wunder des Neuen Testamentes beurtheilen. Sie sind das Nebensächliche, Accessorische, das nur die Erweckung und Befestigung des Glaubens für die Predigt des Evangeliums bezweckte und auch von den Evangelisten zu diesem Zweck, aber nicht im Interesse einer Wundersammlung referirt wird. Daraus erklärt es sich auch, warum besonders Matthäus für die Judenchristen das Hauptgewicht auf die Reden Jesu gelegt hat. Sie hatten das mächtige Motiv aus dem Alten Testament für sich. μαλακία Schwachheit, krankhafte Entkräftung, חֳלִי־רָע (Deuter. 7, 15; 28, 61. Jes. 38, 9). Euthym.: μαλακία, ἀρχὴ χαυνώσεως σώματος. — V. 24. ἀκοή = Gehör, das Hören, Gehörte. In letzterem Sinne = Sage, Gerücht steht es hier, שֵׁמֶץ (1 Kön. 10, 1). Syrien grenzte mit seiner Südseite an Galiläa und hatte besonders in den Städten Damaskus, Antiochien u. a. viele Juden. Doch ist hier wegen des Folgenden Syrien als römische Provinz zu nehmen, zu welcher auch Palästina gehörte. κακῶς ἔχειν krank sein (8, 16; 9, 12; 14, 35). ποικίλαις νόσοις gehört zu συνεχομένους, da ἔχοντας schon seine nähere Bestimmung hat und sonst die Stellung: πάντας τοὺς ποικίλαις νόσοις κακῶς ἔχοντας (Fritzsche) zu erwarten wäre. Die Trennung der Griechen (Chrysost., Theophyl., Euthym.: μετὰ νόσοις στικτέον τελείαν) ist veranlaßt durch die allgemeinere Deutung von κακῶς ἔχειν. βάσανος ist der lapis lydius, welcher zur Prüfung des Goldes und Silbers gebraucht wurde, die Folter zur Erzwingung eines Geständnisses; Martern, Qualen. συνέχεσθαι ist bei den Klassikern sehr gewöhnlich: von schlimmen Zuständen erfaßt, ergriffen, bedrängt, gequält werden. Die allgemeine Angabe wird im Folgenden specialisirt und exemplificirt, weßhalb man καὶ δαιμονιζομένους übersetzen kann: namentlich auch die Besessenen. Die von den Dämonen Besessenen erscheinen als Tobsüchtige, Epileptische, Stumme, Taube, Blinde und andere Kranke, sind aber mit den natürlichen Kranken dieser Kategorie

[1] Op. imp. Primum quia miracula virtutum aedificant animas secundum verba pietatis. Ideo autem praemittitur, quod magis necessarium aestimatur. Deinde, quia non verba pietatis virtutes miraculorum commendant, sed virtutes miraculorum veritatis sermones. Nec ideo credebatur Christus posse facere virtutes, quia veritatem praedicabat; sed ideo credebatur veritatem praedicare, quia poterat facere virtutes.

ht zu identificiren, denn die δαιμόνια werden ausdrücklich von den Krank-
iten unterschieden und als persönliche von den damit behafteten Menschen
rschiedene Wesen bezeichnet. Besonders übertreffen dieselben in der Kenntniß
n Jesus lange Zeit selbst die Jünger. In den früheren Schriften des
iten Testamentes und der Mischna kommen keine Besessenen vor, aber doch
i Buch Tobias (6, 8. 14. 17). Die Herrschaft des Teufels zeigte sich im
lten Testament in der Form des Götzendienstes, der auch als Verehrung
r Dämonen galt (שֵׁדִים Deuter. 32, 17. Ps. 106, 27. LXX δαιμόνια.
ulg. daemonia), und des Zauberwesens. Mit dem Exil hört der Götzen-
enst auf, aber nicht der Glaube an die Existenz der Dämonen. Wenn sie
äter nicht mehr so häufig waren, so sind sie doch sporadisch aufgetreten.
as Johannesevangelium berichtet nichts von diesen Heilungen Besessener,
as nicht nur aus Rücksicht auf die Berichte der Synoptiker zu erklären ist,
ndern auch darin seinen Grund hat, daß ihr übernatürlicher Charakter von
n Gegnern des Christenthums bestritten werden konnte, weil auch jüdische
xorcisten solche Heilungen vornehmen konnten (Matth. 12, 27. Marc. 9, 38;
. Luc. 9, 49. Jos. Ant. 8, 2, 5. Just. c. Tr. 85), weßhalb sie für den
eweis der Gottessohnschaft bei Johannes nicht mehr genügten. Dazu kommt
r weitere Grund, daß sicher im Alterthum manche natürliche Krankheit mit
n gleichen Symptomen auf Besessenheit zurückgeführt wurde. Dieß berechtigt
ber nicht, auch in den drei Evangelien gegen den klaren, zugestandenen Sinn
n übernatürlichen Charakter dieser Erscheinungen zu läugnen, weil es schwer
t, sie vollkommen zu erklären. Denn im physisch-psychischen Gebiet gibt es
ch so viele für uns noch räthselhafte Erscheinungen (Ekstase, Hellsehen,
omnambulismus, Magnetismus), daß man die Möglichkeit einer übernatür-
chen Einwirkung nicht a priori bestreiten kann. Der Einwand, daß sich
ine solchen Krankheiten mehr zeigen (Meyer), wird schon durch obige ab-
orme Zustände, welche mitunter doch auch teuflischer Art sind, noch mehr
ber durch das Geistesleben der Kirche widerlegt. Denn hat man auch dem
olksaberglauben, der bei jedem Unglück den Teufel leibhaftig sieht, und
inen Verirrungen, von welchen auch die Gelehrten nicht frei blieben, ent-
hieden entgegenzutreten, so ist doch die Möglichkeit und in vielen Fällen die
Wirklichkeit nicht zu bestreiten. Darüber zu entscheiden hat sich die Kirche
rbehalten, welche ihrerseits die strengste Zurückhaltung und rigoroseste Unter-
chung verlangt, ehe sie die Annahme einer wirklichen dämonischen Infestation,
ner circumsessio oder obsessio zuläßt (Linsenmann, Lehrbuch der Moral-
eologie 1878. S. 359). Daß die Dämonen nicht etwa von gottloser Ge-
nnung und christfeindlicher Bosheit erfüllt waren, was doch als Wirkung
r wirklichen diabolischen Einwohnung nothwendig zu erwarten wäre (Meyer),
klärt sich aus der Erkenntniß, welche sie von Jesus hatten, den sie nur
itten konnten, sie zu verschonen. Die Einwohnung, welche auch Joh. 13, 2
on Judas ausgesagt wird, ist wesentlich davon verschieden; sie ist geistig-
hischer Natur und manifestirt sich in der Anreizung des menschlichen Willens
m Bösen, nicht in der Beherrschung des Leibes und Geistes in physisch-
sychischer Beziehung. Ueber die Art dieser Einwohnung, welche jedenfalls
icht von der Substanz des Geistes und der Seele, sondern von den Attri-
uten zu verstehen ist, cf. Kirchen-Lexikon I, S. 865 f.; Linsenmann l. c.

S. 357 ff.[1] σεληνιαζόμενοι sind die Mondsüchtigen, deren Zustände von den Phasen des Mondes abhängig sind. Die Krankheit steigert sich, wenn der Mond wächst, und mildert sich, wenn er abnimmt. Dieses Symptom zeigt sich bei verschiedenen Arten von Krankheiten und weist auf eine tiefe Störung des Organismus, namentlich der Nerventhätigkeit hin, wodurch der Kranke dem Einflusse der äußeren Naturmächte weit mehr ausgesetzt ist, als dieß bei vollständiger Integrität des Körpers der Fall ist. Wegen dieser mangelhaften Widerstandsfähigkeit sind solche Menschen auch für die Besessenheit vorbereitet, wie nicht selten beide neben einander sind (17, 15. Marc. 9, 17 ff. Luc. 9, 38). Die Mondsucht bloß auf die Epilepsie zu beschränken (Meyer, Arnoldi, Keil), geht nicht an, da erfahrungsgemäß Manche Mondwandler sind, ohne von Epilepsie behaftet zu sein (K.-L. 12, 1177. Hase, Gesch. Jes. 1876. S. 104). Nur nebenbei will ich die sonderbare Ansicht einiger Väter erwähnen, daß die Mondsüchtigen nur scheinbar unter dem Einfluße des Mondes, in Wahrheit unter dem der Dämonen stehen, qui observantes lunaria tempora, creaturam infamare cupiebant, ut in creatorem blasphemiae redundarent (Hier.). παραλυτικοί Gelähmte, Nervenlahme sind diejenigen, welche mit Krankheiten behaftet sind, durch welche das Nervensystem angegriffen wird. — V. 25. Die Dekapolis war ein Landstrich von zehn größtentheils von Griechen und Syrern bewohnten Städten jenseits des Jordans, im Nordosten von Palästina (Jos. vita 9; B. J. 1, 7, 7; 8, 4; 2, 6, 3; 3, 9, 7; Ant. 14, 4, 4; 17, 11, 4. K.-L. Winer, R.-W.). Sie waren zu einem Bunde vereinigt, standen unter der unmittelbaren Herrschaft der Römer und erfreuten sich besonderer Vergünstigungen. πέραν τοῦ Ἰορδάνου bezeichnet wie V. 15; 19, 1. Marc. 3, 8 Peräa, das Ostjordanland, das im weiteren Sinne das ganze ostjordanische Palästina von den Quellen des Jordans am Fuße des Antilibanon bis zum Arnon, im engeren Sinne den District zwischen dem Hieromax und dem Arnon bezeichnet.

I. Die Lehrthätigkeit Jesu.

5, 1 — 7, 29.

§ 17.

Einleitung zur Bergpredigt und die acht Seligkeiten.

5, 1—12.

Die Predigt eröffnet mit ihren in alle Verhältnisse des jüdischen Lebens tief einschneidenden Lehren und Geboten und ihrer principiellen Stellung zum Gesetz und der Gesetzesübung die Darstellung des von den Propheten verheißenen messianischen Reiches, dessen Nähe der Täufer (3, 2) und Jesus

[1] Keil (Archäol. S. 568 nach Delitzsch, Biblische Psychologie, 2. A. S. 301 f.) gibt folgende Erklärung: eine psychische Vergewaltigung durch die Dämonen (Apg. 5, 16. Luc. 6, 18), welche sich zwischen der Leiblichkeit, näher dem Nervenleib und der Seele des Menschen eindrängen, Seele sammt Geist gewaltsam binden, sich der Leibesorgane (der Sinnen-, Bewegungs- und Sprachwerkzeuge) bemächtigen und dieselben als Mittel ihrer für den Menschen qualvollen Thätigkeit machen.

17) verkündigt hatten und deſſen Erſcheinung Jeſus in der Botſchaft vom he predigte (4, 23). Wie einſt Moſes auf dem Berg Sinai von Gott Geſetzestafeln erhielt, durch welche das ſittliche Leben des theokratiſchen es geregelt und geordnet werden ſollte, ſo hat Jeſus auf dem Berg in artiger Rede als zweiter Geſetzgeber die Gründung der neuen Theokratie der Stelle der alten Synagoge vollzogen und die Grundzüge des neuen ig-ſittlichen Reiches entworfen. Es hatte wohl den alten Bund, das tz und die Propheten zur Vorausſetzung, aber was dort durch den Buch- n gegeben war, muß hier durch den Geiſt belebt werden, was dort das re Leben regelte, muß hier das ganze Sinnen und Trachten des Menſchen rſchen, was dort auf ein Volk beſchränkt blieb, muß hier auf alle aus- hnt werden, welche geiſtige Kinder Abrahams ſind. Trotz der ſcheinbar partikulariſtiſchen Stelle 5, 17 f. zeigt ſich doch überall der von äußeren vilegien unabhängige Univerſalismus. Die rechte Geſinnung des Herzens ie Grundbedingung für die Erfüllung des Geſetzes, die ſittliche Umwand- ; das einzige Mittel zu einem Gott wohlgefälligen Leben. So wurde die gpredigt zu einer summa evangelii et perfectio legis novae (a Lap.; Auguſt. de Serm. in mont. 1 c. 1; Chryſoſt. hom 15, 1), aber die nova iſt beſonders zu betonen und zwar nicht bloß etwa der rabbiniſchen ologie gegenüber, ſondern auch in Beziehung auf das Alte Teſtament. Behauptung moderner Juden, daß die ganze Bergpredigt aus talmudi- i Stellen zuſammengeſetzt ſei (Schreiber, Die Principien des Judenthums lichen mit denen des Chriſtenthums. 1877. S. 10, 74, 78, 109) iſt totale Verkennung des antijüdiſchen Charakters der Bergpredigt, welche ſo haus Geiſt und Leben iſt, daß die gnomenartigen Sprüche des Talmuds, man aus allen Theilen zuſammenleſen muß, keinen Vergleich damit aus- en, ganz abgeſehen davon, daß denſelben eine ganze Reihe entgegengeſetzter ſprüche gegenübergeſtellt werden könnte. Davon will ich gar nicht ſprechen, vor Allem der Beweis für das höhere Alter der talmudiſchen Stellen zu ingen wäre, da gerade die dem Neuen Teſtament am meiſten verwandten len dem zweiten bis vierten Jahrhundert angehören. Es gehen aber auch nigen nicht weit genug, welche in der Bergpredigt bloß eine Polemik n die phariſäiſchen Obſervanzen und nicht gegen die Geſetzesübung der en überhaupt erblicken[1]. Im Gegentheil iſt von 5, 20 an ſo beſtimmt lung gegen die jüdiſche Geſetzesübung als ſolche genommen, daß dadurch

[1] So die meiſten proteſtantiſchen, auch einzelne katholiſche Exegeten, beſonders aber uden. Vgl. Grünebaum, Die Sittenlehre des Talmud, 2. A. 1879 S. 255—308. verweiſe auf die Einzelexegeſe und führe hier nur die Stelle aus Iren. adv. h. 4, l an: Et quia Dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam legislationem custodiebant, qui fide iustificabantur et placebant Deo, non dis- t, sed extendit, et implevit ex sermonibus eius ostenditur (Matth. 5, 27 ff.). Steigerung gibt er an: non tantum in Patrem, sed et in Filium eius iam mani- tum credere; non solum dicere, sed et facere, non tantum abstinere a malis ibus, sed etiam a concupiscentiis eorum. Vgl. Röm. 10, 4 und die Erklärung hl. Auguſtinus, womit auch die Griechen übereinſtimmen (Cramer, Caten. gr. 1844 IV p. 369 sqq.). Die Parallelen aus dem Talmud (Wünſche S. 32 ff.) entſcheiden s, da ſie jüngeren Urſprungs ſind und durch entgegengeſetzte paralyſirt werden.

das ganze Gesetz zu einem neuen, geistigen Gesetz erhoben wird. Der Christ steht nicht mehr ὑπὸ νόμον, sondern ὑπὸ χάριν, das Gesetz ist ihm ein innerliches Gut geworden, dessen Entfaltung nach außen unter dem Einflusse der göttlichen Gnade vor sich geht.

Die Bergpredigt enthält 1. eine historische Einleitung (5, 1. 2); 2. unter der Form von Seligpreisungen die Bedingungen für die Theilnahme an dem neuen Reich (3—12); 3. Ermahnungen an die Jünger, ihren Beruf treu zu erfüllen (13—16); 4. das Verhältniß der neuen Gerechtigkeit zur alten und zur jüdischen, besonders pharisäischen Gesetzeserfüllung (17—48); 5. die Mittel zur Erfüllung dieser Gerechtigkeit im Gegensatz zu der äußeren Werkgerechtigkeit der Juden und dem Trachten der Welt (6, 1—7, 12); 6. Ermahnungen und Schluß (7, 13—27).

Diese schöne Gliederung, welche nur im siebenten Kapitel weniger streng durchgeführt ist, spricht für eine absichtliche Composition der Rede, ob nun dieselbe vom Herrn selbst gegeben oder erst vom Evangelisten hergestellt worden ist. Gegen die letztere Annahme würde der Einwand nicht sprechen, daß durch dieselbe der Berichterstatter über den Redner selbst gestellt würde, da es sich nicht um Erfindung, sondern nur um die Ordnung bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochener Reden handeln würde. Für dieselbe wird die zugestandene Realordnung des Evangeliums geltend gemacht, welche zum voraus gegen die historische Darstellung einnehmen muß (vgl. Grimm, Einh. S. 149 ff.). Sicher hat Matthäus das Streben, Reden und Erzählungen zu gruppiren und den ganzen Stoff nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen; auch ist zuzugeben, daß der Predigt bereits eine längere Thätigkeit Jesu vorausgegangen ist, aber dieß berechtigt nur desto mehr zu dem Schlusse, daß der einheitliche Charakter unserer Rede auf den Herrn zurückzuführen ist. Nachdem er die Jünger und die Volksschaaren um sich gesammelt hatte, mußte er ihnen doch den Zweck seines ganzen Auftretens erklären. Die Predigt vom Reiche Gottes verlangte bei den Juden den Nachweis über das Verhältniß zum Alten Testament und der jüdischen Gesetzespraxis, wie er in der Bergpredigt vorliegt. Je mehr diese Seite hervortritt, desto wahrscheinlicher ist ihre Ursprünglichkeit. Deßhalb ist es auch wahrscheinlich, daß Jesus dieselbe im Wesentlichen in der uns bei Matthäus vorliegenden Form gehalten hat. Wenn man dagegen einwendet, daß sie für einen Vortrag viel zu lang und schwer im Gedächtniß zu behalten war, so verwechselt man die modernen abendländischen Gewohnheiten mit denen des Morgenlandes. Die Orientalen waren auf den mündlichen Vortrag angewiesen und daran gewöhnt. Sie hatten die Pflicht, alles, was der Lehrer vortrug, womöglich wörtlich aufzunehmen und zu wiederholen, wodurch die Lehrer auch genöthigt waren, bei ihrem Vortrag eine gleichbleibende Form einzuhalten[1]. Ihr Gedächtniß war also viel mehr geübt und ungemein treu[2]. Freilich kann man sich den Vortrag des Herrn nicht

[1] Wünsche S. 32.

[2] Es gibt auch anderwärts Beispiele, wie einfache Hirten und Landleute sich längere Predigten fast wörtlich merkten. Tholuck (Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, 5. A. S. 8) erinnert an den Laienbruder, der dem Tauler seine eben gehaltene Predigt ganz wiederholte. Prof. Sengler erzählt von sich, daß er als Schuhmachergesell

geist- und leblos vorstellen, daß man stereotype Wiederholungen für möglich
t, aber Wiederholungen an sich sind nicht ausgeschlossen, wie z. B. die drei
ensweissagungen und viele Sprüche zeigen, welche öfter in fast gleicher
m in den Evangelien vorkommen und doch nicht ohne Weiteres als
oubletten" auf Rechnung des Schriftstellers gesetzt werden können.

Welches Verhältniß ich dieser Rede zu der parallelen des Lucas gebe,
damit schon angedeutet. Daß beide sich auf einen und denselben Vorgang
ehen, darf man heutzutage fast als allgemein zugegeben betrachten. Aber
h die Väter haben die Identität vielfach angenommen (Orig., Chrysost.,
monius, Hieron.) und es ist nur zum Theil richtig, daß die Zweiheit der
den seit Augustinus von der Kirche angenommen wurde (Keim 2, 231,
m. 1). Zwar schließen sich dem Augustinus mehrere an (Op. imp.,
thym.[1], Erasmus u. a.), aber schon Augustinus hat in zweiter Stelle
Identität besprochen und ihre Möglichkeit zugestanden und für sie sprechen
, theilweise mit Berufung auf Augustinus, viele spätere Exegeten aus
eda, Theophyl., Thomas, Jansen[2], Maldon., Jans., Lucas Burgensis,
a Lap. u. a.), so daß man nicht von einer kirchlichen Annahme sprechen
m. Weniger Uebereinstimmung herrscht unter den neueren Exegeten dar-
r, welchem Bericht die Priorität zukomme. Für die Priorität des Lucas
scheiden sich unter anderen: Schneckenburger, Olshausen, Wilke, Schenkel,
ek, Holtzmann, J. Grimm; für die des Matthäus: Schleiermacher, Tholuck,
Wette, Meyer, Bisping, Schegg, Weiß, Weizsäcker, Keim, Godet, Keil.
) schließe mich ganz entschieden der letzteren Ansicht an, nicht bloß, weil
Matthäus die „reiche Ausführlichkeit und gnomologische Kürze und Ver-
bungslosigkeit dermaßen neben einander hergehen, wie es einem wirklich
altenen, geistvoll improvisirten langen Vortrag höchst natürlich ist" (Meyer),
dern auch weil bei Lucas die significanten Beziehungen zum Alten Testa-
nt und dem mosaischen Gesetz fehlen, welche gerade in einer Reichspredigt
: den Juden die Hauptsache bilden mußten und bei Lucas in den an-
ügten Wehe eine wohl seinem Zwecke, aber nicht der Situation ent-
echende Apostrophe an die Reichen und Genußsüchtigen als Ersatz erhalten
en. Daß Lucas das Vaterunser historisch besser motivirt (11, 1—4) und
Ermahnungen über die rechte Verwendung des Reichthums passend an die
rabel vom reichen Mann anschließt (12, 22 ff.) mag richtig sein, ohne
; die Folgerung auf seinen historischen Zusammenhang concludent ist. Bei
jen Aussprüchen ist doch eine Wiederholung bei verschiedenen Veranlassungen

---

Frankfurt die Predigten des dortigen Stadtpfarrers eifrig besuchte und ihm eines
es zwei derselben schriftlich übergab, was die Veranlassung zu seiner Gelehrten-Lauf-
n wurde (A. A. Ztg. 1879 Beil. Nr. 35).

[1] Dieser wird öfter für die Identität angeführt (auch bei Schegg, Erklärung des
aev. 1, 284), aber mit Unrecht. Vgl. zu Matth. 5, 40. 42. Luc. 6, 20.

[2] Et quidem plerique diversum putant, eo quod Lucas omnino videatur signi-
re, Dominum suum sermonem habuisse non in monte, sed in loco campestri,
ne stando . . . merito tamen videtur non debere esse dubium quin unus idem-
s sit sermo, eodem et tempore et loco habitus, cum utriusque idem sit et prin-
ium et finis et quaecunque in medio habet Lucas eadem et Matthaeus habeat,
mvis latius et plura complectens.

am wenigsten auszuschließen. Die schon von Augustinus vorgeschlagene Ausgleichung, daß die Bergpredigt des Matthäus oben auf dem Berg nach der Auswahl der Apostel, die des Lucas nach dem Herabsteigen auf die Ebene gehalten worden sei, ist von Lutteroth weiter ausgedehnt worden. Er nimmt einen längeren Aufenthalt Jesu auf dem Gebirge in der Nähe Kapharnaums an, während dessen allmählich der Unterricht gegeben wurde, dessen Zusammenfassung in der Bergpredigt vorliegt. Deßhalb erklärt er καθίζειν = s'établir, camper, demeurer mit Berufung auf Luc. 24, 49 und Apg. 18, 11, wo es unzweifelhaft diese Bedeutung hat. Doch scheint diese Annahme hier nicht nothwendig zu sein. Der Unterschied des Orts kann nach Augustinus durch einen niedriger gelegenen Vorsprung des Berges (τόπος πεδινός, nicht ἡ πεδινή) und ἔστη stillhalten nach dem Herabsteigen erklärt werden.

V. 1. ἰδὼν δέ weist auf 4, 25 zurück. Ob aber der Zusammenhang ein historischer oder logischer ist, läßt sich nicht entscheiden. Die Bemerkungen des vorigen Kapitels sind so allgemeiner Natur, daß aus denselben unmöglich eine sichere Zeitbestimmung gewonnen werden kann. Die ganze Situation ist bei Lucas anschaulicher geschildert. Er läßt eine längere Thätigkeit vorausgehen, Jesus sich in der Nacht zum Gebet auf einen Berg zurückziehen (6, 12 sq.), mit Beginn des Tages die Jünger auswählen und nun auf einen ebenen Platz zum Vortrag der Rede vortreten. Matthäus begnügt sich wie überall mit einer allgemeinen Wendung. τὸ ὄρος kann einen allgemein bekannten Berg bezeichnen oder einen in der Nähe von Kapharnaum (cf. 14, 23; 15, 29; Euthym. τὸ ὄρος τὸ πλησίον). Schegg (zu Luc. 6, 12 Comm. 1, 516) vermuthet, daß im constanten Gebrauch des Artikels bei ὄρος, auch wo die Localität durch gar nichts genauer angegeben wird, eine Eigenthümlichkeit der palästinensischen Volkssprache anzunehmen sei, welche auch in die christliche überging. Wahrscheinlicher bleibt es aber doch, daß der dem Schauplatz zunächst liegende Berg in volksthümlicher Weise als „der Berg" bezeichnet wurde (Winer 18, 8 p. 109. Grimm Lex. s. v.) Die Griechen gebrauchten den deiktischen Artikel sehr gern (Krüger 50, 2. 1. τὸ ὄρος Krüger zu Xenoph. Anab. 3, 4, 24). Nach der Tradition war es der heutige Kurum Hattin (Hörner des Hattin) südwestlich vom See Genneſareth, der deßhalb auch Berg der Seligkeiten genannt wird. (Robinson 3, 1019. Schegg 2, 135). Er wird als Bergrücken mit je einer 13—20 m. hohen Kuppe am östlichen und westlichen Ende geschildert. Die Alten kannten aber die Tradition noch nicht[1]. Sie datirt erst von Brocardus (1283). καθίσαντος αὐτοῦ nachdem er sich gesetzt hatte. Der Lehrer saß beim Vortrag (Marc. 9, 35; 4, 10; 5, 3). Das ἔστη Luc. 6, 17 bildet den Gegensatz zum Herabsteigen und erklärt sich aus den bei Lucas vorangehenden Heilungen[2],

[1] Hieron.: Ex praecedentibus enim et sequentibus in Galilaea monstratur locus, quem putamus esse vel Thabor, vel quemlibet alium excelsum montem.

[2] Letzteres übersah Thomas, wenn er sagt: Descendens Jesus de monte stetit in loco campestri, sed hic quando discipulis, sedit. Ex hoc inolevit consuetudo quod turbis praedicatur stando, religiosis sedendo. Doch schließt er sich nachher der zweiten Erklärung des Aug. an: Et primo ascendit superius et convocavit discipulos: et ibi elegit duodecim apostolos sicut patet in Luca. Et postea descendens invenit tur-

ά Jünger gebraucht Matthäus sowohl im engeren Sinne von den
ɔsteln, die er nur einmal 10, 2 ἀπόστολοι nennt, als von den Jüngern,
gern des Herrn überhaupt. Hier sind wohl beide Klassen damit ge-
so daß die Apostel, die weiteren Jünger und die Volksschaaren in
größer werdenden Kreisen den Herrn umgaben (Chrysost.) Daß auch
olk zugegen war, geht aus V. 1 und 7, 28 hervor. Freilich passen
Partieen nur für die Jünger, aber das Meiste hatte doch für alle Zu-
eine tiefgehende Bedeutung. Manche halten die Rede bei Matthäus
ne Jünger-, die bei Lucas für eine Volkspredigt und Keim (2, 230)
sie geradezu „die bis jetzt meistens als Volkspredigt verstandene und
unverstandene Bergpredigt." Daß aber Matthäus wie Lucas das
Volk zu Zuhörern macht, gibt er selbst zu (2, 16). Zwar kann
) dafür auf Augustinus berufen (de cons. evv. 2, 19; mit mehr
hätte er Hieronymus nennen können), aber in demselben Kapitel
7) weiß August. auch bei der Annahme der Identität eine Aus-
ng. Ihm folgen auch die Späteren; vgl. S. 159. — V. 2. ἀνοίξας
μα ist ein feierlich einleitender Hebraismus = פָּתַח אֶת־פִּיהוּ (Hiob 3,
, 2. Dan. 10, 16. Apg. 8, 35; 10, 34; 18, 14. Vgl. auch bei
lassikern Passow II p. 1554). αὐτοὺς sc. τοὺς μαθητὰς καὶ τοὺς

. 3. μακάριος selig, glückselig, ähnlich dem hebräischen אַשְׁרֵי הָאִישׁ
, 1. Deuter. 33, 29. Eccles. 10, 17.) Jesus verkündet hier seine
als Botschaft von dem erwarteten messianischen Heil (Chrysost.: καὶ
γάγει ἐν τάξει παραινέσεως τὰ λεγόμενα, ἀλλ' ἐν τάξει μακαρισμοῦ, ἀνε-
πτερον τὸν λόγον ποιῶν). Indem er aber in den Seligkeiten die Bedin-
der Theilnahme und die Eigenschaften der Mitglieder aufstellt, gibt er
) zu verstehen, daß dieses Reich ganz anders gestaltet ist, als es die Juden
rstellten. Die Bedingungen sind geistig-sittlicher Natur, die Seligkeit
lso auch nicht einen sinnlichen irdischen Charakter an sich tragen. Daher
ch auch bei den einzelnen Seligkeiten die polemische Tendenz gegen die
uungen, Erwartungen und Gewohnheiten der Juden nicht verkennen.
nd nach diesen äußere Privilegien zur Theilnahme am Messiasreich
ssen irdischem Segen berechtigten, sehen wir hier die innere Umwand-
und den Verzicht auf irdisches Glück und sinnliche Freude als Bedingungen
tellt. Dadurch erhalten die Gnomen allerdings etwas Paradoxes, der
nlichen Anschauung Widersprechendes, aber darin besteht gerade das
tliche des Reiches Christi, daß es überall den sinnlichen Neigungen und
hen Anschauungen widerspricht, weil es nicht von dieser Welt ist. πτωχός
ע (Jes. 61, 1; 66, 2) אֶבְיוֹן (Ps. 4, 12. 13; 72, 4. Jes. 57, 15 al.),
n den armen, niederen, dem Elend ausgesetzten Volksklassen gebraucht
, wo leibliches und geistiges Elend in der Regel gepaart sind. Auch
euen Testament bildet πτωχός zunächst den Gegensatz zu πλούσιος (19,
6, 9. 11. Marc. 10, 21; 12, 42 ꝛc.), doch bezeichnet es auch die
e Armuth (Apok. 3, 17 cf. 2 Kor. 8, 9). Lucas 6, 24 gebraucht es

ongregatam et venientibus discipulis sedit. Et habuit sermonem istum ad
et discipulos. Vgl. Achelis, Die Bergpredigt, 1875 S. 3 f.

als Gegensatz zu πλούσιος, und ohne weitere Erklärung ist diese Bedeutung auch die principale. Um diese allein festzuhalten, haben Hilgenfeld und Köstlin τῷ πνεύματι nach Clem. Hom. 15, 10; Polyc. ep. ad Phil. 2, 3 als Zusatz späterer Reflexion erklärt. Auch im klassischen Griechisch hat πτωχός die Nebenbedeutung des Niedrigen, Demüthigen. Es kommt von πτώσσω = πτήσσω sich fürchten, sich ducken, also πτωχός einer der sich duckt und bückt (Passow. Grimm), bettelarm ist, seinen Unterhalt nicht mehr verdienen kann. Deßhalb ist mit πτωχός die vollständige Armuth, die Abhängigkeit von der Wohlthätigkeit anderer ausgedrückt, womit auch das Bewußtsein derselben gegeben ist. Welche Richtung aber dieses Bewußtsein bei den Armen des neuen Reiches haben muß, sagt der Zusatz τῷ πνεύματι. (cf. Eccles. 7, 9; Ps. 34, 19. Act. 18, 25). Dieser kann objectiv oder subjectiv genommen werden. Objectiv wäre es ein Mangel an Einsicht und Erkenntniß, wie es Julian spöttisch auf die Christen anwandte und Origenes (de princ. 4, 22) die Ebioniten τοὺς πτωχοὺς τῇ διανοίᾳ nennt; (Fritzsche: animo pauperes h. e. homines ingenio et eruditione parum florentes. Grimm Lex.: politioris intellectus et doctrinae, qualem scholae praebent, copiis carens) oder vom göttlichen Geist zu verstehen „als Princip des ethisch religiösen Lebens, welches der Mensch von Natur nicht besitzt, sondern als Gnadengabe empfängt" (Keil), allein weder 1 Kor. 1, 16. 17 nach Barnab. 19, 2 berechtigen zu der ersteren Annahme, weil nicht die Weisheit als solche, sondern der damit verbundene Wissensdünkel getadelt und die rechte Einfalt des Herzens empfohlen wird. Gegen die Keil'sche Auffassung spricht aber schon der Umstand, daß die vom Geiste Gottes Entblößten nicht glücklich zu preisen wären. Denn wenn sie nach Tholuck „der Erkenntniß nach arm an Wahrheit, dem Willen nach arm an Heiligkeit, dem Gefühl nach arm an Seligkeit" waren, so sind sie vielmehr zu bedauern oder es wären alle Juden und Heiden der damaligen Zeit glücklich zu preisen. Jedenfalls müßte für eine solche Bedingung noch ein subjectives Moment verlangt werden. Daher muß man τῷ πνεύματι subjectiv nehmen vom Geiste der Armen und unter den Armen im Geiste jene verstehen, welche ihrer Mängel in sittlicher und intellectueller Beziehung sich bewußt sind. So wird der Begriff der πτωχοί einerseits beschränkt, andererseits erweitert, beschränkt in Betreff der wirklich Armen und Elenden, da nicht alle zur Einsicht ihres Zustandes kamen, erweitert insofern auch die mit Glücksgütern Gesegneten darunter fallen, wenn sie nur von ihrem geistigen Elend und ihrer Erlösungsbedürftigkeit überzeugt sind. Daraus ergibt sich der von den Vätern (Chrysost., Ambr., Hier., Aug., Op. imp. al.) fast allgemein angenommene Begriff der Demuth von selbst[1]. Daß diese Demuth ein Willensact ist, betonen die Väter besonders, denn es gibt ja auch eine Niedrigkeit, welche von der Noth dictirt wird (Chrysost., Hieron.). Euthym. und Theophyl. verstehen unter dem πνεῦμα

[1] In spiritus humilitate perfectae beatitudinis posuit exordium. Igitur humilia spirantes, i. e., esse se homines recordantes, in coelesti regni possessione constituti. Hilar. Beati pauperes spiritu, qui propter Spiritum sanctum sunt pauperes. Hier. Basil. Si ergo dixisset, beati humiles spiritu, nihil amplius significasset quam humiles, nunc autem et humiles et secundum fidem humiles, et intellegentes unde sit adiutorium hominis (Op. imp. Tert. de pat. c. 11. Chrys. August.).

τὴν ψυχὴν καὶ τὴν προαίρεσιν und definiren die πτωχοὺς τ. πν. nicht bloß als ταπεινοὺς καὶ συντετριμμένους τὴν διάνοιαν, sondern auch als τοὺς κατεπτηχότας καὶ τρέμοντας τοῦ θεοῦ τὰ ἐπιτάγματα. Die Erklärung der Späteren (Beda, Maldon. C. a Lap. u. a.) von der freiwilligen Armuth ist den Vätern in dieser Form fremd, aber ein Mißbrauch (Meyer) ist dieselbe doch nicht, denn die leibliche Armuth ist sehr oft die Vorbereitung für die geistige und für das Eingehen in das Himmelreich. Die Exegeten (Chrysost., Euthym. u. a.) haben es nicht unterlassen, den Gegensatz dieser Fundamentalbedingung für das neue Reich zu dem Grundübel des menschlichen Elends, dem Hochmuth, hervorzuheben.

V. 4. Lachmann und Tischendorf stellen V. 5 (πραεῖς) vor V. 4 nach D. 33 Lat. Verss. Syr. Orig. Euseb., Nyss. Hil. Hier. Da man aber keinen Grund der Umstellung in fast sämmtlichen Codices angeben kann, während die Väter zu ihrer Aufeinanderfolge durch die Verwandtschaft zwischen πτωχοί und πραεῖς (ἔοικε γὰρ ἔχεσθαι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον Nyss.) und das Verhältniß der γῆ zur βασ. τ. οὐρ. veranlaßt worden sein können, so ist die alte Ordnung beizubehalten. Chrysostomus erklärt den Zusammenhang beider Seligkeiten durch ihre Paradoxie gegen die Anschauungen der Welt: ἀπεναντίας δοκοῦσιν εἶναι τῇ τῆς οἰκουμένης ψήφῳ. πενθοῦντες sind alle, welche sich in Trauer und Leid befinden, ob die Trauer in geistigen oder zeitlichen Nöthen ihren Ursprung habe, nur darf sie keine λύπη τοῦ κόσμου (2 Kor. 7, 10) sein; Chrysost.: καὶ οὐδὲ ἁπλῶς τοὺς λυπουμένους τέθεικεν, ἀλλὰ τοὺς μετ' ἐπιτάσεως. οἱ ὅπερ οὐδὲ εἶπεν οἱ λυπούμενοι, ἀλλὰ οἱ πενθοῦντες. Sie sollen im Messiasreich durch den Genuß seiner Glückseligkeit getröstet werden (Chrysost. Hier. Ambr. August. u. a.). Wie die Trauer mit dem Sündenelend der Menschen zusammenhängt und naturgemäß der Armuth im Geiste nachfolgt, um das Verlangen nach Befreiung, den Durst nach Gerechtigkeit zu wecken, so erklären die Väter oft παρακληθήσονται von dem Trost, welcher den Trauernden schon in diesem Leben durch die Sündenvergebung und die Gaben des heiligen Geistes zu Theil wird. Chrysostomus weist auf die Tröstung hier und dort hin, hier durch Erleichterung des schweren Joches, dort durch Belohnung für die Trübsale [1]. Da Jesus auch hier an das Alte Testament angeknüpft hat, wornach der Messias alle trösten wird (Jes. 61, 1—3), so wird man bei der Erklärung auch darauf zuerst reflectiren müssen. Der Prophet versprach zunächst die Befreiung aus dem Exil, dann aber die Erlösung von Elend und Noth. Deßhalb wird der Messias auch als Trost Israels erwartet (Luc. 2, 25) und von den Rabbinen מְנַחֵם genannt (Langen, Judenth. S. 420) und Jesus selbst hat die prophetische Stelle vom Messias auf sich angewandt (Luc. 4, 17 ff.). Der jüdischen Anschauung sind aber das gegenwärtige und kommende Zeitalter unmittelbar verbunden. Der αἰὼν

[1] Augustinus erinnert mit Recht an den psychischen Zustand der Bekehrten, da in der Aufeinanderfolge der Seligkeiten die Hauptstufen des Bekehrungsganges (Trid. Sess. VI c. 6) angedeutet sind: Luctus est tristitia de amissione carorum: conversi autem ad Deum, ea quae in hoc mundo cara amplectebantur, amittunt: non enim gaudent his rebus, quibus ante gaudebant; et donec fiat in illis amor aeternorum, nonnulla moestitia sauciantur: consolabuntur ergo Spiritu sancto, qui maxime propterea paracletus nominatur, i. e. consolator, ut temporalem amittentes aeterna laetitia perfruantur.

μέλλων beginnt mit dem Meſſias und damit tritt die meſſianiſche Tröſtung im vollen Sinne des Wortes ein. Nach der chriſtlichen Anſchauung tritt die Tröſtung in dieſem Sinn erſt nach der Paruſie ein, bei welcher aber nicht alle Iſraeliten derſelben theilhaftig werden, ſondern nur diejenigen, welche in Trauer über ihre Sünden ſich würdig erwieſen haben. Inſofern hat die Seligkeit eine polemiſche Spitze gegen die jüdiſchen Erwartungen. Wie Weinen und Tröſten Gegenſätze ſind, ſo hielten die Juden Trauer und meſſianiſchen Segen für unvereinbar. Jeſus ſtellt aber dieſelbe als Bedingung für den Eintritt in das meſſianiſche Reich auf.

V. 5. πραεῖς ſind diejenigen, welche in Folge ihrer geiſtigen Armuth nicht nur wegen ihres Verhältniſſes zu Gott trauern, ſondern auch dem Nebenmenſchen gegenüber ſanftmüthig ſind, indem ſie Widerwärtigkeiten und Beleidigungen ohne Unmuth und Rachegefühl ertragen. Der Gegenſatz der πραότης iſt die ἀγριότης (βίαιος, χαλεπός, πικρός). Plato def. p. 412. D.: πραότης κατάστασιν κινήσεως τῆς ὑπ' ὀργῆς· χρᾶσις ψυχῆς σύμμετρος· κληρονομήσουσιν τὴν γῆν ſie werden das Land in Beſitz bekommen, iſt wieder dem Alten Teſtament entlehnt. Pſ. 37, 11: οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν καὶ κατατρυφήσουσιν ἐπὶ πλήθει εἰρήνης. Den Juden war der ruhige Beſitz des gelobten Landes nach der Vertreibung ihrer Feinde verſprochen. Das Erbtheil, welches die einzelnen Familien in Paläſtina erhalten hatten, bildete den Grund ihrer irdiſchen Glückſeligkeit. Der Beſitz des Einzelnen war aber an den des ganzen Volkes geknüpft. Da dieſes die von Gott geſtellte Bedingung der Beobachtung ſeiner Gebote nicht einhielt, ſondern in Götzendienſt und Sünde verſank, ſo wurde es in die Gewalt der Feinde übergeben und das Land der Verwüſtung überlaſſen. Je mehr aber dadurch das Volk zur Erkenntniß ſeiner Fehler und zur Buße veranlaßt wurde, deſto mehr wünſchte es die Erfüllung der Verheißung, die Vernichtung ſeiner Feinde. Die Propheten hatten ihm die Wiederaufrichtung der Herrſchaft Davids, die Vollendung des Gottesreiches durch Ausſcheidung der Gottloſen und Erneuerung Jeruſalems verſprochen (Jeſ. 60, 62. 65. 66. Jer. 30. 31. Ezech. 36. 37. Zach. 14, 7 ff.). Statt aber durch geduldiges, ſanftmüthiges Ertragen und Dulden die Verwirklichung des verſprochenen Reiches zu verdienen, wollten ſie dasſelbe mit Gewalt herbeiführen und ſtellten ſich die meſſianiſche Zeit als Zeit des Zorns vor, deſſen Werkzeuge ſie ſelbſt ſein wollten. Dieſer falſchen Auslegung der Verheißung ſtellt Jeſus den höheren Begriff des meſſianiſchen Reichs und die wahre Bedingung ſeiner Erlangung gegenüber. Paläſtina iſt wohl das Vorbild dieſes Reiches, aber auch bloß dieſes, und es genügt nicht für das Gegenbild, wenn man γῆ nur verallgemeinert, indem man es = οἰκουμένη nimmt oder überhaupt von den irdiſchen Gütern verſteht (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.), ſondern der geiſtige Charakter des Reiches iſt vor allem zu betonen (Orig., Greg. v. Nyſſ., Baſil., Cyrill., Ambr., Hieron., Auguſt., Op. imp. Maldon., C. a Lap. u. a.). Dem entſpricht auch Chryſoſt. (und Euthym.), indem er den irdiſchen Beſitz, welcher den Streitſüchtigen oft verloren geht, nur διὰ τοὺς παχυτέρους τῶν ἀκροωμένων καὶ πρὸ τῶν μελλόντων ἐκεῖνα ζητοῦντας als äußeres Motiv gelten läßt, das zum Höheren anleiten ſoll: ἄν τε γὰρ πνευματικὸν εἴπῃ τι, οὐκ ἀφαιρεῖται τὰ ἐν τῷ παρόντι βίῳ. ἄν τε τῶν ἐν τῷ βίῳ τι πάλιν ὑπόσχηται, οὐ μέχρι

τούτων τὴν ὑπόσχεσιν ἴστησιν (cf. auch Hom. 15, 5). Die volle Erfüllung dieſer Seligkeit iſt erſt im Jenſeits möglich. Bis zur Zeit der Ernte wird es ſtets Unkraut unter dem Weizen geben. Die Sanftmüthigen werden darum auf Erden nur das Reich Gottes in ihrem Herzen ungeſtört beſitzen, während die Gewaltthätigen und Mächtigen die Erde und ihre Reichthümer an ſich reißen. Dieſer Gegenſatz zu den irdiſchen Vorſtellungen wird aber den wahren Iſraeliten zu bleibendem Gewinne gereichen: Quia per mansuetudinem mentis nostrae habitaverit Christus in nobis, nos quoque gloria clarificati eius corporis vestiemur (Hil.).

V. 6. οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην die, welche hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit. πεινᾶν und διψᾶν (cf. Winer p. 74) ſtehen metaphoriſch von dem ſehnſüchtigen Verlangen (Jeſ. 55, 1. Pſ. 42, 1. Am. 8, 11), deſſen Ziel bei den Griechen mit dem Genet. ausgedrückt zu werden pflegt (Winer, 30, 10 p. 192. Krüger 47, 14. Bäumlein § 403 b und Anm.). Der Accuſativ ſtellt das Object als etwas Untheilbares hin, in deſſen vollen Beſitz man zu kommen wünſcht. δικαιοσύνη iſt allgemein die (ſubjective) Rechtbeſchaffenheit, welche in der Harmonie unſeres Willens mit dem göttlichen Willen beſteht. Jeder Menſch hat von Natur aus ein Verlangen nach rechter geiſtig ſittlicher Verfaſſung. Die Juden glaubten dieſe ſich durch Erfüllung des Geſetzes erwerben zu können (Deuter. 6, 25; 30, 16. Lev. 18, 5), mußten aber bald einſehen, daß auf dieſem Wege keine volle Gerechtigkeit zu erreichen iſt, weßhalb ſie den Herrn um Gerechtigkeit anflehten (Pſ. 5, 9; 25, 4 f.). Dieſe wurde ihnen auch mit der Erſcheinung des Meſſias in Ausſicht geſtellt (Jeſ. 4, 2—4. Mal. 3, 3. Jer. 31, 33; 33, 15). Die Erfüllung dieſer, von den Juden mißverſtandenen Verheißung verkündigt Jeſus denen, welche die Sehnſucht nach wahrer Gerechtigkeit bewahrt haben. χορτασθήσονται ſie werden geſättigt werden, sc. mit Gerechtigkeit. Daß dieſe Sättigung eine wirkliche Erfüllung mit Gerechtigkeit und nicht eine bloße Gerechterklärung ſein kann, müſſen auch proteſtantiſche Exegeten anerkennen (Weiß, Keil): nicht nur die Rechtfertigung der Sünder vor Gott aus Gnaden, ſondern auch die Gerechtigkeit des Lebens, als die Frucht unſerer Verſöhnung mit Gott, welche der in unſer Herz gepflanzte Geiſt Chriſti durch Erneuerung, Heiligung und Verklärung unſeres Weſens wirkt (Keil). Indem auch der Gerechtfertigte ein Verlangen nach Wachsthum in der Gerechtigkeit und Tugend bethätigt, wird er ſtets von Tugend zu Tugend fortſchreiten. Ut sub hoc exemplo nunquam nos satis iustos, sed semper esurire iustitiae opera intellegamus (Hieron.). Chryſoſt., Theophyl. und Euthym. haben auch hier wieder das Aeußere einſeitig betont, indem ſie die δικαιοσύνη in Gegenſatz zur πλεονεξία ſtellen und entgegen der gewöhnlichen Annahme, daß der Geiz zum Reichthum führe, darauf hinweiſen, daß der Gerechte ſeinen Beſitz geſichert und weder Armuth noch Hunger zu befürchten habe. Noch weiter gehen Maldon. und C. a Lap., welche wegen Luc. 6, 21 πεινᾶν und διψᾶν von natürlichen Bedürfniſſen erklären und δικαιοσύνην = διὰ τὴν δικαιοσύνην deuten. Janſ. j.: Luc. esuriem, Matth. causam eius expressit.

V. 7. οἱ ἐλεήμονες die Barmherzigen oder eigentlich: die Mitleidigen (Hebr. 2, 17) ſowohl dem leiblichen (Chryſ., Aug., Hier., Op. imp., Beda) als geiſtigen (Hier., Op. imp., Beda) Elend gegenüber. ἐλεηθήσονται ſie

werden Barmherzigkeit erlangen, indem ihnen das messianische Heil zu Theil wird. Dieses ist nach den Weissagungen der Propheten ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit (Jes. 43, 22 ff. Ezech. 20, 42 ff.), das aber von Seiten des Menschen eine sittliche Bethätigung voraussetzt. Denn mit dem Maß, mit welchem einer mißt, wird ihm wieder gemessen werden (7, 2; 25, 35). Bei den Zeitgenossen Christi war dieses Mitleid fast ganz abhanden gekommen. Denn weil sie das irdische Elend als Folge persönlicher Verschuldung ansahen (cf. Joh. 9, 2), so hatten sie das tiefste Motiv für das Mitleiden beseitigt und den Grund zu einer starren Gerechtigkeit gelegt. Dafür waren zwar auch in der Vergeltungstheorie des Alten Testamentes Anknüpfungspunkte, weßhalb Jesus auch weit über dieselbe hinausgeht, aber sie setzte doch ein Vergehen und nicht bloß ein Unglück voraus. Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Christen ergibt sich von selbst. Auch der Gerechtfertigte bleibt ja nicht frei von Fehlern, bedarf also immer wieder der göttlichen Barmherzigkeit, der er sich durch Ausübung der Werke der Barmherzigkeit würdig zeigen soll. Dieser Makarismus enthält insofern allerdings eine Bedingung für das Leben der christlichen Reichsgenossen, aber diese ist doch erst abgeleitet aus der Hauptbedingung für den Eintritt in das messianische Reich. Letzterer Gedanke ist beim Beginn der Reichspredigt vorherrschend, zieht sich also auch durch sie ganz hindurch. Darum kann man auch die Seligkeiten nicht in zwei Abtheilungen bringen, von denen die erste (vier) sich auf die Erlangung des Reiches, die andere auf die zum Bleiben im Reiche Gottes erforderliche Gesinnung bezieht (Achel., Keil). Nirgends handelt es sich um eine einzelne That, sondern überall um eine bleibende Gesinnung, deren Vorhandensein die Bedingung des Eintritts und Verbleibens im messianischen Reich ist. Zum mindesten würde es dann die Consequenz verlangen, daß die πραεῖς zu der zweiten Gruppe gezählt würden, was auch Weiß thut, der deßhalb nur drei Seligkeiten für ursprünglich hält, in welchen die Vollendung der nationalen Theokratie ausgesprochen sein soll. Allein so gewiß der Herr von diesem Gedanken ausging, sich an die jüdischen Anschauungen anschließend, so gewiß ging er darüber hinaus, indem er die äußerliche jüdische Auffassung negirte. Es muß ja Weiß zu V. 6 auch sagen, daß unser Evangelist die Verheißung der Psalmstelle als symbolischen Ausdruck für den Besitz des vollendeten (jenseitigen) Gottesreiches genommen habe und seiner ganzen lehrhaften Tendenz nach, die Verwerfung des Volkes Israel zu constatiren und zu erklären, auch nehmen mußte. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dann freilich nicht der von Cornelius a Lapide gemäß seines engeren Begriffes der δικαιοσύνη angenommene: omne opus virtutis vel est debitum et est iustitia; vel est indebitum gratuitumque et est misericordia et quia misericordia iustitiam temperat et dulcorat, sondern das sehnsüchtige Verlangen nach Gerechtigkeit ist eine Appellation an die göttliche Barmherzigkeit und da diese menschliches Mitgefühl voraussetzt, so ist dieses die Vorbedingung des göttlichen Erbarmens. Wer des Lebens leibliche und geistige Nöthen an sich selbst erfahren hat, der ist auch zum Mitleiden für fremdes Elend geneigt. Bisping findet hier das Paradoxon: die Reichen sind Bettler im Gegensatz zu V. 3: die Armen sind reich. Dieß würde voraussetzen, daß unter den ἐλεήμονες bloß Reiche zu verstehen seien. Dazu bemerkt

ſchon Euthymius: οὐχὶ διὰ χρημάτων μόνον ἐστιν ἐλεεῖν, ἀλλὰ καὶ λόγου, κἂν μηδὲν ἔχῃς διὰ δακρύων.

V. 8. οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ſind entweder die von jeder Makel Freien (Hilar., Hier., Chryſ., Euthym.) oder die Einfältigen, Geraden (simplices Aug., Beda, Mald.; cf. 1 Tim. 1, 5; 3, 9; 2 Tim. 2, 22; 1, 3. 1 Petr. 1, 22) oder die Jungfräulichen (Chryſ., Theophyl., Euth.). καθαρός iſt = rein, lauter, unvermiſcht und bezeichnet alſo das Fehlen jeder zur betreffenden Sache nicht gehörenden Subſtanz = ἀκήρατος, ἁπλοῦς, ἀνυπόκριτος im Gegenſatz zu δίψυχος. Weil fremde Beſtandtheile den Gegenſtand verunzieren, beflecken, ſo liegt im Begriff des Reinſeins das Fehlen jeder Befleckung. Der Ausdruck בַּר לְבָב, לֵב טָהוֹר kommt wiederholt im Alten Teſtament vor. Es muß vorhanden ſein bei dem, welcher ſich dem Heiligthum naht (Pſ. 24, 4) und iſt eine Zierde des wahren Iſraeliten (Pſ. 73, 1). Schon die LXX beziehen die Reinheit auf die ſittliche Beſchaffenheit (τοῖς εὐθέσι καρδίᾳ), wie denn die Propheten ein neues, reines Herz, einen feſten Geiſt vom Meſſias erwarten (Pſ. 51, 12. cf. Jer. 24, 7. Ezech. 11, 19; 36, 26). Ohne aufrichtige Herzenseinfalt iſt ein ſündenreines Herz aber nicht denkbar. Eine Reinheit, welche aufrichtig Gott ſucht, ohne Falſch iſt, verlangt aber auch Chriſtus von den Theilnehmern am meſſianiſchen Reich. Dadurch erhält die Forderung den rechten Gegenſatz zu den ränkevollen, ſchlauen Judenparteien, welche Gott nicht ſehen konnten (nec Deus videtur, nisi mundum sit illud quo videri potest. Aug. l. c. 1, 2, 6), nicht ſehen wollten, und den kindlichen, einfachen Seelen, welche eine durſtige Seele dem Quelle des Heils entgegenbrachten (Matth. 11, 25), und der geſetzliche Unterſchied zwiſchen Rein und Unrein wird vom äußerlichen Gebiet in das geiſtige Leben verpflanzt. Das Sehen Gottes iſt auch bei denen, welche reinen Herzens ſind, in dieſem Leben unvollkommen. Niemand kann Gott ſehen und leben (Exod. 33, 18. 20). Niemand hat ihn geſehen außer der Sohn (Joh. 1, 18; 6, 46. 1 Tim. 6, 16), aber doch ſieht, wer den Sohn ſieht, auch den Vater (Joh. 14, 9. 11), wenn auch nur ſtückweiſe (1 Kor. 13, 12) durch einen Spiegel. Das reine Herz wird erfüllt und durchdrungen von der Nähe der Gottheit und freut ſich des inneren Schauens bis zur Zeit der Vollendung, wo die Seligen Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Im Verkehr der bräutlichen Seele mit dem himmliſchen Bräutigam iſt die höchſte Stufe des Schauens auf Erden erreicht. Deßhalb iſt es nicht durch die Wortbedeutung begründet, aber doch als Folgerung berechtigt, daß die Keuſchen, Jungfräulichen vor allen Gott ſchauen (τοὺς ἐν σωφροσύνῃ διάγοντας, οὐδενὸς γὰρ ἡμῖν οὕτω δεῖ πρὸς τὸν θεὸν ἰδεῖν, ὡς τῆς ἀρετῆς ταύτης. Chryſ.). Der Ausdruck: Gott ſchauen hat ſeinen Urſprung in der Lebensweiſe der orientaliſchen Könige, welche ſich ſelten öffentlich ſehen laſſen, ſo daß nur die nächſte Umgebung das Antlitz des Königs ſchaute. τῇ καρδίᾳ iſt Dativ der Beziehung (Winer 31, 6 p. 202).

V. 9. εἰρηνοποιός heißt der Etymologie nach: Friedensſtifter, was den Friedfertigen ſchon vorausſetzt. So erklären das Wort auch Hieronymus (qui primum in corde suo, deinde et inter fratres dissidentes pacem faciunt) und Chryſoſtomus (Theophyl., Euthym.). καὶ γὰρ τὸ μονογενοῦς ἔργον ἐγένετο τοῦτο, συναγαγεῖν τὰ διεστῶτα καὶ καταλλάξαι τὰ ἐκπολεμούμενα

(Chryſ.). Die Botſchafter dieſes von dem Herrn geſtifteten Friedens (Ephe 2, 14. Kol. 1, 20) waren aber die Apoſtel (Epheſ. 6, 15. cf. Röm. 1 17—19. 2 Kor. 13, 19. 2 Tim. 2, 22. 1 Petr. 3, 11—17). Auch mi dieſem Makarismus wird ein Uebelſtand der Juden getroffen. Sie hatte ſich nicht nur ſtreng von den Völkern abgeſchloſſen und mit Unwillen da römiſche Joch geduldet, ſondern auch unter ſich durch endloſe Streitereien un Parteiungen den Frieden unmöglich gemacht. Deßhalb waren ſie nicht be rechtigt, in das meſſianiſche Reich des Friedens einzutreten, an ſeinen Se nungen Theil zu nehmen. αὐτοί fehlt ℵ C D 12. 124. It. Vulg. Syr. Hil Tisch., konnte aber vor υἱοί leicht ausfallen, allerdings auch nach den vor hergehenden Parallelen ergänzt werden. υἱοὶ θεοῦ werden die Friedfertige genannt nicht bloß, weil ſie durch ihr ſittliches Verhalten dem Gott des Frie dens ähnlich werden (Aug.: pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, i. e., menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei), ſondern hauptſächlich deßhalb, weil ſie im meſſianiſchen Sinne Erben des Reiches ſind (Joh. 1, 12. Röm. 8, 2. Gal. 3, 24 ff.). Sie werden nicht nur in den Beſitz des Erbes gelangen, ſondern als Kinder von Gott dem Vater die ganze göttliche Seligkeit im reichſten Maße erhalten (Röm. 6, 22 ff.). Dieſes Verhältniß fängt durch die Gnade des menſchgewordenen Sohnes Gottes ſchon in dieſem Leben an, da aber der Herr den Leib der Niedrigkeit in die Geſtalt des Leibes ſeiner Herrlichkeit umwandeln wird, ſo werden die Friedfertigen auch in dieſem engeren Sinne Kinder Gottes genannt. Sie haben das Bild des Friedensfürſten am vollkommenſten in ſich ausgeprägt, indem ſie ſich ſelbſt erniedrigten und demüthigten um des Friedens willen, deßhalb werden ſie auch im Reiche der Herrlichkeit ſeine Söhne und Erben ſein. Das Evangelium vom Frieden war ein Balſam für die in Krieg und Streit verwickelte Welt, für die durch Haß und Neid zerriſſene Geſellſchaft. Aber Friede den Menſchen auf Erden, die guten Willens ſind, lautete der Engelsgeſang. So lange aber nicht alle guten Willens ſind, iſt es oft dem Beſten nicht möglich Frieden zu halten, ſondern nur den inneren Frieden zu bewahren und alles über ſich ergehen zu laſſen. Darum reiht ſich dieſer Seligpreiſung entſprechend

V. 10 an. Der Stein des Aergerniſſes an der göttlichen Weltordnung war von jeher die Erſcheinung, daß irdiſches Glück und Unglück nicht in gleichem Verhältniß zur perſönlichen Würdigkeit der davon Betroffenen ſteht. Iſt doch beinahe der Fuß des Pſalmiſten geſtrauchelt, als er das Glück des Sünders ſah. Die Frommen Iſraels erſcheinen in der Geſchichte des Volkes ſo häufig als die Verfolgten und Unterdrückten. Nur die feſte Hoffnung auf die kommende Erlöſung vermochte ſie im Gottvertrauen aufrecht zu erhalten (Weish. 3, 4—6. 2 Makk. 7, 36). Ein ſolcher Troſt war auch für diejenigen nothwendig, welche den Haß und die Verfolgung der Welt auf ſich nehmen mußten (1 Petr. 3, 14; 4, 14). So ſehr aber demnach die βασιλεία τῶν οὐρανῶν auf die jenſeitige Belohnung hinweiſt, ſo darf ſie doch nicht anders als V. 3 (Schegg, Lange u. a.) erklärt werden. Denn für die gleiche Bedeutung ſpricht der gleiche Ausdruck[1] und die durchgehende Beziehung auf

[1] Auguſt.: Octava tanquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque

die jüdiſchen Anſchauungen. Dem widerſprechen weder die Verheißungen des Alten Teſtamentes noch die Ausſprüche der Rabbinen. Denn daß die Gerechten nach dem Tode in's Paradies eingehen, ſchließt nicht aus, daß ſie ſchon hier einen Vorgenuß haben können. Nur iſt derſelbe nicht als ſinnlicher aufzufaſſen. Dasſelbe gilt von dem V. 12 genannten Lohn im Himmel. Der volle, eigentliche Lohn wird erſt im Himmel verliehen, aber ſollten deßhalb die Verfolgten auf der Erde gar nicht getröſtet werden? De quibus tamen magna merces est in coelis, quae sentitur in corde patientium (Röm. 5, 3—5. Auguſt.). Bisping weist mit Recht darauf hin, daß der Anſchluß an Jeſus den Ausſchluß aus der Synagoge nach ſich zog (Joh. 9, 22; 16, 2. Luc. 6, 22), wenn auch die dreifache Excommunication im folgenden Vers kaum nachweisbar ſein ſollte. Gewiß war es keine Kleinigkeit, aus der Synagoge und damit aus dem theokratiſchen Volke ausgeſchloſſen zu werden. Dafür ſollten die Jünger im Beſitz des Gottesreiches Troſt finden, welcher ſeinerſeits wieder die Vollendung der Hoffnungen garantirte. So greifen auch hier wie im Anfang ganz naturgemäß beide Anſchauungen in einander. Das Bewußtſein, ein Mitglied des vom Herrn gegründeten Gottesreiches auf Erden zu ſein, hält den Chriſten auch in den Leiden aufrecht, weil bloß in der Eingliederung in den Organismus, deſſen Haupt Chriſtus, der Auferſtandene iſt, das Unterpfand der glücklichen Auferſtehung gegeben iſt. Aber auch unter den Heiden mußte der Eintritt in das neue Reich die Veranlaſſung zu vielen Leiden und Verfolgungen geben und die Neubekehrten bedurften gar ſehr des Troſtes im inneren Frieden, welcher durch die Verſöhnung im Blute Chriſti hergeſtellt worden und der durch die baldige Wiederkunft des Herrn auch äußerlich beſiegelt werden ſollte. δικαιοσύνη ſteht wie V. 6 von der ſittlichen Rechtbeſchaffenheit. Doch iſt zu beachten, daß der Artikel fehlt. Chryſoſt. = ἀρετή. Euthym. = καθόλου πᾶσα ἀρετή.

Damit hat der Evangeliſt den Kreis der acht[1] Seligkeiten geſchloſſen, denn wenn auch das Folgende eine Erklärung von V. 9 iſt, ſo zeigt doch ſchon der Wechſel der Conſtruction, daß Jeſus eine directe Anwendung der allgemeinen Sentenzen machen will. Schon die Väter und alten Exegeten haben auf die kunſtvolle und harmoniſche Anordnung der Seligkeiten hin-

---

ostendit et probat: itaque in prima et octava nominatum est regnum. C. a Lap. Ambroſius findet einen Unterſchied zwiſchen beiden (Luc. V n. 61), aber in umgekehrter Richtung: Habes primum regnum, quando sancti rapiuntur in nubibus obviam Christo in aëra . . . Primum ergo regno coelorum sanctis propositum est in absolutione corporis; secundum regnum coelorum est post resurrectionem esse cum Christo.

[1] An dieſer Zahl halten die katholiſchen Exegeten mit Recht feſt. Auch Keim (2, 237) ſpricht ſich dafür aus. Delitzſch nimmt auch V. 11—12 dazu und zählt zehn Seligkeiten, aber dieſe Verſe unterſcheiden ſich ſchon formell von den ſententiöſen Ausſprüchen. Ebenſo wenig darf man die Zahl auf ſieben reduciren, weil V. 10 dieſelbe Verheißung wie V. 3 enthält (Wichelhaus), denn die Bedingung iſt weſentlich verſchieden. Auch die heilige Zahl ſieben berechtigt hiezu nicht (Köſtlin, Ewald, Hilgenfeld u. a.), denn auch acht und vier kommen in der hl. Schrift wiederholt vor. Janſen (c. 39 p. 266) verweist auf Ezech. 40 und 2 Petr. 1: Quem octonarium numerum observavit et Petrus, describens quibus rebus ministrabitur nobis introitus in aeternum regnum Domini nostri Jesu Christi

gewiesen. V. 3 wird zuerst das Messiasreich als Ganzes genannt, im Folgenden aber die verschiedenen Seiten desselben im Einzelnen geschildert. Der Eintritt ist an die Armuth im Geiste, Trauer, Sanftmuth, Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Herzenseinfalt, Friedensliebe, Geduld geknüpft, der Lohn ist aber im Reiche für alle Theilnehmer durch die geistigen Güter bereitet, welche den Bedürfnissen des menschlichen Herzens Befriedigung gewähren und die reine Freude der ewigen Seligkeit vorbereiten. Weil das Reich der Herrlichkeit noch verzieht, so werden die Bedingungen des Eintritts auch zu Erfordernissen der Mitglieder, so lange sich diese in dieser Welt befinden. In der achten Seligkeit wird der Kreis geschlossen, der Gegensatz der Seligkeit der Reichsangehörigen zu den Anschauungen der Welt auf's Höchste gesteigert, die Innerlichkeit und Geistigkeit des neuen Reiches betont und die Hoffnung auf die jenseitige Belohnung belebt. Considera, quod octava verae circumcisionis beatitudo martyrio terminetur (Hieron.)[1].

V. 11. ῥῆμα (C Δ Rec.) ist mit Lachm. und Tisch. als Interpretament wegzulassen. ψευδόμενοι dagegen fehlt nur bei D Ital. und einigen Vätern. Jesus wendet sich speciell an die Jünger und specialisirt ἕνεκεν δικαιοσύνης V. 10 durch ἕνεκεν ἐμοῦ. Diese persönliche Wendung entspricht der Anrede und hat um so weniger Auffallendes, als Jesus auch V. 20 ff. seine eigene Person dem, was den Alten gesagt worden ist, gegenüberstellt. Die Jünger werden noch besonders über die letzte Seligkeit aufgeklärt, weil ihnen über das allgemeine Maß der Leiden hinaus noch eine besondere Gabe zugedacht ist (Chrysost.). ἕνεκεν ἐμοῦ ist auf den ganzen Vers zu beziehen (Chrysost., August., anders Hieron., Op. imp.), weil es das rechte Motiv angibt: propter eos additum puto, qui volunt de persecutionibus et de famae suae turpitudine gloriari. καθ' ὑμῶν ist deßhalb mit ψευδόμενοι zu verbinden. Zwar scheint dieser Zusatz überflüssig zu sein, da es sich bei einem Leiden um Christi willen selbstverständlich um verläumderische Vorwürfe handelt. Doch ist die Möglichkeit, daß auch die Jünger Jesu um wirklicher Fehler willen gelästert werden, nicht ausgeschlossen. Ut autem blasphematus sit beatus duo convenire debent, ut et mendaciter blasphemetur, et propter Deum: alioquin si unum defuerit, non est beatitudinis merces (Op. imp., Chrysost.). — V. 12. Die Freude soll den Ausdruck der Trauer verscheuchen, weil den am meisten Verfolgten auch der größte Lohn im Himmel hinterlegt ist. Der Artikel bei μισθός bezeichnet den bestimmten Lohn

[1] Ambros. (in Luc. V n. 60. Ben. I, 1379): Vide igitur ordinem. Oportet te fieri pauperem spiritu; humilitas enim spiritus divitiae virtutum sunt. Nisi pauper fueris, mitis esse non poteris. Qui mitis est potest lugere praesentia; qui inferiora luget, potest desiderare meliora; qui superiora quaerit, inferiora devitat; ut et ipse a superioribus adiuvetur; qui miseretur, cor suum mundat. Quid est enim mundare animum, nisi sordem mortis abolere? Eleemosyna enim a morte liberat (Tob. 4, 11): patientia vero perfectio est charitatis. Qui autem patitur persecutionem, in ultimo certamine constitutus probatur adversis; ut cum legitime certaverit, coronetur. Hos quidem gradus volunt esse virtutum, per quos ab ultimis ad superiora possimus ascendere. August. (Ps. 93): Venale habeo. Quid Domine? Regnum coelorum. Quo emitur? Paupertate regnum, dolore gaudium, labore requies, vilitate gloria, morte vita. Chrysost.: διά τοι τοῦτο ἀπὸ τῆς προτέρας ἀεὶ τῇ ἐπιούσῃ προσδοκιῶν ἐντολῇ, σειρὰν ἡμῖν ἐκ χρυσοῦ ὕφηνεν.

Kor. 9, 18. Luc. 6, 13. 35. Winer 18, 8 p. 109). Vom Lohn für die läubigen überhaupt ist oft die Rede (5, 46; 6, 1. 2. 15. 1 Kor. 3, 14. Joh. 8 u. s. w.). Zu ergänzen ist ἐστί, denn er ist schon bereitet. γάρ gründet die Verheißung des Lohnes. Daß den Propheten ein Lohn zu Theil worden sei, bezweifelten die Jünger nicht. Wenn sie aber diesen durch die rduldung der Verfolgungen gleichen, so muß ihnen auch derselbe Lohn auf- wahrt sein. Die Leistung verdient eine Belohnung, der Lohn setzt eine istung voraus, denn er wird κατὰ ὀφείλημα (Röm. 4, 4) berechnet. Das rbtheil ist eine Vergeltung (Kol. 3, 24). Dieß ist so sehr die Voraus- ßung der Seligkeiten, daß sie außerdem unverständlich bleiben. Merkwürdig : die Folgerung Keils. Nicht der Glaube sei die Leistung, für welche Lohn rheißen wird, denn dieser sei kein Verdienst, sondern werde als Gerechtigkeit gerechnet. κατὰ χάριν und χωρὶς ἔργων Röm. 4, 4. 6. „Die Schrift kennt mnach nur einen Gnadenlohn, merces ex gratia data, non ex debito." ann ist einfach μισθός zu streichen, denn ein reiner Gnadenlohn ist eben eine nade und kein Lohn. μισθός definirt doch selbst Grimm: de praemiis, uae deus bonis studiis et factis tribuit vel tributurus est (Lex. s. v.). och bedenklicher ist die Begründung. „Wenn aber die Rechtfertigung ein eschenk der göttlichen Gnade ist, so ist auch die σωτηρία oder die ζωὴ αἰώ- ος keine Leistung, welcher Lohn verheißen wird, sondern χάρισμα Geschenk Röm. 6, 23)." Als ob jemand behauptete, das ewige Leben sei eine Leistung! ein, es ist ein Lohn für eine Leistung, ein Lohn Gottes, „der einem jeden ch seinen Werken vergelten wird: denen, die mit Ausdauer im Gutesthun ch Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben; denen er, die streitsüchtig sind und der Wahrheit nicht gehorchen, sondern der Un- rechtigkeit folgen — Grimm und Zorn" (Röm. 2, 6—8. Cf. Matth. 16, 27. al. 6, 7). Daraus geht doch zur Genüge hervor, daß das ewige Leben ne Gnadengabe und ein Verdienst ist, ein auf Grund der Gnade erworbener hn. Es ist Willkür, wenn man dieser Folgerung durch die Unterscheidung ischen fides salvifica und operosa zu entgehen sucht, denn jedenfalls muß mit ein wirklicher Lohn zugegeben werden. Ebenso willkürlich ist es, wenn an die dunkle Stelle 1 Kor. 3, 10 ff., welche sich nur auf den den Glaubens- ebigern besonders bestimmten Lohn bezieht, zur Erklärung unserer unzwei- utigen Stelle herbeizieht und sämmtliche Stellen nur von den gradus gloriae klärt, da an vielen Stellen einfach vom Lohn die Rede ist und das Ver- enen eines höheren gradus gloriae auch das Verdienen der gloriae an sich raussetzen muß (Marc. 10, 30. 1 Petr. 1, 9). Vielmehr bringt uns e leichte Trübsal auf überschwengliche Weise eine ewige Last von Herr- hkeit zu Stande (2 Kor. 4, 17), wozu auch Meyer bemerkt: „Die δόξα t als Vergeltung für die θλῖψις gedacht (Luc. 16, 25. Röm. 8, 17. Tim. 2, 12. 13) und insofern als Wirkung derselben, aber nicht bloß ne geistige und sittliche δόξα ist gemeint, sondern die ganze Glorie, der esammte herrliche Zustand im Messiasreiche (Röm. 8, 17 ff. Matth. 3, 43)."

§ 18.

Die Ermahnung an die Jünger.

5, 13—16.

Die Apostel haben um so mehr die Pflicht, sich durch Schmähungen und Verfolgungen in ihrer Thätigkeit nicht irre machen zu lassen, als ihre Stellung für das ganze Reich, die Kirche, von größter Bedeutung ist. Denn sie sind das Salz der Erde, das Licht der Welt und können deßhalb nicht im Verborgenen bleiben, selbst wenn ihr öffentliches Auftreten Verfolgungen, Leiden und Tod nach sich ziehen sollte.

V. 13. ἅλας ist die spätgriechische, bei den LXX und im Neuen Testament vorkommende Form für ἅλς. Das Salz hat bei Speisen die doppelte Wirkung, daß es dieselben schmackhaft macht und vor Fäulniß bewahrt; außerdem hat es eine die Fruchtbarkeit fördernde Kraft und wird deßhalb als Dünger benützt. Auf letztere Verwendung weist Lucas 14, 33 hin: οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν. Auch hier ist wegen τῆς γῆς zunächst das letztere Bild festzuhalten. Die Menschheit erscheint als ein Erdreich, das vom Salz durchdrungen werden muß, um fruchtbar zu werden. Daß die Jünger in der Mitte des Volkes sind, wie das Salz im Innern der Erde war (Lutt. 2, 74) erklärt den Beisatz ebenso wenig als die Deutung von einem besonderen Salz der Erde[1]. Es tritt auch in der Thätigkeit der Apostel die durch das Bild vom Acker angedeutete Wirkung hauptsächlich zum Vorschein. Anknüpfend an den Funken natürlichen Lichts und die Keime sittlicher Kraft haben sie unter den Menschen ein neues Leben hervorgerufen und die schwache Natur des Menschen mit neuer Kraft ausgestattet. Da sie diese Thätigkeit allen Menschen gegenüber ohne Unterschied der Nationalität ausgeübt haben, so kann τῆς γῆς auch als Zeichen des Universalismus betrachtet werden. Die Propheten waren nur für das jüdische Land ein Salz (Chrys., Jans., Lap.). Mit ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ κτλ. wenn aber das Salz fade wird, womit wird es gesalzen werden? geht Jesus auf die Bedeutung des Salzes für die Speisen über, obwohl auch das alte Bild noch zu Grunde gelegt werden könnte. μωραίνεσθαι = geschmacklos, fade werden (Luc. 14, 34). Bei den Griechen μωραίνειν = thöricht sein und handeln; sonst in der heiligen Schrift thöricht machen oder davon überführen. Dagegen findet sich das Adj. μωρός bei Diosc. im Sinne von unschmackhaft, fade (ῥίζαι γευσαμένῳ μωραί). ἐν τίνι ἁλισθήσεται heißt wegen des folgenden εἰς οὐδὲν ἰσχύει nicht, womit wird gesalzen, sondern: womit wird es gesalzen werden, d. h. seine Salzkraft wieder erhalten. Im Neuen Testament kommt von ἁλίζειν nur diese Form vor. Ob das Salz wirklich seine würzende Kraft verlieren kann, ist für die Sache gleichgiltig. Hilarius sagt richtig: natura salis semper eadem est, neque immutari unquam potest. Chemisch betrachtet bleibt das Salz, was es ist, bis es in seine beiden Bestandtheile Chlor und Natrium zerlegt wird. An sal sodomiticus = bitumen (Schöttgen) ist nicht zu denken, wenn da-

[1] Hilar.: Sal, ut arbitror, terrae nullum est ... sed proprietas est quaerenda dictorum quam et Apostolorum officium et ipsius salis natura monstrabit.

ἡ μωραίνεσθαι vielleicht auch leichter erklärt würde. Wenn die Jünger die
ſt ihres Berufes verloren haben, ſo kann ſie durch nichts mehr erſetzt werden.
) iſt dabei zu beachten, daß es ſich nur um den Jüngerberuf handelt.
er geht verloren, wenn ein Jünger aus Furcht vor Schmach oder Ver-
ung ſeiner Jüngerpflicht nicht nachkommt. Damit iſt nicht entſchieden, ob
er Bekehrung fähig iſt oder nicht, ſondern nur, daß er als Jünger un-
lich iſt. Das Urtheil des Chryſoſtomus iſt jedenfalls zu ſtreng [1]. Beim
gen Apoſtel Paulus hätte es allerdings zugetroffen, weil er eine beſondere
pflichtung zum Apoſtolat hatte (1 Kor. 9, 16). Jeſus kann zur Wahl
s Gleichniſſes durch die ſymboliſche Bedeutung des Salzes als Bildes der
freundſchaft in Folge ſeiner Unentbehrlichkeit im Haushalt oder durch den
rauch des Salzes beim Opfer gekommen ſein. Bei den Iſraeliten war
z als Zugabe für jedes Opfer vorgeſchrieben (Lev. 2, 13). Der Bund
Salze iſt unauflöslich (Num. 18, 19; 2 Chron. 13, 5). Auch im Neuen
ib wird dem Täufling Salz in den Mund gelegt. In der Anwendung
aber Jeſus über die ſymboliſche Bedeutung hinaus auf die phyſiſche
kung des Salzes über. Der Spruch des R. Joſua: Wenn Salz dumm
), womit ſalzt man es? (Güdemann, Religionsgeſchichtliche Studien. 1876.
133 ff.; Hilgenfeld, Zeitſchr. für wiſſenſchaftl. Theol. 1877. S. 281) iſt
t Quelle, ſondern Nachahmung des evangeliſchen Ausdrucks. Die Lesart
δὲν ἔξω ſtatt βληθῆναι (D Δ Rec.) ſcheint zwar eine ſtiliſtiſche Nachhilfe zu
, iſt aber doch zu gut bezeugt und deßhalb aufzunehmen (Lachm., Tiſch.).
Veranſchaulichung des Gedankens dienen die Stellen bei Schöttgen [2], doch
auf das Hinauswerfen und Zertreten kein ſo großer Nachdruck gelegt
den. Es ſoll eben die gänzliche Unbrauchbarkeit des Salzes damit aus-
ückt werden.

V. 14. τὸ φῶς τοῦ κόσμου werden die Jünger genannt, weil ſie Chriſtus,
eigentliche Licht der Welt (Joh. 1, 4. 9; 8, 12), den Menſchen ver-
en und dadurch für dieſelben ein Licht werden müſſen (Joh. 5, 35; Apok.
4; Epheſ. 3, 9; 5, 8; Phil. 2, 15). Wie es zum Begriff des Lichtes
rt, zu leuchten, ſo gehört es zum Berufe des Apoſtels, daß er durch das
des Evangeliums die Menſchheit geiſtig erleuchte. οὐ δύναται κρυβῆναι
ündet das Widerſprechende in dem Benehmen der Jünger, welche aus
nmüthigkeit oder Furcht ihrem Berufe untreu werden. So wenig ſich
Stadt auf dem Berg den Blicken entziehen kann, ebenſo nothwendig muß
Licht der Apoſtel geſehen werden. Es ſind alſo beide Gleichniſſe nur
hiedene Seiten desſelben Begriffes (Euthym.: δεῖ γὰρ πρῶτον ἀπαλλαγῆναι
σηπεδόνος, εἶτα συνετισθῆναι). Das zweite zeigt die Ausführung des erſten.
halb ſcheint es mir nicht nothwendig, mit Schegg alle bisherigen Aus-
ngsverſuche für ungenügend zu erklären, weil im Gleichniſſe vom Salz
Nothwendigkeit für die Apoſtel ſelbſt beſonders betont werde; beim Licht

---

[1] Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι μυριάκις πίπτοντες δύνανται τυχεῖν συγγνώμης· ὁ δὲ διδάσκαλος τοῦτο πάθῃ πάσης ἀπεστέρηται ἀπολογίας, καὶ τὴν ἐσχάτην δώσει τιμωρίαν.

[2] Erubin fol. 104. 1: Spargant Sabbatho salem in clivo, ne nutent pedes ho-
um. Gemara: In clivo templi hoc fieri posse, sed non in alio quodam clivo
atis.

könne das Ausſtrömen des Strahles verhindert werden, ohne es ſelbſt auszulöſchen, beim Salz treffe nichts Aehnliches zu. Denn es ſagt ja der Herr ſelbſt, daß die Stadt auf dem Berge nicht verborgen, d. h. doch wohl, daß das Licht der Apoſtel nicht verborgen werden könne. Würde dieß dennoch geſchehen, ſo wären ſie kein Licht mehr, hätten die Leuchtkraft verloren. Ein Nichtjünger kann ſeinen Glauben unter Umſtänden verbergen und ſich vor Verfolgung ſchützen, bei den Jüngern iſt dieß nicht möglich, ohne daß ſie ihren Beruf verlieren. — V. 15. ὑπὸ τὸν μόδιον unter den Scheffel. Fulg. 3, 6: lucernamque modio contegit. Der μόδιος war ein Getreidemaß, welches man im Hauſe hatte; er war = $^1/_6$ μέδιμνος = 8,67 Liter (Marquardt, Röm. Alterth. 3, 2 p. 139). Da das Wort lateiniſchen Urſprungs iſt, ſo hat Jeſus vielleicht מְאָה wie 13, 33. Luc. 13, 21 geſagt, das auch der Syrer hat. Die Lampe brannte die ganze Nacht. Wollte man finſter machen, ſo ſtellte man das Licht auf den Boden und deckte es mit einem hohlen Gefäß zu. λυχνία = Leuchter, Leuchterſtock, gehört der ſpäteren Gräcität an. Die Griechen gebrauchen λυχνίον. Die LXX ſetzen es für מְנוֹרָה. — V. 16. τὰ καλὰ ἔργα ſind die Thaten der Jünger als Apoſtel, nicht ihre perſönlichen Tugenden als Chriſten. Deßhalb beſteht kein Widerſpruch mit 6, 1. 5, ohne daß auf den Unterſchied zwiſchen Werk und Perſon ein großes Gewicht zu legen wäre (Bengel: non vos, sed opera vestra. Keil), denn die Werke führen nothwendig auf die Perſon. Man würde ſonſt zu der Ausflucht des Hilarius gezwungen: ut, dissimulantibus licet nobis, opus nostrum his inter quos vivimus luceat [1]. Die Apoſtel müſſen ihrem Amt gemäß öffentlich wirken. Wir wiſſen aus den pauliniſchen Briefen, daß Paulus trotzdem häufig angegriffen wurde und ſeine apoſtoliſchen Werke und Offenbarungen zur Vertheidigung aufzählen mußte (2 Kor. 11, 16 ff.). Die Standhaftigkeit der Apoſtel in den Verfolgungen mußte zur Empfehlung ihrer Sache dienen. Daher iſt ὄψωσιν nicht auf die Gläubigen zu beſchränken und kein Widerſpruch mit V. 10 f. vorhanden (cf. 1 Petr. 2, 12). πατήρ von Gott findet ſich im Alten Teſtament ſelten (Jeſ. 63, 16. Deuter. 32, 6. Weish. 2, 16; 14, 2. Sir. 23, 1; 51, 10. Tob. 13, 4. 3 Makk. 6, 3) und iſt erſt von Jeſus zur Bezeichnung der erſten Perſon in der Trinität als ein ſpecifiſch neuteſtamentlicher, chriſtlicher Begriff gebraucht worden. Der Gedanke, daß Gott durch die guten Werke verherrlicht, durch die böſen profanirt werde, iſt bei den Rabbinen oft ausgeſprochen (Schöttgen), aber nur vom Privatleben gemeint [2]. Für unſere Stelle folgt aber nicht (Keim 2, 241 f.), daß die καλὰ ἔργα nicht auf das Predigen und apoſtoliſche Wirken, ſondern nur auf das fromme Leben zu beziehen ſind, obwohl beide in der Regel neben einander

[1] Chryſoſt.: οὐδὲ εἶπε, δείξατε αὐτά, ἀλλὰ λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν, τουτέστι, πολλὴ ἔστω ἡ ἀρετή, δαψιλὲς ἔστω τὸ πῦρ, καὶ τὸ φῶς ἄφατον· ὅταν γὰρ τοσαύτη ᾖ ἡ ἀρετή, ἀδύνατον αὐτὴν λαθεῖν . . . καὶ καλῶς εἶπεν τὸ φῶς· οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐπίσημον ἄνθρωπον ποιεῖ, κἂν μυριάκις λανθάνειν βούληται, ὡς ἀρετῆς ἐπίδειξις.

[2] R. Nechonja in libro Bahir f. 5, 3: Nisi iusti et pii essent in mundo, qui exaltant me plus quam totus mundus bonis operibus suis. Soh. Lev. f. 2, 5: quando Israëlitae perfecti sunt in operibus, etiam nomen Dei s. perfectius redditur. Quando vero Israëlitae in hoc terrarum orbe perfecti non sunt in operibus suis, et captivitate mulctantur, etiam nomen Dei in coelo non tam perfectum est.

, wenn die Glaubensboten einen Erfolg erreichen wollen, weßhalb uch ſo gern bei der Schilderung der Tugend ſtehen bleiben.

§ 19.

Das Thema der Bergpredigt.

5, 17—20.

Amt der Apoſtel, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu eine neue Offenbarung voraus, welche über die bisherige Offen= aben und für die ganze Welt beſtimmt iſt. Daraus hätte man ſchluß ziehen können, daß nun das alte Geſetz ganz abgeſchafft ſei. Vermuthung, welche leicht zum Vorwurf werden mußte, entgegen= d das Verhältniß des neuen Bundes zum alten klar zu legen, zu ſeiner Stellung zum Alten Teſtament über, die er in den Verſen genau präciſirt, um dann die Erklärung und Begründung Zwei Punkte machen die Väter zur Herſtellung des Zuſammen= ınd: den Zweifel der Jünger und die zu erwartenden Verleum= Juden. Die Jünger konnten in der ihnen ertheilten Aufgabe rſpruch zu ihren bisherigen Anſchauungen über die Theokratie er= guſt.[1], Op. imp., Maldon.), und andererſeits mußte Jeſus viel= ie jüdiſchen Ritualgeſetze und den Buchſtaben der anderen hinaus= dezu neue Geſetze aufſtellen (Chryſoſt.). Jeſus ſchließt ſich aber nun das Alte Teſtament an, daß viele Kritiker V. 18 und 19 als zu aus dem Zuſammenhang ausſcheiden wollen. Dazu mag freilich ıng der Tendenzkritik, daß der ἐλάχιστος der Apoſtel Paulus ſei ier eine antipauliniſche Tendenz verrathe, mitgewirkt haben (cf. , 9. Epheſ. 3, 8), welche ſelbſt Weiß einen „froſtigen Einfall" r Ausſpruch ſcheint allerdings ſehr jüdiſch=conſervativ zu lauten, r dieſe Spitze zum Theil, wenn λῦσαι und πληρῶσαι in tieferem, Sinn erklärt werden. Die Anordnungen und Vorſchriften des Alten werden nicht einfach beſeitigt, ſondern die geiſtige, ideelle Er= lt an ihre Stelle. So weit ſie vorbildlich ſind, haben ſie ihr Ende weit ſie aber moraliſch ſind, werden ſie auf ein anderes Princip d zu höherer Bedeutung entwickelt. Der Keim, welcher im Alten ſchlummerte, entfaltet ſich zur Pflanze, Blüthe und Frucht. Da bei den Juden noch bei den Jüngern bereits das rechte Verſtänd= ıden war, ſo mußte Jeſus in ſeiner Ankündigung zunächſt den ang mehr betonen als die Abweichung. Er konnte nicht, wie dieß Paulus thut[2], das ganze Ritualgeſetz als adiaphoriſtiſch beiſeite

Herm. in mon. und contr. Faust. 17, 5: Quasi nos negemus Judaeis non us videri potuisse Christum destructorem Legis et Prophetarum.

n haben ſich die Väter zu ſehr beeinfluſſen laſſen und haben, was Reſultat eit Jeſu war, in den Anfang ſeiner Thätigkeit verlegt. So wie Paulus ſeine Rede vor den Juden nicht anfangen können. Er mußte den Faden der ichen Entwicklung feſthalten und ſein Ziel allmählich zu erreichen ſuchen. e dieſe Rückſicht nicht mehr zu nehmen. Inſofern hat Weiß (S. 147) Recht,

ſetzen, ſondern mußte ſich der Auffaſſung ſeiner Zuhörer anbequemen und damit begnügen, die Erfüllung des Moralgeſetzes unter Vorausſetzung ſeiner Verbindlichkeit für die Jünger zu verinnerlichen und zu vertiefen. Ein Tadel ſowohl der phariſäiſchen Auswüchſe als auch der ganzen durch den Buchſtaben des Geſetzes geſchützten äußerlichen, geiſtloſen jüdiſchen Geſetzeserfüllung war die nothwendige Folge davon. Chryſoſtomus findet in dieſer Ankündigung geradezu eine captatio benevolentiae: κέχρηται ταύτῃ προδιορθώσει, ἵνα μὴ παράξῃ τὸ ξένον τῶν ἀκουόντων τὰς ψυχάς, καὶ διστάζειν παρασκευάσῃ πρὸς τὰ λεγόμενα (Hom. 16, 1. 3). Ueberhaupt erklärt er das ſcheinbare Schwanken des Herrn in ſeinem Verhältniſſe zum Geſetz aus einer Rückſichtnahme auf die Juden. Bald habe er es aufgelöst, bald beobachtet, jenes um der künftigen Lebensweisheit den Weg zu bahnen, dieſes um den unverſchämten Mund der Juden zu ſchließen und zu ihrer Schwachheit herabzuſteigen. Aus demſelben Grund haben auch ſpäter die Apoſtel lange geſchwankt. Darin liegt aber auch der Grund der Voranſtellung dieſes Themas der ganzen Predigt und der Grund, warum Matthäus dasſelbe und die ganze Predigt in ihrer Ausführlichkeit aufgenommen hat. Jeſus hat nicht etwa die Juden durch Abſchaffung des Geſetzes von ſich geſtoßen, ſondern ſich durch die Anerkennung desſelben als Meſſias bewährt. Aber als Meſſias mußte er das Geſetz weiterführen (ἵνα καὶ τὸν νόμον εὐλόγως ἀναπαύσῃ καὶ μὴ πλήξῃ τοὺς Ἰουδαίους Euthym. und Chryſoſt.). Die beiden einander widerſprechenden Meinungen von der ewigen Dauer des Geſetzes (Baruch 4, 1. Philo v. Mos. II, 656. Joſ. c. Ap. 2, 38 und Talmud cf. Schöttgen I, 28) und der neuen Ordnung des Meſſias (Jeſ. 42, 9. Jer. 31, 31. Ezech. 36, 26 ff. und einige Talmudſtellen) erhielten dadurch ihre ſchönſte Vereinigung.

V. 17. ὁ νόμος iſt das von Gott gegebene Geſetz, wie es im Pentateuch dargeſtellt iſt, ohne daß eine Unterſcheidung zwiſchen Moral- und Ritualvorſchriften gemacht wäre. Die προφῆται bezeichnen die weitere altteſtamentliche Offenbarung, inſofern ſie den Meſſias und ſein Werk vorbereitet. ὁ νόμος und οἱ προφῆται begreifen alſo zuſammen das ganze Alte Teſtament. ἤ iſt nicht = καί, ſondern wird immer disjunctiv gebraucht. Beide Glieder werden dadurch nicht nur ſchärfer hervorgehoben, ſondern auch nach ihrer charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit bezeichnet (Fritzſche ad l.; Winer 53, 6 p. 410). Deßhalb muß man aber auch der allgemeinen Auslegung der Väter (Hilar., Hier., Op. imp., Beda, Chryſoſt., Theophyl., Euthym.) folgen und darf προφῆται nicht von der Weiterführung des Geſetzes, ſondern von den Weiſſagungen

---

wenn er ſagt: „Nur eine ganz ungeſchichtliche Betrachtung Jeſu, die in ihm nichts anderes ſieht als einen neuen Moralprediger, kann an dieſer bedingungsloſen Anerkennung der vorbereitenden Gottesoffenbarung, wie ſie vom Standpunkt der heilsgeſchichtlichen Continuität aus nothwendig war, Anſtoß nehmen oder gar in dieſem Ausſpruch judenchriſtliche Tendenzen wittern, die Jeſu Stellung zum Geſetz im Parteiintereſſe gefälſcht haben.“ Aber es iſt gegen den Zuſammenhang, wenn er jede Berückſichtigung der folgenden Ausführungen verbietet und nur die „thatſächliche Vollſtreckung der Leiſtung des (in der Willenskundgebung) Geforderten“ annimmt. Neben der Stellung Jeſu iſt aber auch die des Schriftſtellers zu berückſichtigen, der gewiß nicht ohne Abſicht alles referirt. Bei Lucas 16, 17 findet ſich zwar eine ähnliche Stelle, welche aber durch den ganzen Zuſammenhang an Entſchiedenheit verliert.

erklären, die in dem Leben des Herrn in Erfüllung gegangen sind. Freilich paßt dann καταλῦσαι weniger gut auf προφ., weil niemand darauf verfallen konnte, deren Aufhebung vom Messias zu erwarten (Meyer), aber die Negation der Weissagungen wäre doch einer Auflösung der Propheten gleichgekommen. Dieß in der Lehre und dem Leben Jesu zu vermuthen, konnten die Juden mit ihrer äußerlichen Auffassung schon Gefahr laufen, und sie haben in der That diese Gefahr auch nicht vermieden. καταλῦσαι auflösen, zerstören; metaphorisch: erfolglos machen; es wird von den Griechen oft von der Auflösung, Abschaffung bestehender Einrichtungen, Regierungsformen und Gesetze gebraucht. πληρῶσαι erfüllen, vollmachen, vervollständigen. Die Erfüllung des Gesetzes besteht entweder in der Befolgung seiner Vorschriften oder in der Vervollkommnung, Vollendung desselben. Beide Bedeutungen müssen hier um so mehr festgehalten werden, als sich nur daraus der Gebrauch des Ausspruchs erklären läßt. Die Juden haben sich an die erste Bedeutung gehalten, Jesus aber zeigt im Folgenden die andere, indem er das Gesetz vergeistigt und aus der engen Grenze für ein einzelnes Volk befreit. Was nur im Schattenumriß gegeben war, hat Jesus erweitert, ergänzt, vollendet. Die Erfüllung der Typen und Weissagungen, welche von dem streng gesetzlichen Theil der Offenbarung nicht getrennt werden konnten, versteht sich von selbst, ohne daß man für πληρῶσαι eine andere Bedeutung unterzulegen hat, denn auch hierin hat Jesus Handlungen vollbracht oder Leiden übernommen, welche nach dem Rathschlusse Gottes für den Messias bestimmt waren. Auch sie sind mithin eine Willensoffenbarung.

V. 18. ἀμήν = אָמֵן heißt substantivisch: Treue; adjectivisch: treu, fest; adverbialiter = ἀληθῶς (Luc. 9, 27) wahrlich, gewiß. Das Wort wurde von den Israeliten zur Bekräftigung des Bundes und Eides (Num. 5, 22; Deuter. 27, 15; Nehem. 5, 13) und am Anfang (Jer. 28, 6) und Ende der Rede oder des Gebetes gesprochen (Gesen. thes. I, 116). Am Schlusse der Doxologie wurde es verdoppelt (Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53). Im Neuen Testament wird es als Betheuerungsformel nur von Jesus und zwar im Johannesevangelium doppelt gebraucht (Joh. 1, 52; 3, 3; 5, 19). Die Apostel verwenden es häufig in der Doxologie (Röm. 1, 25; 9, 5; Gal. 1, 5 al.; 1 Petr. 4, 11) und aus dem Gebrauch in den Synagogen ist es auch in die christlichen Kirchen als Responsorium der Gemeinden übergegangen (1 Kor. 14, 16). παρέρχεσθαι = עָבַר vorübergehen, vergehen. ἕως ἂν παρέλθῃ bis vergangen sein wird, d. h. bis an das Ende der Welt. Damit ist nicht gesagt, daß dann das Gesetz aufhöre; es wird vielmehr in anderer Form als Liebe und Gerechtigkeit seinem idealen Wesen nach auch in der neuen Welt fortbestehen, wie auch Himmel und Erde nicht im strengen Sinn des Wortes vergehen, sondern verwandelt werden (24, 35; 2 Petr. 3, 10; 1 Joh. 2, 17; 1 Kor. 7, 31). ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία nicht ein Jota oder ein Strichelchen. ἰῶτα ist der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabets. κεραία von κέρας Hörnchen wird von den griechischen Grammatikern zur Bezeichnung der Accente und der diakritischen Zeichen gebraucht. Matthäus versteht es von den kleinen Strichen, durch welche sich die ähnlichen hebräischen Buchstaben von einander unterscheiden, z. B. ה und ח, ר und ד, ב und כ. Damit will Jesus sagen, daß auch die kleinsten Bestimmungen des Gesetzes in

den neuen Bund aufgenommen worden sind, was insofern der Fall ist, als durch die Aufnahme des Ganzen auch der einzelne Theil, wenn auch in vergeistigter Form, seine Fortdauer findet und das Vorbildliche in die Erfüllung übergeht. Man darf hier auch nicht zwischen moralischen und rituellen Vorschriften unterscheiden, aber ebenso wenig den Versuch machen, alle einzelnen Bestimmungen des Alten Testamentes in ihrer speciellen Erfüllung im Neuen Testamente nachzuweisen. Dieß wäre eine Verkennung der Zeit, in welcher Jesus den Ausspruch gethan, und des Zweckes, um dessen willen Matthäus ihn referirt hat. ἕως ἂν πάντα γένηται bis alles geschehen sein wird. Die volle Erfüllung wird erst mit dem Ende der Welt eintreten. Dann wird das Gesetz als erfülltes, als Liebe und Gerechtigkeit fortbestehen. Mit dem ersten ἕως ist mehr die äußere Unvergänglichkeit, hier die im innersten Wesen liegende ausgedrückt. Nimmt man aber die beiden Sätze subordinirt (Meyer, Keil), so würde der schon von Euthymius angegebene Gedanke herauskommen: so lange die Welt steht, soll kein unvollkommenes und leichtes Gebot des Gesetzes vergehen, bis alle seine Vorschriften verwirklicht sein werden. Dagegen bemerkt aber Weiß mit Recht, daß der erste Satz als Zeitbestimmung für den zweiten gedacht, schlechthin müßig sein würde, da eine vollständige Erfüllung vor dem Ende der Welt an sich undenkbar ist, eine theilweise Erfüllung aber in der That stattfindet. Jans. j.: quae ante mundi consummationem adimpleri debent.

V. 19. ὃς ἐάν c. Conj. Aor. bezeichnet das künftig Eingetretene, wofür die Lateiner das futurum exactum setzen (Winer 41, 2 p. 275 und p. 288; Krüger 54, 15, 1). ἐάν steht für ἄν wie in den LXX und Apokryphen, mitunter auch bei den Byzantinern (Winer 43, 6 p. 291; Buttmann p. 63; Grimm Lex. p. 112). λύειν kann dem Zusammenhang nach nur = καταλύειν sein und wird in der Bedeutung: abschaffen, aufheben nicht nur Joh. 7, 23 (νόμον), sondern auch von Klassikern gebraucht (νόμους Herod., Dem.; δίκαια Dinarch.; διαθήκας Isae.; cf. Passow II. p. 100). Es würde wohl auch nicht anders erklärt worden sein, wenn nicht das folgende διδάσκειν zu sehr an den Fortschritt vom Thun zum Lehren erinnert und ποιήσῃ in der zweiten Hälfte geradezu diese Erklärung zu fordern geschienen hätte. Doch können beide ganz gut neben einander bestehen, da derjenige, welcher ein Gesetz abschafft, diese Thätigkeit auch mit dem Nichtbeobachten desselben eröffnet. Die Väter und ihnen folgend die älteren Exegeten sind fast alle für λύειν = μὴ ποιεῖν, nur Augustinus[1] und Beda bleiben bei der durch den Zusammenhang gebotenen Erklärung. Allein bei der Erklärung des folgenden Verses sieht auch er sich durch die Schwierigkeit so gedrängt, daß er dafür substituirt: qui autem fecerit et docuerit sic, i. e. non secundum illa minima, sed secundum ea quae ego dicturus sum. Man erklärte wegen dieser Schwierigkeit mit Ausnahme des Augustinus und theilweise des Hieronymus ἐντολῶν τούτων für den ersten Halbvers von den nachher aufgestellten Geboten, welche sich auf die inneren Sünden im Gegensatz zu den

[1] De Serm. 1, 8, 20: secundum id quod solvit (sc. docuerit), non secundum id quod invenit et legit und qui autem fecerit et docuerit sic (οὕτως statt οὗτος), h. e. qui non solverit et docuerit sic, secundum id quod non solvit magnus vocabitur.

ißeren Handlungen beziehen[1]. Da man aber dann um ſo mehr daran An-
oß nehmen mußte, daß ein Uebertreter des neuen Geſetzes, wenn auch als
:ßter, doch in's Himmelreich eingehe, ſo wurde, da βασιλεία τῶν οὐρανῶν
n den meiſten auf die Vergeltung beim Gericht oder im Jenſeits bezogen
urde (Chryſoſt., Hilar., Auguſt., Op. imp., Beda, Theophyl., Euthym.,
aldon., C. a Lap. u. a.), aus dem ἐλάχιστος des Himmelreichs ein Bürger
:r Hölle (Chryſoſt. ἐλάχιστος = ἀπερριμένος, ἔσχατος. Euthym. und Theophyl.:
ηχατος πάντων, φαυλότατος, ἀπερριμένος. Hilar.: paene nullus. Janſ. j. Vgl.
agegen Thomas Comm., Janſen). Allein dagegen iſt zu bemerken, daß, wie
ν noch ausdrücklich anzeigt, V. 19 mit dem Vorhergehenden zu verbinden
i; 2. daß Jeſus dieſen Ausſpruch dem vorhergehenden coordinirt und 3. es
ich um die Lehrthätigkeit der Apoſtel, alſo auch um ihre Stellung zum Alten
eſtament handelt. Dieſe Anordnung für die Apoſtel war eine nothwendige
olgerung aus der Stellung des Herrn ſelbſt und ſteht mit 10, 5 in Ana-
logie wie V. 17 mit 15, 24. Daß aber Jeſus ſelbſt eine Erfüllung des
Geſetzes in ganz anderer Weiſe brachte und verlangte, als die Juden vom
Meſſias erwarteten, ſteht damit nicht im Widerſpruch und inſofern können
hier die Väter die Uebertreter der Geſetze, welche nach jüdiſcher Anſchauung
gering, nach dem Geiſte des Geſetzes aber wichtig ſind, der ewigen Strafe
ſchuldig erklären, nur ſind dieß Folgerungen aus dem, was Jeſus ſpäter ſagt
und die Jünger thun, aber nicht Erklärungen unſerer Stelle. Wenn ſich
ſpäter, als die Apoſtel das Ceremonialgeſetz abſchafften, keine Berufung auf
unſeren Ausſpruch findet (Schegg), ſo iſt zu bedenken, daß ſolche Berufungen
etwa mit Ausnahme von 1 Kor. 9, 14 überhaupt nicht vorkommen. Jeden-
falls fand die Abſchaffung nur allmählich und nicht ohne Widerſpruch ſtatt.
Demnach muß man allerdings die Stelle von dem meſſianiſchen Reich ver-
ſtehen (Bisping, Reiſchl, Weiß). In dieſem hängt die Stellung des apo-
ſtoliſchen Lehrers von ſeiner größeren oder geringeren Kenntniß des Geſetzes
ab und man kann mit dem Verfaſſer des Op. imp., aber unter anderer Er-
klärung der mandata ſagen: Qui ergo doctor est, si ab omnibus abstinuerit, magnus est; si autem vel levia haec peccaverit, nihil illi prodest sacerdotalis dignitas eius: sed proiectus a primo ecclesiastico choro, fit inter eos qui nec in poena sunt, quia non fecerunt grave peccatum: non tamen sunt in gloria, quia peccati rugam aut maculam susceperunt. Hieronymus führt die gleiche Erklärung an zweiter Stelle an.

V. 20. γάρ wird mehrfach (Schegg, de Wette, Hilgenfeld) nicht als Begründung zu V. 19, ſondern zu V. 17 betrachtet und unſer Vers parallel zu V. 18 geſtellt. Es läßt ſich nicht läugnen, daß ſchon die Form darauf hinzuweiſen ſcheint. Zum Beweis, daß Jeſus nicht gekommen iſt, das Geſetz aufzuheben, ſondern zu erfüllen, ſagt er, daß er ſogar mit einer Erfüllung desſelben nach Art der Phariſäer und Schriftgelehrten nicht zufrieden ſein

[1] Janſen ſagt mit Berufung auf Aug.: Et quidem de illis legis mandatis videtur esse intellegendum, eo quod haec sententia ex superiori sententia pendeat et inferatur, in qua de his quae legis sunt dicitur. Doch geht er wegen τούτων und des zweiten Halbverſes zur Anſicht des Chryſoſt. über und kommt ſchließlich zu dem Reſultat, daß beide Geſetze zu verſtehen ſeien.

könne. Aber doch dürfte man dieſe Verbindung bloß wählen, wenn eine ſolche mit V. 19 gar nicht herzuſtellen wäre. Dieſe kann freilich nicht darin gefunden werden, daß der Rangunterſchied begründet werden will, noch in der aus ποιήσῃ καὶ διδ. ſchon von Chryſoſtomus und theilweiſe von Hieronymus gezogenen Folgerung, daß nur die Vereinigung von Thun und Lehren eine vollkommene Gerechtigkeit bewirke, denn es würde dieß einen Tadel gegen die Phariſäer involviren, der auch nach Chryſoſtomus und andern Vätern (nicht Hieron.) hier nicht intendirt iſt. Folglich kann nur von einer Gerechtigkeit die Rede ſein, welche über die der Phariſäer hinaus liegt, und der Herr begründet damit, warum er an die Jünger ſo ſtrenge Anforderungen ſtelle[1]. δικαιοσύνη iſt allgemein zu nehmen wie V. 6. Die observantia legis (Maldonat, a Lapide) iſt die Grundlage der Gerechtigkeit, hat aber ihren Werth im Geiſt der Liebe, von welchem ſie ausgeht und getragen wird. Dadurch wird der Uebergang zum Folgenden vermittelt[2]. Die Kirchenväter hatten Grund, den Manichäern und andern Häretikern gegenüber hier die Heiligkeit des Alten Teſtamentes zu wahren und andererſeits doch die Erhabenheit des Neuen Teſtamentes zu rühmen. So hat ſich auch bei den katholiſchen Exegeten von ſelbſt die richtige Mitte gebildet zwiſchen den Socinianern, welche das neue Geſetz für eine correctio des alten halten, und den meiſten proteſtantiſchen Theologen, welche im neuen Geſetz nur die Erklärung des alten erkennen. Daraus folgt auch für dieſen Theil der Bergpredigt, daß Jeſus nicht ſeine Stellung zu den „übertriebenen und maßloſen Anwendungen der Rabbinen“ (Grünebaum), ſondern zum alten Geſetz darlegt (Chryſoſt.), wenn er auch mitunter diejenige Form wählt, unter welcher das Geſetz von den Phariſäern gelehrt wurde. Von dieſer mußte er ausgehen, um auf das wirkliche Geſetz und von dieſem auf den Geiſt des Geſetzes zu kommen. πλεῖον τῶν γρ. iſt eine comparatio compendiaria (Winer 35, 5 p. 230; Krüger 47, 27, 5). περισσεύειν = im Ueberfluß, reichlich vorhanden ſein.

§ 20.

Die Erfüllung des Geſetzes im neuen Reich.

5, 21—48.

Es wurde bereits bemerkt, daß ſchon Chryſoſtomus in der folgenden Specialiſirung den Beweis für die richtige Erklärung des allgemeinen Satzes

---

[1] Janſen: Dixi me non venisse ut legem solverem, sed ut implerem, et minimum fore in regno coelorum, qui vel minimum aliquod quae dicturus sum solverit ac solvendum docuerit. Id adeo verum est, ut certo affirmem nisi iustitiam vos consecuti fueritis abundantiorem et pleniorem ea qua se scribae et Pharisaei venditant, qui tamen omnium iustissimi in populo habentur, municipatus regni coelorum nequaquam fore participes.

[2] Hilar.: Pulcherrimo ingressu opus legis coepit excedere, ut non dissolveret eam, sed profectu potiore praecederet, womit aber nicht ganz harmonirt, was derſelbe am Schluſſe der Bergpredigt ſagt: Toto igitur superiore sermone Dominus fidei praecepta tradiderat, legem excesserat, iam inutilem atque inefficacem excedendo significans. Mandatorum observantiam exegerat, ante promissorum suorum spem fidis-

in V. 20 findet. Da aber dieser Ansicht die ganze protestantische Exegese von Luther an entgegensteht [1], indem sie nicht dem alten Gesetz, sondern den pharisäischen Satzungen das recht erklärte alte Gesetz gegenüberstellen läßt (Maldon.: spiritus enim sanctus illis opinor revelavit), so müssen wir auf diese Frage noch weiter eingehen. Wir behaupten: 1. daß die Worterklärung entschieden für die erste Ansicht spricht, und 2. die Väter ohne Ausnahme ihr beipflichten. Die Worterklärung hat von ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις und der Anführung der Gesetzesstellen auszugehen. Jenes heißt: es ist den Alten gesagt worden, könnte aber zur Noth auch übersetzt werden: es ist von den Alten gesagt worden, da der Dativ ablativisch gebraucht sein könnte (Winer 31, 7 p. 203. Krüger 48, 15, 3., wonach aber der Dativ beim Passiv ein besitzlicher ist, wenn der Begriff ein persönlicher ist), aber da im Neuen Testament durchgängig bei ἐρρέθη der Dativ gebraucht wird (Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Apok. 6, 11; 9, 4) und ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, wo ἐγώ dem logischen Subject von ἐρρέθη, das Jehova ist und absichtlich nicht genannt wurde, weil Jesus weder sich selbst noch den Vater nennen konnte, ohne Anstoß zu erregen (Chrysost.), gegenüber steht, für ἀρχαίοις dieselbe Beziehung fordert, so muß der eigentliche Dativ mit den meisten Exegeten angenommen werden. Die Alten sind also die Juden, denen von Gott das Gesetz gegeben worden ist oder zu denen Moses und seine Nachfolger gesprochen haben. Daraus entsteht selbst für Keil das Bedenken, daß ἐγὼ δὲ λέγω einen Gegensatz gegen das Gesetz Mosis zu bilden scheine und dieser Schein dadurch verstärkt werde, daß die alttestamentlichen Gebote größtentheils nach ihrem Wortlaut im Pentateuch angeführt werden. Die Beseitigung dieses Scheins durch ἠκούσατε ist nicht gelungen. Dieß sei zu interpretiren: Das den Alten Gesagte ist euch (von den Schriftgelehrten) so verkündet worden. „Also nicht dem mosaischen Gesetze als solchem, sondern nur dem von den Schriftgelehrten

---

simam imperaverat. Chrysost.: ὅρα δὲ καὶ ἐνταῦθα πῶς συνίστησι τὴν παλαιάν, σύγκρισιν ποιούμενος ταύτης πρὸς ἐκείνην· ὅπερ δείκνυσιν ὁμόφυλον αὐτὴν οὖσαν καὶ συγγενῆ· τὸ γὰρ πλέον καὶ ἔλαττον τοῦ αὐτοῦ γένους ἐστίν, οὐ τοίνυν διαβάλλει τὴν παλαιάν, ἀλλ' ἐπιταχθῆναι αὐτὴν βούλεται.

[1] In der neueren Zeit machen bloß Neander, Bleek und Achel. eine Ausnahme, weßhalb sie auch von ihren Glaubensgenossen desavouirt werden (vgl. Meyer, Weiß, Keil, Wichelhaus), wie katholischerseits Bisping die antipharisäische Auffassung vertritt. C. a Lapide findet zwar in V. 20 u. 43 eine Zurückweisung pharisäischer παραδόσεις, fährt aber doch fort: Christus enim legi addidit praecepta fidei explicitae . . . ad haec clariorem et expressiorem legis naturae sive decalogi explicationem et hoc ultimum maxime intendit hic Christus. Er beruft sich aber sonderbarer Weise auf Aug., Hilar., Chrysost., Theophyl. und führt Maldonat für die bloße Beziehung auf die Pharisäer an: sed prius quod dixi verius est, scilicet Christum tam legi, quam scribis se opponere et utrorumque imperfectiones et defectus supplere. Jansen (c. 40 p. 275) sucht einen vermeintlichen Widerspruch mit 19, 17 zu vermeiden, indem er annimmt: Omnia enim fere praecepta quae Dominus subiungit, erant in lege et prophetis, sed non erant apud scribas et Pharisaeos, qui ex lege ea non intellegebant. Das erhelle daraus, daß Jesus eo modo allegat scripturam quo scribae et Pharisaei illam interpretabantur. In der Ausführung kommt er zum Schlusse: Et in summa, maior iustitia quae a nobis requiritur, est qua legem servamus non secundum explanationem scribarum literae nimis inhaerentium, sed secundum legis praecipuam intentionem, quam hic Salvator explicat. Einen ähnlichen Mittelweg schlägt Jans. j. ein.

dem Volke verkündigten mosaischen Gesetze stellt Jesus seine Gesetzeserklärung entgegen." Als ob das mosaische Gesetz, wenn es seinem Wortlaut nach von den Schriftgelehrten vorgetragen wurde, ein anderes geworden wäre! Wie diese Erklärung verfehlt ist, so ist auch die Berufung Keils auf die lateinischen Väter: August., Hieron., Hil. u. a. unrichtig. Denn Augustinus identificirt hinsichtlich des Gesetzes mit Recht die pharisäische Gerechtigkeit mit der Gesetzesgerechtigkeit [1] und verlangt von den Gläubigen eine darüber hinausgehende Gerechtigkeit [2], welche sich mit dem non occides des Gesetzes nicht begnügt. Zum Ueberfluß spricht er dieß in seinen Retractationen formell aus [3]. Hieronymus aber erinnert, abgesehen davon, daß er noch eine zweite Erklärung gibt, nur bei V. 20 mit Berufung auf das Vorangehende an die traditiones der Pharisäer „qui contemptis mandatis Dei, statuebant proprias traditiones", ohne eine Anwendung auf das Folgende zu machen, welche aber auch nicht gemacht werden konnte, da in derselben nirgends von einer contemptio mandatorum die Rede ist. Aus einer andern, schon von Maldonat citirten Stelle geht vollends unzweifelhaft hervor, daß er eine Gegenüberstellung von altem und neuem Gesetz angenommen hat: Tunc oculum pro oculo nunc verberanti maxillam praebemus et alteram (5, 38 f.). Haec dicimus non separantes legem et evangelium, ut Marcion calumniatur, sed unum atque eundem suscipientes Deum: qui pro varietate temporum atque causarum principium et finis: serit ut metat: plantat, ut habeat quod succidat: iacit fundamentum, ut aedificationi, consummato saeculo, culmen imponat (Ad Ageruchiam vid. de monog. ep. 11). Anders drücken sich auch die Griechen nicht aus. In Betreff des Hilarius verweise ich auf das oben Beigebrachte. Er geht eher weiter als die Griechen: Propositis igitur his quae in lege praescripta sunt, profectu ea non abolitione transgreditur. Von den andern Lateinern erwähne ich nur noch das Op. imp. [4]. Damit dürfte bewiesen sein, daß die Väter mit Unrecht für die entgegengesetzte Auffassung angerufen werden, aber auch ebenso wenig einem Antinomismus huldigen. Wie man „einen Gegensatz gegen das göttliche Gesetz selbst" (Meyer, Wichelhaus u. a.) in dieser Erklärung der Väter

---

[1] De Serm. 1, 9, 21: iustitia Pharisaeorum est, ut non occidant. 24: Audiendum est itaque quantum intersit inter iustitiam Pharisaeorum et istam maiorem, quae in regno coelorum introducit, quod cum sit gravius occidere quam verbo irrogare convicium, ibi occisio reum facit iudicio, hic autem ira.

[2] Quapropter qui docet ut non irascamur, non solvit legem, ne occidamus, sed implet potius, ut et foris dum non occidimus et in corde dum non irascimur, innocentiam custodiamus.

[3] 1, 22, 2: Quid est enim quod in sermone evangelico in monte Dominus dicit: Audistis (5, 21); si nihil ipse amplius praecepit quam praeceptum est in illis veteribus libris? womit er einen früheren Satz (contr. Adam. Manich. disc. c. 3 n. 4), daß dem A. T. nichts von dem im N. T. fehle, retractirt. Es sei ein „pene" beizusetzen. Dasselbe ist de Serm. I, 19, 56. 57 der Fall, wo er sagt, der Standpunkt der Pharisäer sei jener der lex, in qua scriptum est: oculum pro oculo . . . quae per Moysen data est.

[4] Non enim est Christi mandatum contrarium legi, sed latius quam lex. Mandatum Christi legem in se tenet inclusam, lex autem non tenet Christi mandatum. Qui ergo implet Christi mandata tacite in eis implet et legem.

n kann, ist mir unbegreiflich. Denn nicht nur verwahren sie sich dem cion und andern gegenüber gegen ein solche Trennung zwischen dem i und Neuen Testamente, sondern betonen auch die innige Verwandtschaft r. Chrysostomus gebraucht das Beispiel des Schülers, den der Lehrer Buchstabiren zum Höheren emporführt: εὖ δὲ καὶ τὸ μὴ συγχεῖν τὴν τῶν ἐντολῶν· ἀλλ' ἀπὸ τῆς προτέρας ἄρξασθαι πρώτης, ἀφ' ἧς καὶ ὁ : ἤρξατο· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο δεικνύντος ἐστὶ τὴν συμφωνίαν cf. Epiphan. . 33, 11. Die protestantischen Exegeten machen aus diesem Unterschied hen der ersten Form und der Ausbildung, dem Keim und der entwickelten nze, einen unversöhnlichen Gegensatz und können dann freilich keine Gegenstellung zwischen altem und neuem Gesetz mehr annehmen.

1. Das Verbot des Mords. 21—26.

V. 21. ἠκούσατε. Damit wendet sich Jesus an das Volk, welches in seiner n Mehrzahl das Gesetz nicht durch die Lectüre, sondern durch die Vorgen und Vorträge in den Synagogen kennen lernte (Joh. 21, 34. Act. 15, Röm. 2, 13. Gal. 4, 21). ἐρρέθη = אימר dictum est, das sich häufig almud findet (Schöttgen I p. 33). Wenn aber dasselbe wie andere bekannte eln (אמרו קדמוניכון dixerunt maiores nostri und אמרו זקנים ראשונים ores antiqui dixerunt) von den Aussprüchen der Rabbinen gebraucht wird, nn dies auf unsre Stelle keine Anwendung finden, in welcher ein Citat dem Gesetz vorliegt. οὐ φονεύσεις nach Exod. 20, 13. ὃς δ' ἂν φονεύσῃ er Hauptsache nach aus Lev. 24, 17. und Exod. 21, 12. (Gen. 9, 6), nicht rabbinische Glosse oder traditioneller Zusatz der jenes Verbot äußerfassenden Schriftsteller (Meyer). Jedenfalls ist er dem Gesetze nicht fremd (Meyer, Schegg). Es war damals üblich bei der Schriftauslegung Verbot das Gebot folgen zu lassen. ἔνοχος = ἐνεχόμενος in etwas festten, besonders in forensischem Sinne schuldig mit dem Genetiv der Sache, deren Verletzung die Schuld contrahirt wurde, oder der Schuld oder Strafe (Matth. 26, 66. Marc. 14, 64. Gen. 26, 11.) und dem Dativ Schuld oder Strafe (Deuter. 19, 10. oft bei den Klassikern cf. Passow. ger 48, 14, 11). Hier steht das Gericht für die von demselben zu verende Strafe. κρίσις ist im Unterschied von συνέδριον das in jeder Stadt bliche Localgericht (Deuter. 16, 18. 2 Chron. 19, 5.), dem das Strafjt bis zur einfachen Hinrichtung zustand. Für die schwierigeren Fälle, welche die Richter im Zweifel waren, war ein Obergericht angeordnet, ches seinen Sitz am Heiligthume hatte (Deut. 17, 8; 19, 16 ff.), später Synedrium. Nach Josephus bestand das Ortsgericht aus 7 Mitgliedern t. 4, 8, 14. B. J. 2, 20, 5). In größeren Städten war nach der hna eine Localbehörde von 23 Mitgliedern (Sanhed. 1, 6; vgl. Schürer 101 ff. Keil Archäol. 704 ff., der aber auf die spätere Einrichtung zu g Rücksicht nimmt. Die auch von Maldonat vertretene Ansicht von n Dreimännergericht ist aus einem Mißverständnisse der Mischna entngen). Lightfoot und Schöttgen erklären κρίσις von dem iudicium divinum, nem die Juden jener Zeit den Mord überlassen haben, weil die Morde berhand genommen hätten, daß das Synedrium die Todesstrafe nicht

mehr auszuführen wagte (Schöttgen). — V. 22. πᾶς ὁ ὀργιζόμενος jed Zürnende (Winer 18, 5 p. 106). ὁ ὀργιζόμενος der welcher mit Verletzun der Nächstenliebe seinem Bruder zürnt. εἰκῇ = sine causa ist ein alt (Syr. It. Iren. Euseb. Chrysost. August. Op. imp.) Zusatz, der aber ℵ 48. 198 Vulg. Orig. fehlt und auch von Hieronymus und Beda verworfe wird. Man wollte damit die scheinbare Härte, als ob jedes Zürnen sünd haft wäre, beseitigen (cf. Röm. 13, 4. Kol. 2, 18. Ps. 4, 5). Der Ver fasser des Op. imp. beruft sich dafür auf 1 Joh. 3, 15: qui odit fratrem suum sine causa, homicida est, wo aber sine causa gleichfalls unecht ist Allein obwohl es auch einen gerechten Zorn gibt (Eph. 4, 26), so darf der selbe doch nie gegen die Nächstenliebe verstoßen, und um diesen Punkt handel es sich im Context. Eine derartige Restriction würde dem feierlichen To widersprechen[1]. Das Alte Testament enthält auch zahlreiche Warnunge gegen den Zorn (Ps. 36, 7. 8. Sir. 27, 33; 28, 1—5), aber ein formelle Verbot ist nur gegen den höchsten Ausbruch des Zorns, dem der Mord folgt ausgesprochen. Daß der Geist des Gesetzes den Zorn nicht erlaubte, i selbstverständlich, da es von Gott kam, aber darin besteht eben der Unter schied zwischen dem Alten und Neuen Testament. Im Alten Testament mußt mit Rücksicht auf die Rohheit und Herzenshärtigkeit der Juden der streng Buchstabe entscheiden, im Neuen Testament kommt der Geist zur Entfaltung Deßhalb ist aber im Neuen Testament nicht bloß die rechte Erklärung de alten Gesetzes, sondern ein neuer geistiger Untergrund für die ganze Gesetzes erfüllung gegeben. So wenig die irdischen Verheißungen für die Gesetzes erfüllung im Alten Testament mit der geistigen Belohnung im Neuen Testamen identisch sind, so wenig ist dieß bei dem Gesetz der Fall. ἀδελφός ist de Volksgenosse (cf. V. 47), nicht allgemein der Nächste πλησίον (Luc. 10, 29 Ign. ad Trall. 8, 2), und wurde von den Christen auf die Mitchristen über tragen und so auch hier von den Vätern erklärt, da diejenigen Brüder sind welche den gleichen Vater haben, weil sie denselben Gott bekennen (Hieron.) Die Vollendung durch Christus besteht darin, daß nicht bloß die That, sonder auch die Gesinnung straffällig wird, so daß die That verhindert werde sollte und ein Verbot des Mordes nicht mehr nothwendig ist[2]. Ῥακά (Tisch Ῥαχά nach ℵ* D It.) ist das chald. בְּרֵקָא hebr. רִיק eitel, leer und wa damals ein gewöhnliches Schimpfwort[3] (Lightf. Burtorf, Wünsche). Es i

---

[1] Hier.: Radendum est ergo, sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non ope ratur (Jak. 1, 20). Hilar.: Ex praecepto fidei non minus ira rea est sine ration suscepta. Jedenfalls wäre εἰκῇ mit temere zu übersetzen.

[2] Ptolemäus ep. ad Floram (Epiphan. haer. 33, 6): Οὗτος γοῦν καὶ αὐτὸς ὁ τ θεοῦ εἶναι νόμος ὁμολογούμενος εἰς τρία διαιρεῖται, εἴς τε τὸ πληρούμενον ἀπὸ τοῦ σωτῆρο τὸ γάρ, οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις, ἐν τῷ μηδ' ὀργισθῆναί μηδὲ ἐπιθυμ σεις περιειλῆπται· διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ ἀναιρούμενον τελείως. τὸ γὰρ ὀφθαλμὸν ἀν ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος συμπεπλεγμένον τῇ ἀδικίᾳ, καὶ αὐτὸ ἔργον τῆς ἀδικί ἔχον, ἀνῃρέθη ὑπὸ τοῦ σωτῆρος διὰ τῶν ἐναντίων.

[3] Hier.: Raca (ריק) enim dicitur κενός, i. e. inanis aut vacuus: quem nos po sumus vulgata iniuria absque cerebro nuncupare (Hilar., Op. imp., Beda). Augu hatte sich darüber den Rath eines Hebräers geholt, der ihm sagte, daß Raka kein eigen liches Wort, sondern eine Interjection sei wie Hei oder Hem. Es ist also nicht richti

nicht wesentlich von μωρέ verschieden (Op. imp.: quantum ad sensum verbi, unum est dicere, Fatue et Racha), doch bezeichnet es mehr den Mangel an Intellect, das andere an guter Sitte. Vgl. Jak. 2, 20 und κενόχρανος Sibyll. 3 p. 418. Das Synedrium (cf. zu 2, 4) konnte auf qualificirte Todesstrafe erkennen. Doch ist es wahrscheinlich, daß dieses Recht von den Römern eingeschränkt worden ist und das Urtheil vom Procurator erst bestätigt sein mußte (Schürer S. 413 ff). μωρέ ist die Uebersetzung von נָבָל Thor, Narr im Sinne von: Gottloser (Ps. 14, 1. Sir. 50, 28). εἰς zeigt die Bewegung an. Sonst kommt es bei ἔνοχος nicht vor, doch sind ähnliche brachyologische Constructionen nicht selten (Winer 31, 5 p. 200. Krüger 62, 3, 1 ff. Justin Ap. I, 16: ἔνοχος εἰς τὸ πῦρ). γέεννα kommt erst im Neuen Testament vor, findet sich aber besonders häufig schon in den ältesten Targumen (Jonath. zu 1 Sam. 2, 8 f. 2 Sam. 26, 15 u. a. vgl. Langen l. c. S. 514). Im Alten Testamente wird ein גֵּי בֶן־הִנֹּם (Jos. 15, 8; 18, 16. 2 Chron. 33, 6) oder גֵּיא בְּנֵי הִנֹּם (2 Chron. 28, 3. Jer. 7, 32; 19, 2. 6) גֵּי בְּנֵי הִנֹּם (2 Kön. 23, 10 Kt.) גֵּי הִנֹּם (Jos. 15, 8. cf. Nehem. 11, 30) genannt, ein Thal an der Süd- und Ostseite Jerusalems, in welchem die abgöttischen Juden zur Zeit des Achas dem Moloch Kinder opferten (1 Kön. 11, 7. 33. 2 Kön. 17, 17. 2 Chron. 28, 3. Jer. a. a. O. Schäfer l. c. S. 200. Schuster-Holzammer I S. 681. Keil S. 469 ff). Josias rottete diesen Götzendienst aus und ließ die Opferstätte des Thales verunreinigen, um das Opfern der Kinder zu verhindern (2 Kön. 23, 10 cf. Jer. 7, 32). Die Leichen der Hingerichteten und die Thierleichen wurden hineingeworfen, so daß der Ort gemieden und verabscheut und der Name auf den Ort der Verdammten übertragen wurde (Lightf. Schöttgen. Robinson 2, 38. Langen l. c.). τοῦ πυρός wurde beigefügt, weil die Verdammten an einem Ort des Feuers sind (Jes. 66, 24. Marc. 9, 43. 48. Luc. 16, 24) oder weil im Thale Gehenna fortwährend ein Feuer unterhalten wurde, um die Cadaver zu vernichten (Hengstenberg, Christolog. II S. 506 ff. Dillmann, das Buch Henoch S. 131 f.). Im Chaldäischen lautet das Wort גֵּהִנָּם griech. γέεννα. Nach der gewöhnlichen Erklärung heißt es: Thal Hinnoms oder der Söhne, des Sohnes Hinnoms, doch ist dieselbe jetzt größtentheils aufgegeben und הִנֹּם als Appellativ = Gewimmer genommen (vgl. Hitzig und Graf zu Jer. 7, 31. Gesen. und Grimm Lex.) also γέεννα = vallis lamentationis von dem Gewimmer der geopferten Kinder [1], was für den späteren Gebrauch des Wortes durchaus paßt, wenn es auch ursprünglich wohl nomen proprium war. Hier ist γέεννα von der Hölle gebraucht, wie immer im Neuen Testamente, wo es bei den Synoptikern und Jakobus gebraucht wird. Die Steigerung schließt sich den drei Arten der jüdischen Todesstrafe an: einfache Hinrichtung, qualificirte Todesstrafe durch Steinigung oder Hängen, Hinrichtung mit Ueber-

daß er Ῥακά vom griech. ῥάκος ableite (Thol., Achel., Keil), denn er führt dieß nur als die Ansicht einiger an: ῥάκος = pannus, negirt aber diese Ableitung (De Serm. 1, 9, 23).

[1] Holzammer l. c. Anm. 2 bleibt für die älteren Stellen bei der gewöhnlichen Erklärung, welche auch in den älteren Auflagen des Lexic. von Gesenius gegeben ist. Die Stellen bei Josua zeugen für die Bezeichnung vor dem Molochsdienst. Doch anerkennt er mit Recht für die spätere Zeit die andere Deutung des Namens. Meyer nennt dieselbe willkürlich. Es verhält sich ähnlich wie bei Kapharnaum. Vgl. Wünsche S. 49.

gabe des Sünders an die Hölle. Damit ist wenn auch nicht streng systema so doch rhetorisch die verschiedene Strafbarkeit des Zorns und der Z ausbrüche bestimmt. An eine Ahndung durch weltliche Gerichte ist nati nicht zu denken[1]. Ebenso wenig darf man den Zorn nur in Beziehung Mord als vorbereitendes Stadium erklären, obwohl dies die Veranla zur Ausführung gab (Maldon. Tholuck). Denn der allgemeine Satz ὁ ὀργιζόμενος muß auch allgemein genommen werden und die richtige B ung zum Mord ist nur die schon von den Vätern besprochene, daß durch Verbot des Zorns dem Mord der Grund entzogen wurde.

V. 23. Ist der Zorn allgemein verboten, so muß der Mensch be sein, jede Veranlassung zu demselben möglichst zu meiden oder zu entfe Dieß ist besonders für denjenigen nothwendig, welcher durch Darbrin eines Opfers den Zorn Gottes besänftigen oder die Huld Gottes gewi will. ἐὰν προσφέρῃς wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst (Le 1: ἐὰν προσφέρῃ δῶρον θυσίαν). Darunter sind die Vorbereitungen Opfer gemeint, das Beibringen des Opferthiers vor den Altar u. s. w., das Auflegen des Opfers auf den Altar war Sache des Priesters (Lev. 1 4, 4; 17, 1—6 al. Cf. Scholz II S. 134 ff.). δῶρον ist allgemein Opfergabe (8, 4; 15, 5; 23, 18. Hebr. 5, 1; 8, 3.) Bei den LXX es für קָרְבָּן, מִנְחָה und שֹׁחַד. — V. 24. πρῶτον zuerst, vor allem ist l mit ὕπαγε als dem Folgenden zu verbinden (Chrysost.), weil darin die Forderung des Herrn zu erkennen ist, daß man selbst zuvor von dem S weggeht. Dem Zusammenhang nach ist anzunehmen, daß der Bruder berechtigten Grund zum Zorn und zur Klage gegen den andern habe, we sein Opfer zum Altar bringt (Marc. 11, 25. Apok. 2, 4; 14, 20)[2].

---

[1] Chrys. versteht unter κρίσις und συνέδριον irdische Gerichte: ἀλλ' οὔπω ταῦτα γάλα· ἐνταῦθα γὰρ αἱ τιμωρίαι· διὰ τοῦτο τῷ μωρὸν ὀνομάζοντι τὸ τῆς γεέννης πρόσ πῦρ. Ebenso Haupt l. c. S. 48. Schön führt August. (Serm. 1, 9, 24) den Geb aus: Ira sola . . . ira et vox . . . ira, vox vituperationis expressio. Vide nunc tres reatus iudicii, concilii, gehennae ignis. Nam in iudicio adhuc defensionis locus; in concilio autem . . . inter se qui iudicant conferunt quo supplicio dam oporteat quem constat esse damnandum; gehenna vero ignis nec damnationem dubiam, sicut iudicium; nec damnati poenam sicut concilium; in gehenna qu ignis certa est et damnatio et poena damnati.

[2] August.: Nam nos adversum illum habemus si nos ille laesit, ubi non est pergere ad reconciliationem; non enim veniam postulabis ab eo qui tibi iniuriam, sed tantum dimittes, sicut tibi dimitti a Domino cupis, quod ipse miseris. Ebenso Hieron., Beda, Mald., C. a Lap. u. a. Auch Chrys., auf den man für die gegentheilige Ansicht so gerne beruft, geht von dieser richtigen Erklärung Κἂν μὴ διὰ τὴν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην, διὰ γοῦν τὸ μὴ κεῖσθαι ἀτέλεστον, ἐπειχθῆ δραμεῖν πρὸς τὸν λελυπημένον, καὶ καταλῦσαι τὴν ἔχθραν . . . ἐνταῦθα μὲν οὖν τὴν ἡ κότα πέμπει πρὸς τὸν ἠδικημένον· ἐν δὲ τῇ εὐχῇ τὸν ἠδικημένον ἄγει πρὸς τὸν ἠδικ καὶ καταλλάσσει. Cf. Hom. 60, 1: τὸν λελυπηκότα πρὸς τὸν λυπηθέντα ἄγων λέγων (5, Veranlaßt durch καταλλάγηθι statt κατάλλαξον geht er nun allerdings zum umgek Fall über, gesteht aber, daß der Zusammenhang zunächst für die andere Ansicht sp δοκεῖ μὲν ὑπὲρ τοῦ λελυπηκότος εἶναι τὸ λεγόμενον· τὸ δὲ πᾶν ὑπὲρ τοῦ λελυπημένου Mit dem letzteren Gedanken, welcher als das Höhere den ersten voraussetzt und einsch bringt er die schöne Stelle zum Abschluß: Er sagte nicht: wenn du schwer beleidigt den bist, dann versöhne dich, sondern: wenn er auch etwas Leichtes gegen dich hat. er setzte nicht hinzu: ob mit Recht oder Unrecht, sondern einfach: wenn er etwas

λάγηθι versöhne dich, entscheidet nicht dafür, daß der Opfernde der Beleidigte ist, wenn man nicht die Unterstellung machen will, daß die Aussöhnung nicht in der Macht des Beleidigers, sondern des Beleidigten liege. Diesen Punkt läßt Jesus ganz aus dem Spiel. Der Beleidiger soll sein Möglichstes thun, die Aussöhnung herbeizuführen, über den Erfolg braucht er sich dann nicht weiter zu bekümmern. Da aber Jesus hier vom Gesetze der Liebe und Versöhnlichkeit redet, so verlangt er auch vom Beleidigten eine versöhnliche Aufnahme des reuig zurückkehrenden Beleidigers und selbst ein Entgegenkommen desselben. Darin zeigt sich die Erhabenheit des neuen Gesetzes über das alte im schönsten Licht, aber auch in schroffem Gegensatz zu den Neigungen des natürlichen Menschen, welchen das alte wenigstens einigermaßen Rechnung tragen mußte. Die Schwierigkeit der Stelle schwindet aber einigermaßen, wenn man den bildlichen Charakter der Rede berücksichtigt, den Augustinus sehr entschieden hervorhebt. Das Bild ist vom jüdischen Opferdienst genommen. So wenig aber dieser als fortbestehend anerkannt werden wollte, ebenso wenig konnte sich Jesus nur auf äußere Opfer beziehen und immer eine derartige äußere Handlung verlangen. Vor allem ist die Versöhnung nothwendig, wenn man sich dem eucharistischen Opfer nähert [1], aber auch die Uneingeweihten (οἱ ἀμύητοι) sollen die Mahnung hören, da auch sie Gaben und Opfer, nemlich Gebet und Almosen darbringen. Ist der Bruder nicht gegenwärtig, wenn wir im Tempel unseres Herzens Opfer darbringen wollen, so müssen wir zuvor den Entschluß fassen, den beleidigten Bruder um Verzeihung zu bitten (pergendum non pedibus corporis, sed motibus animi Augustin.), wenn er aber auch zugegen ist, so muß der äußeren Versöhnung doch die Versöhnung mit Gott zur Seite gehen (si hoc prius coram Deo feceris Augustin.).

V. 25. Das zweite σε παραδῷ fehlt ℵ B Min. Väter, Lachm., Tisch. Es könnte zwar als überflüssig übergangen worden sein (Meyer) ist aber doch wahrscheinlicher zur Ergänzung aufgenommen worden. εὐνοεῖν nur hier im Neuen Testament = wohlgesinnt, versöhnlich gegen einen sein. ὁ ἀντίδικος ist der Widersacher, dem Zusammenhange nach derjenige, welcher gegen den Opfernden etwas hat (Hil., Ambr., Hier., Op. imp.). Vor dem jüdischen Gerichte durfte der Kläger nur mit dem Angeklagten erscheinen (Deut. 21, 18 ff. 25, 1) oder die Klage wurde nicht angenommen. Nach römischem Recht konnte der Kläger seinen Gegner mit eigener Hand vor Gericht schleppen. Wenn

---

dich hat. Denn wenn auch mit Recht, so darf man auch so die Feindschaft nicht fortbestehen lassen, da auch Christus uns mit Recht zürnte, aber dennoch sich für uns zum Opfer hingegeben hat und uns das Vergehen nicht anrechnete. Darum haben Theophylakt und Euthymius den Chrysostomus viel besser verstanden, wenn sie δικαίως und ἀδίκως auf beide Seiten beziehen: ἀδιαρίστως δὲ καὶ πρὸς τὸν ἀδικήσαντα ὁ λόγος καὶ πρὸς τὸν κακῶς πεπονθότα. Καὶ εἰ μὲν κακῶς πέπονθας, ἄφες αὐτῷ τὴν ἀδικίαν, καὶ συγγνώμησον· εἰ δὲ ἠδίκησας, θεράπευσον τὴν ἀδικίαν καὶ μηδὲν ἐλλείψῃς, ὅσα πρὸς καταλλαγὴν φέρουσιν (Euth.). So faßt es richtig C. a Lap. auf, während Maldon. den Euthym. von Chrys. unterscheidet und letzteren für die Ansicht des Aug., Hier., Op. imp. anführt, was nur möglich ist, wenn er die zuerst angeführten Stellen allein berücksichtigt hat, wie die Berufung für die andere Ansicht auf Chrys. (Schegg, Keil) nur auf die Schlußstelle reflectiren kann. Das Op. imp. nimmt zu V. 23 u. 24 eine ähnliche Stellung ein wie Chrys.

[1] Chrys.: διὰ πάντων τούτων δηλῶν, ὅτι οὐ δέχεται τοὺς ἀπεχθῶς πρὸς ἀλλήλους ἔχοντας αὕτη ἡ τράπεζα· ἀκουέτωσαν οἱ μεμυημένοι, ὅσοι μετὰ ἔχθρας προσέρχονται.

der Beklagte einmal vor Gericht ſtand, ſo war keine Ausſicht mehr zur Ve
ſöhnung, weil dann das formelle Gerichtsverfahren begann. Daher ἕως ὅτ
bis dahin daß, ſo lange als noch. Man würde, weil ein möglicher Fall g
ſetzt iſt, eigentlich den Conj. erwarten; der Indic. iſt aber gewählt, w
der Ausſpruch eine allgemeine Sentenz enthält (Winer 41, 3 p. 278 Anm. 2
Die Neigung zur Verſöhnung ſoll ſchnell eintreten und noch ſo lang anhalte
als man auf dem Wege iſt. ἐν τῇ ὁδῷ auf dem Wege zum Richter. βλῆθῇς
kann noch von μήποτε abhängig ſein oder ſelbſtändig genommen werde
wodurch es nachdrucksvoller erſcheint (Winer 56, 2 p. 468). Der Gegn
iſt der Beleidigte, der Weg das dießſeitige Leben, beſonders die letzte Zeit be
ſelben; der Richter Gott, der Diener (Luc. 12, 58: πράκτωρ) ein Engel, d
die Engel Vollſtrecker des göttlichen Willens ſind (2 Theſſ. 1, 7 cf. 1 Theſ
4, 16. Matth. 13, 41 f. 49 f.). φυλακή Gefängniß iſt die Gehenna. Wen
die Sache einmal vor den Richter gekommen iſt, ſo ergeht ein unerbittliche
und unwiderrufliches Urtheil. Chryſoſt., Theophyl. und Euthym. verſtehe
dieſe Mahnung von dem weltlichen Gericht und finden es vom Schuldne
klug, wenn er, bevor die Sache vor Gericht anhängig wird, ſich mit ſeine
Gläubiger vereinbart, weil er doch die Freiheit bewahre, wenn er auch da
Vermögen verliere. Aber ein ſolche Klugheitsmaßregel disharmonirt vol
ſtändig mit dem erhabenen Gegenſtand der feierlichen Rede. Jeſus will d
Nothwendigkeit der ſchnellen Verſöhnung, zu welcher er im Vorhergehende
aufgefordert hat, beweiſen und nicht: ἐπειδὴ ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων ἐνέτρεψ
καὶ τῶν μελλόντων, καὶ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ παρόντι βίῳ φοβεῖ (Chryſoſt.). Au
als argumentatio ad hominem (Weiß) wäre die Bedeutung abgeſchwäch
Richtig daran iſt nur, daß die Vergleichung dem Gerichtsweſen entlehnt iſ
— V. 26. Der Verurtheilte kann gar nicht mehr frei werden, da das Til
gen der Sündenſchuld in dieſem Zuſtande eine Unmöglichkeit iſt. ἕως ἀ
gibt einen Termin an, der gar nicht erreicht wird. Die Stelle kann alſ
weder für das Purgatorium noch für eine ἀποκατάστασις πάντων angerufe
werden. Mit Unrecht ſchreibt aber Keil den katholiſchen Exegeten überhaup
erſtere Auslegung zu. Denn ſchon Maldonat beruft ſich auf den hl. Augu
ſtinus für den Satz: nos non exituros postea, sed nunquam exituros
quia qui in inferno sunt, cum semper debitas poenas solvant quia pr
quolibet mortali peccato infinitas poenas debent, nunquam persolvun
Die lateiniſchen Väter ſind alle für die Gehenna, die griechiſchen faſſen di
Stelle ohnehin weſentlich verſchieden und nur vereinzelte Exegeten ſind fü
das Fegfeuer (Berlepſch, C. a Lap. purgatorium et infernum)[1]. κοδράντη
quadrans etwa Pfennig. Er iſt 1/4 As in Kupfer oder 2 λεπτά (Marc. 12
42). Der As, bei den Rabb. אסר, welcher früher ein ℔ hatte, wog zu
Kaiſerzeit 1/4 Unze, der Quadrans 2, 4—2, 1 Gramm (Marquardt, Röm
Alterth. III, 2 p. 22. Keil S. 613), ſo daß er etwa unſerem Pfennig gleichkam

[1] Janſen (c. 40 p. 280): Ita et ei qui non dederit operam ut redeat in gra
tiam cum laeso a se fratre, continget apud Deum, ut carceri inferni traditus, sic
aliqua debiti remissione exactum ius experiatur. Quare neque hoc loco recte qui
urgere potest purgatorii probationem. Achel. S. 118 erklärt es von einem Zwiſchen
zuſtand der Verſtorbenen.

2. Das Verbot des Ehebruchs und der Ehescheidung. 27—32.

Jesus folgt in seiner Rede der Anordnung des Dekalogs wie auch 19, 18, während sonst im Neuen Testament die Aufeinanderfolge zwischen 5 und 6 nicht streng festgehalten ist (Luc. 19, 20. Röm. 13, 9. Jak. 2, 11). Wie beim fünften Gebot geht er auch hier vom Wortlaut des Gesetzes zur tieferen geistigen Auffassung über. Während das Gesetz den Ehebruch als äußere That mit Strafe belegte, ist im neuen Reiche schon die sündhafte Begierde dem Ehebruch gleich zu achten. Auch die Art der Durchführung ist ganz analog. Wie der Zorn die Mutter des Mordes, so ist die Begierde die Mutter des Ehebruchs. Wie also zur geistigen Erfüllung des Gebotes gegen den Mord der Zorn untersagt werden mußte, so zur Verhinderung des Ehebruchs die Begierde (Op. imp.). Nur fehlt hier die Strafe und wird beim zweiten Theil Ursache und Wirkung nicht streng auseinander gehalten. Hier ist es ganz evident, wie wenig die Berufung auf die pharisäische Tradition allein ausreicht. Denn Exod. 20, 14 heißt es einfach: οὐ μοιχεύσεις wie an unserer Stelle. Wenn man aber zum Beweise der falschen Auffassung der Juden oder Pharisäer die folgende Ausführung des Herrn beizieht (Meyer, Keil), so ist dieß eben eine petitio principii [1].

V. 27. ἀρχαίοις (L Δ Rec.) ist zu streichen. — V. 28. γυναῖκα eine Frau, allgemein ein Frauenzimmer, denn der βλέπων ist als Ehemann gedacht, da βλέπειν dem μοιχεύειν entgegengesetzt ist. πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι um (ihrer) zu begehren; αὐτήν ist nach B D Λ al. Theoph., einmal Orig., Euseb., Lachm. beizubehalten; Elzev. haben αὐτῆς nach ℵ[b] M Just., Athen., einmal Orig., It., Vulg.; gar kein Pronomen haben ℵ* 236, Clem., Orig., Chr., Isid., Tert., Fritzsche, Tisch. Da πρός c. Inf. den Zweck bezeichnet (eo consilio ut, cf. Wilke, Grimm s. v., Fritzsche ad l., Krüger 50, 6, 2, Euthym.: τουτέστιν ὁ βλέπων περιέργως, ὁ βλέπων ἐμπαθῶς, ὥστε ἐπιθυμῆσαι πονηρίας), so ist nicht das unabsichtliche Anschauen, noch das Anschauen bis zur Erregung der Begierde, sondern das von der Begierde begleitete Anschauen gemeint, welches von vornherein auf Befriedigung der Lust ausgeht [2]. Doch ist das Erwachen der Lust in Folge des Schauens nicht ausgeschlossen und daher kann auch aus dem zufälligen Sehen eine Sünde hervorgehen, wenn der Wille nicht bei Zeiten dagegen kämpft. Daß die wollüstige Augenweide, auch wenn keine directe Begierde damit verbunden ist, verboten wird, versteht sich von selbst [3], denn sie muß das unreine Feuer des Herzens erwecken und

---

[1] Fritzsche trägt Folgendes ein: Nimirum voce gravius notato vocc. μοιχεύσεις cognosces μοιχεύειν adulterum esse tacite (!) opponi aliis flagitiis venereis, quae minore illi poena digna haberent, eorumque hanc fuisse vanitatem, ut verba legis mosaicae ad solum adulterium referrent, alia eiusdem generis facinora illa minime cauta esse professi.

[2] Auguſt.: Hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat, quod iam non est titillari delectatione carnis, sed plene consentire libidini, ita ut non refrenetur illicitus appetitus, sed si facultas data fuerit, satietur. Aehnlich Op. imp., Hier.

[3] Chryſ.: ὁ ποιούμενος ἔργον τὰ λαμπρὰ σώματα περιεργάζεσθαι, καὶ τὰς εὐμόρφους ὄψεις θηρᾶν καὶ ἑστιᾶν τῇ θέᾳ τὴν ψυχὴν καὶ προσηλοῦν τὰ ὄμματα τοῖς καλοῖς προσώποις... τουτέστιν· ὁ ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν συλλέγων, ὁ μηδενὸς ἀναγκάζοντος τὸ θηρίον ἐπεισάγων

unterhalten, und es ist hier die Begierde nicht bloß verboten, weil sie z
That führen kann, sondern weil sie eine geistige That ist. Die Begier
muß sich also nicht äußerlich manifestiren, so daß er sie begehrte, denn di
würde das βλέπειν schon als den ersten Schritt zur Verführung kennzeichne
Wenn im Alten Testament ausdrücklich verboten ist, zu begehren des Nächst
Frau (οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου Exod. 20, 17), so hat
dieses Verbot, wie schon der Wortlaut zeigt, mehr das sociale Familienintere
zum Zweck, während der Herr allgemein das οὐκ ἐπιθυμήσεις als sittliche Pflic
auferlegt. μοιχεύειν τινα mit einer Ehebruch begehen, kommt sowohl von ve
heiratheten als ledigen Frauen vor. Im Gesetz und bei den Griechen ist e
aber immer von der Verführung des Weibes eines anderen gebraucht, da nac
alter Anschauung nur die Rechte des Mannes, aber nicht die der Frau ve
letzt werden konnten (Deuter. 5, 18. Lev. 20, 10. Plato rep. 2, 360 l
und allgemein Luc. de mar. 12, 1). — V. 29. 30. Damit diese streng
Anforderung erfüllt werde, ist große Selbstverläugnung nothwendig, die selb
die theuersten irdischen Güter opfert, um nicht dem ewigen Gericht zu ve
fallen. Die Gleichnisse sind als solche zu erklären und nicht buchstäblich z
nehmen, wenn auch ὀφθαλμός unmittelbar auf βλέπειν zurückweist. δεξιός un
δεξιά sind beigefügt, weil nach populärer Anschauung die rechten Glieder de
Vorzug haben (Exod. 29, 20. 1 Sam. 11, 2. Zach. 11, 17. Schon b
Homer cf. Passow s. v.). Der Zusatz fordert aber gerade beim Auge di
bildliche Erklärung, da der Blick beiden Augen gemeinsam ist (Hilar., Op
imp.), und zeigt, daß überhaupt jeder Gebrauch eines Gliedes zur Erfüllun
einer Begierde sündhaft ist, so daß durch das Ausreißen des einen ode
anderen die Begierlichkeit nicht beseitigt wird. Die Erhaltung des geistige
Lebens ist eine ebenso große Pflicht als die des Leibes, und wie zu diesem
Zweck, wenn es nothwendig wird, einzelne Glieder geopfert werden, so dürfe
für das höhere Gut analoge Opfer nicht verweigert werden. Da aber diese
Zweck ohne Verstümmelung des Leibes erreicht werden kann, so erhellt auch
aus der Vergleichung die Nothwendigkeit der bildlichen Auffassung. Freilich
wird dieser Zweck auch bei der buchstäblichen Auffassung erreicht, wenn man
hinzufügt: eher als du dich durch dieselbe zur Sünde hinreißen ließest (Ar
noldi), oder: si fieri posset aut liceret (Maldon.), oder: sed scandalum
aliter semper vitari potest, membra scilicet non eruendo vel abscin
dendo, sed a suis operibus continendo (Jansen jun.), aber diese Re
strictionen führen eben consequenter Weise auf die bildliche Auffassung hinaus
(C. a Lap.: proprie, sed ita, ut parabolae subserviat et parabolice ex
plicetur), welche auch durch σῶμα nicht unmöglich gemacht wird, denn dieses
bedeutet bildlich die ganze Persönlichkeit, der man durch Aufopferung geliebte
und verehrter Gegenstände ebenso wehe thut, wie dem Leib durch Abschneiden
einzelner Glieder. Die Väter huldigen allgemein der bildlichen Erklärung,
indem sie Auge und Hand von dem Liebsten, den Anverwandten, Kindern,
Gatten u. s. w. deuten (Hilar., Athan., Cyrill., Chrysost., Theoph., Euthym.)
oder von den Leidenschaften (Hieron.) oder von mens und voluntas (Op

---

ἡρεμοῦντι τῷ λογισμῷ· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστι τῆς φύσεως, ἀλλὰ τῆς ῥαθυμίας. Cf. Past
Herm. Mand. IV, 1.

imp.). Auguſtinus könnte in der Erklärung des V. 29 vielleicht für die buchſtäbliche Auffaſſung angeführt werden (oculus, quod vehementer diligitur; quod additum est dexter, ad augendam vim dilectionis). Doch läßt die Erklärung zu V. 30 keinen Zweifel über die paraboliſche Auffaſſung (oculus, dilectissimus amicus, consiliarius). σκανδαλίζειν entſpricht dem hebräiſchen כָּשַׁל ſtraucheln, Anſtoß nehmen; es kommt bei den Griechen nicht vor, bei den LXX erſt Sir. 9, 5; 23, 8; 35, 15, und heißt eigentlich eine Falle (σκάνδαλον, σκανδάλη, σκανδαληθρον = das krumme Stellholz in der Falle, an dem die Lockſpeiſe ſitzt und das, vom Thier berührt, die Falle zuſchlägt) legen, um jemanden darin zu fangen, wird aber im Neuen Teſtament immer metaphoriſch gebraucht, einen verführen, nicht bloß reizen. Gewöhnlich überſetzt man es ſeit Luther mit: ärgern. συμφέρει σοι es iſt dir zuträglich. ἵνα iſt nicht τελικῶς, ſondern zur Umſchreibung des Infinitivs gebraucht (Winer 44, 8 p. 314). Statt βληθῇ iſt V. 30 ἀπέλθῃ zu leſen ℵ B D Min., It., Vulg., Lachm., Tisch.; jenes iſt nach V. 29 conformirt.

V. 31 f. Dem Mann war es nach Deuter. 24, 1 erlaubt, die Frau, wenn er etwas Schändliches an ihr finde (עֶרְוַת דָּבָר ἄσχημον πρᾶγμα), zu entlaſſen, nur mußte er ihr einen Scheidebrief mitgeben, der ihr für den Fall der Wiederverheirathung zur Legitimation diente[1]. Wenn ſie ſich aber an einen andern verheirathet hatte, ſo durfte ſie vom erſten Mann nicht mehr aufgenommen werden. Da der Begriff häßlich oder ſchändlich ſehr dehnbar iſt, ſo erhielt er verſchiedene Auslegungen und bot namentlich ſpäter ein bequemes Mittel, die Frau wegen der geringſten Urſachen zu entlaſſen. Denn weder mußte ein Grund im Scheidebrief angegeben werden, noch fand ein gerichtliches Verfahren ſtatt. Der Zweck des Geſetzes war aber dieſes nicht. Denn Moſes hat die Scheidung als Herkommen angetroffen und ſie nicht geboten, ſondern nur erlaubt und durch die Verpflichtung, einen Scheidebrief auszuſtellen, eingeſchränkt (Auguſt. ad l. und c. Faust. 19, 26). Durch die Scheidung einer unglücklichen Ehe wurde die Frau bei der bekannten Hartherzigkeit der Juden oft von einem qualvollen Zuſammenleben, nach der Anſicht der meiſten Väter von der Gefahr des Todes befreit. Durch das Verbot einer Reconciliation nach der Trennung der nachfolgenden Ehe der Verſtoßenen durch einen Scheidebrief oder den Tod des Ehemanns wurde einer allzu leichtfertigen Scheidung noch mehr vorgebeugt. Es iſt alſo zum Verſtändniß der ganzen Stelle zu beachten, daß es ſich 1. nicht um ein poſitives Geſetz, ſondern um eine durch die Verhältniſſe veranlaßte Milderung desſelben handelt[2], und daß 2. dem unvollkommenen Geſetz des alten Bundes das vollkommene des neuen Bundes gegenübergeſtellt wird. Daraus folgt, daß im Neuen Teſtament die Milderung als eine Conceſſion an die Sündhaftigkeit aufgehoben, das Geſetz auf ſeinen ſchon vom Schöpfer intendirten idealen Gehalt

[1] Ein Muſter eines ſolchen Scheidebriefs ſ. bei Lightf.; auch Janſen (c. 40 p. 282) und Gratz haben einen nach Münſter in lateiniſcher Ueberſetzung beigefügt.

[2] Dieß haben insbeſondere die griechiſchen Exegeten überſehen. Denn während Chryſ. wenigſtens noch ſagt: νόμος ἦν κείμενος παλαιός, τὸν μισοῦντα τὴν γυναῖκα τὴν ἑαυτοῦ, ἐξ οἵας δήποτε αἰτίας, μὴ κωλύεσθαι ἐκβάλλειν καὶ ἑτέραν ἀντ' ἐκείνης εἰσάγειν, wiſſen Theophyl. und Euthym. von einem νόμος κελεύων τὴν ἰδίαν γυναῖκα ἐκβάλλειν. Die lateiniſchen Väter drücken ſich viel genauer aus.

zurückgeführt werden muß. Durch die Entlassung der Frau wurde nicht nur die Idee der Ehe verletzt, sondern auch die Frau der Gefahr ausgesetzt und bei dem bekannten Vorurtheil der Juden gegen den ledigen Stand zur Wiederverheirathung genöthigt. Indem nun Jesus ganz allgemein diese als Ehebruch bezeichnet, verlangt er eine vollkommene, der Idee der Ehe entsprechende Einhaltung des Verbotes: du sollst nicht ehebrechen. Denn daß der zweite Satz des V. 32: καὶ ὃς ἐὰν κτλ. ganz allgemein zu verstehen ist, kann bei der allgemeinen Fassung nur vom Parteistandpunkte aus geläugnet werden, wie selbst Weiß und Keil gegen Meyer zugeben. Die von letzterem statuirte Ausnahme, „daß mit ἀπολελυμένην eine unrechtmäßig, also nicht Ehebruchs halber Entlassene gemeint sei, verstand sich nach der ersten Vershälfte von selbst“[1], würde nur dann zulässig sein, wenn in der ersten Vershälfte die Verpflichtung zur Entlassung und nicht bloß die Erlaubniß gegeben wäre (August.: cogit retinere uxorem, si causa fornicationis non fuerit, si autem fuerit, non cogit dimittere, sed permittit). Dadurch würde ja eine ehebrecherische Frau vor andern ausgezeichnet, indem sie nicht nur einem unbequemen Zusammenleben entginge, sondern auch ohne Schuld eine neue Ehe eingehen könnte. Durch den Ehebruch wird zwar die Ehe in ihrem innersten Wesen geschädigt, aber vernichtet wird sie nicht, sonst müßte die Trennung für diesen Fall vorgeschrieben werden. Dagegen läßt sich nicht einwenden (C. a Lap.), daß die Ehen der Geschiedenen bei den Juden ehebrecherische Verbindungen gewesen wären, denn wir dürfen das Gesetz Christi nicht rückwärts anwenden. An und für sich wäre dieß allerdings der Fall gewesen, wenn die gleich hohen sittlichen Ansprüche gemacht worden wären, was in der That Manche voraussetzen (vgl. Loch zu Deuter. 24, 4), aber als ein Uebel, wenn auch das geringere, haben die Väter diese Concession immer betrachtet. Für diese Auffassung sprechen auch ganz entschieden sämmtliche Parallelstellen (Marc. 10, 2 ff. Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 39. Röm. 7, 2. 3), in denen allgemein die Wiederverheirathung eines Ehegatten zu Lebzeiten des andern als Ehebruch bezeichnet wird. Auch der Ausdruck πᾶς ὁ ἀπολύων (statt ὃς ἂν ἀπολύσῃ nach ℵ B Δ Min. Verss., Lachm., Tisch., das weniger nach V. 22. 28 conformirt sein dürfte (Meyer) als die Rec. nach V. 31) ist dem nicht entgegen, denn daß ἀπολύειν (שָׁלַח) stets von der Scheidung gebraucht werde, könnte nur für den jüdischen Standpunkt behauptet werden und wird bei unserer Stelle durch ἀπολελυμένη widerlegt, welche die Exegeten aller Richtungen von einer Entlassenen erklären, welche noch Ehefrau ist. Also muß doch ἀπολύειν im Munde des Herrn eine andere Bedeutung haben, wenn auch bei den Juden nur an die eigentliche Scheidung gedacht werden konnte. Die Consequenz dieses Ausspruchs wäre das Verbot jeder Trennung außer durch den Tod. Allein so sehr Jesus die Concession des Moses einschränkt, so läßt er doch eine Ausnahme zu, indem er beifügt: παρεκτὸς λόγου πορνείας. παρεκτός, bei Griechen παρέκ, παρέξ, kommt nur noch Apg. 26, 29; Test. XII Patr. p. 631;

[1] Uebrigens erwähnt schon Jansen diese Erklärung von einigen seiner Zeitgenossen, unter denen auch Cajetan war. Er bemerkt dagegen: Verum haec intellegentia et sententia pugnat cum communi totius ecclesiae ab initio per orbem diffusae sententia, et cum apertissimis scripturis, et cum rationis aequitate.

ipon. 13, 15, 7; Etymol. M. p. 652, 18 als Präposition mit dem
ietiv = außer, mit Ausnahme, vor und als Adverb mit dem Artikel τὰ
εκτός sc. γινόμενα 2 Kor. 11, 28. λόγος = Grund findet sich auch Apg.
29 und oft bei den Klassikern (Euthym. δίχα αἰτίας πορνείας), aber in
bindung mit einem Genetiv läßt es sich nicht nachweisen; deßhalb erklärt
ı den Ausdruck am besten nach dem Hebräischen und nimmt λόγος all-
ein = causa Sache oder Angelegenheit (מִדְּבַר דָּבָר Delitzsch, Schegg,
illemard, Schürer, Grimm). Koh. 2, 25: חוּץ מִן LXX πάρεξ αὐτοῦ
ünsche p. 56). πορνεία kann jedenfalls nicht im bildlichen Sinne = Götzen-
ist wie זְנוּת und תַּזְנוּת regelmäßig und זְנוּנִים zum Theil im Alten Testa-
nt gebraucht wird, oder überhaupt allgemein von jedem Laster (August.
l.; restringirt Retract. 1, 19, 6) genommen werden. Zweitens darf πορνεία
ıt von der Unzucht vor der Ehe erklärt werden (Gratz, Döllinger), weil
ganze Zusammenhang bloß vom Verhalten in der Ehe handelt und auch
Scheidebrief die rechtmäßige Ehe voraussetzt. Damit ist auch die dritte
klärung ausgeschlossen von einer die Ehe ungiltig machenden Eigenschaft
: Frau, Blutsverwandtschaft u. s. w. (Patrizi, Schegg, Aberle). Diese kann
ch nicht durch Berufung auf das hebräische עֶרְוָה, das im Gesetze als
ndige Bezeichnung einer verbotenen Ehe gebraucht werde (Lev. 18, 6 al.),
frecht erhalten werden, denn עֶרְוָה heißt Blöße, Scham, und diese einer nahen
rwandten aufzudecken (גִּלָּה), ist allerdings durch das Gesetz verboten, verändert
er die Bedeutung des Wortes nicht. Deuter. 24, 1 kann aber עֶרְוָה sicher
r allgemein etwas Häßliches bezeichnen (cf. 23, 15), weil sonst keine Con-
sion, sondern eine Pflicht vorgelegen wäre und auch die beiden Schulen
ı Schammai und Hillel daran nicht gedacht haben. Einzelne späte rab-
inische Stellen können um so weniger Beweiskraft haben, als sie auf unseren
ciellen Fall gar nicht passen. 1 Kor. 5, 1 muß natürlich πορνεία für
utschande stehen, weil es sich um Unzucht und nicht um eine wirkliche Ehe
ıdelt, obwohl ἔχειν gebraucht ist, denn wer sollte dem verbotenen Zusammen-
en, wie es nicht einmal bei den Heiden vorkam, den Namen Ehe beilegen?
t. 15, 20. 29; 21, 25 ist doch πορνεία nicht selbstverständlich = einer
gesetzlichen Ehe. Dieß trifft nicht einmal bei dem betreffenden noachitischen
bote vollständig zu, die Verbote der Apostelgeschichte haben aber mit jenen
r eine sehr entfernte Aehnlichkeit und dürfen nicht vom Standpunkt des
ten Testamentes aus beurtheilt werden. Wenn man in den paulinischen
iefen erfährt, wie oft der Apostel gegen den Rückfall der Heidenchristen in
e Arten der Unlauterkeit eifern mußte, so wundert man sich nicht, daß die
νεία = venus illicita, welche den Judenchristen zum Anstoß gereichte,
ter die Verbote des Apostelconcils aufgenommen wurde. Auch ist es viertens
möglich, mit Dreher (Katholik 1877, 12 S. 578 ff.) παρεκτὸς τ. λ. τ. π.
von der Porneia gar nicht zu sprechen oder = der Porneiahandel soll,
hrend ich dieses sage, außer Rede sein, zu erklären. Denn diese Erklärung
ırde nicht nur den rein antipharisäischen Charakter der Bergpredigt ver-
ıgen, sondern auch das Deuteronomium einfach ignoriren. Deßhalb kann
ıftens πορνεία dem ganzen Zusammenhang nach nur von der Unzucht in
: Ehe, also allein vom Ehebruch verstanden werden. Daß πορνεία und
ρνεύειν im Neuen Testamente so gebraucht werden, kann nur durch Joh.

8, 41 belegt werden; doch findet es sich bei den LXX Sir. 26, 12 und πορνεύειν Amos 7, 17. Hos. 3, 3 und sämmtliche Väter ohne Ausnahme verstehen das Wort von adulterium: Chrysost.: ἰδοὺ γὰρ καὶ ἕτερον δεδάνυσιν ἡμῖν πάλιν μοιχείας εἶδος. Euthym.: πορνείαν ἐνταῦθα τὴν μοιχείαν ὀνομάσας. Hilar.: prostituta uxor. August.: utrum quousque intellegunt omnes, i. e. ut eam fornicationem credamus dictam quae in stupris committitur [1]. Daß aber Jesus πορνεία statt des speciellen μοιχεία wählte — wobei wir von der aramäischen Sprache zunächst absehen — kann entweder darin seinen Grund haben, daß V. 18 μοιχεύειν auch vom Ehebruch in Gedanken gebraucht wurde und hier die fleischliche Vermischung bestimmt bezeichnet (Weiß) oder der sündhafte Charakter hervorgehoben werden wollte (Keil). Der Vers heißt also: Jeder, welcher sein Weib entläßt, ausgenommen den Fall der Unzucht (des Ehebruchs), macht, daß sie die Ehe bricht (Lachm., Tisch., Trg. lesen μοιχευθῆναι nach ℵ B D, das aber eine Glosse nach dem folgenden μοιχᾶται sein könnte. Meyer). Denn im Falle des Ehebruchs hat sie selbstverständlich die Ehe schon gebrochen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als auf die alte Meinung der separatio a thoro et mensa, welche 1 Kor. 7, 11 so deutlich als möglich ausgesprochen ist und auf die sich der hl. Augustinus (de Serm. 1, 16, 43) nachdrücklich beruft, zurückzukommen. Der Einwand, daß die Juden und alten Völker überhaupt von einer solchen Trennung nichts gewußt haben, ist ohne alle Bedeutung, denn sonst müßte vieles im Neuen Testament als unpraktisch bezeichnet werden. Man darf sogar weiter gehen und behaupten, daß die Juden und selbst die Jünger damals den Herrn nur von einer für diesen Fall gestatteten Wiederverheirathung verstehen konnten [2]. Dieß wird auch der Grund sein, warum Matthäus den Zusatz aufnahm. Die Heiden nahmen es mit dem Ehebruch und der Unzucht überhaupt nicht genau, deßhalb hätte für sie ein solcher Beisatz leicht zu Mißverständnissen oder gar Leichtfertigkeiten Anlaß geben können, weßhalb wir in den ad gentes gerichteten Evangelien und Briefen keine Erwähnung dieser Concession finden. Die Juden, bei denen auf dem Ehebruch die Todesstrafe stand, konnten sich ein Fortbestehen der Ehe nach einem Ehebruch der Frau gar nicht vorstellen und insoweit hat Schegg Recht, der die Ausnahme durch die auf den Ehebruch gesetzte Todesstrafe erklärt, so daß also wenigstens ideell, da die Todesstrafe nicht mehr ausgeführt wurde, in diesem Fall die Ehe bloß durch den Tod gelöst wurde. Aber durch diese Fiction allein kann die Schwierigkeit nicht gelöst werden. Factisch war es anders, was soll also der Zusatz? Grimm (Einheit S. 316) hebt das andere Moment gebührend hervor, geht aber seinerseits zum anderen Extrem fort, wenn er in der πορνεία einen wirklichen Scheidungsgrund der Ehe erblickt, den der Heiland für Israel noch zugegeben habe, für die übrige Welt aber nicht. Man muß vielmehr sagen, es war eine causa desinendi a coniugio (Hilar.), aber nicht eine causa divortii. Die jüdischen Eheverhältnisse sind schon durch die bloße An-

[1] Jansen: Sed simplicius fuerit fornicationem hic accipere proprie pro fornicatione corporali, generaliter tamen accepta, ita ut etiam adulterium et omnem illicitum concubitum includat.

[2] Doch widerräth auch der Talmud das Heirathen einer Geschiedenen (Wünsche S. 56).

ndung auf den Mann berücksichtigt. Diese Erklärung ist jedenfalls der ncher Protestanten (Bleek, Keim, Weiß), daß der Zusatz nicht ursprünglich vorzuziehen[1]. Daß eine Wiedervereinigung der Gatten erlaubt, ja er=nscht ist, geht aus der schon oben gegebenen Erklärung von ἀπολελυμένη vor. Eine Zurücknahme der Frau wäre bloß verboten, wenn die Ehe cklich aufgelöst wäre und ein innerer Grund vorläge. Das mosaische setz hat nur den Fall entschieden, in welchem die Entlassene wieder ge=rathet hatte, indem es aber hier die Verunreinigung als Grund des Ver=tes der Wiedervereinigung anführt, läßt es dieselbe für den andern Fall en. Vom streng jüdischen Standpunkt aus hat dieß freilich keinen Bezug f den Ehebruch, weil auf diesem die Todesstrafe stand. Wurde diese nicht hr executirt, so war die Verunreinigung schon vor der Entlassung vor=nden und insofern hat Hilarius Recht, wenn er sagt: nullam aliam cau-m desinendi a coniugio praescribens, quam quae virum prostitutae :oris societate pollueret, nur muß man darin nicht eine Billigung des ientalischen Gebrauchs suchen (R. Simon princ. comm. p. 128), sondern s Recht des Ehegatten, die Fortsetzung der Ehe zu verweigern. Man darf dabei cht übersehen, daß das christliche Gesetz von der äußerlichen Pollution auf den istigen Schaden übergeht, und da dieser durch Reue und Buße gut gemacht rden kann, so ist auch eine äußere Vereinigung wieder möglich und zulässig.

Dieser Erklärung stehen die kirchlichen Zeugnisse von den ältesten Zeiten t zur Seite. Schon der Pastor des Hermas sagt (Mand. IV, 1, 5 ff.), ß der Mann, wenn er von dem Ehebruche der Frau wisse und diese ihre ünde nicht bereue, sondern in derselben verharre, sie entlassen, selbst aber r sich bleiben soll; wenn er aber nach der Entlassung eine andere heirathe,

---

[1] Wie aber Bleek über den Scrupel der evangelischen Praxis hinüberkommt, ist ressant. „Die protestantische Kirche hat von jeher Ausnahmefälle ausdrücklich zuge=ben, auch ohne die erste Ehe als eigentlich nichtig (aber uneigentlich?) zu betrachten." er er tröstet sich damit, daß die grundsätzliche Strenge der katholischen Kirche zum Theil r Schein sei; denn einmal connivire sie besonders in mehr rein katholischen Ländern in chen Fällen mehr außereheliche Verbindungen, und dann eigne der Papst sich das Recht , wenn auch nur selten und nur bei fürstlichen Personen, bestehende Ehen dadurch zu en, daß er sie für nichtig erklärt, und dieß sei nach Schleiermacher noch schlimmer, noch niger im Sinne Christi, als das in der protestantischen Kirche angenommene Verfahren. setzt den Fall, es wären diese Verdächtigungen alle richtig, wäre dann die evangelische xis weniger gegen das Evangelium? Da ist doch Wichelhaus offenherziger, wenn er sagt: ob im weltlichen Staatsrechte die Scheidung zulässig sei, ist eine Frage, welche auf selben Gründe zurückgeht, um derentwillen Moses die Scheidung gestattete; in der emeinde Jesu aber steht der Befehl des Herrn unbedingt in Geltung. gl. Marc. 10, 11. Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 10." Ist es vielleicht für die Sittlichkeit sser, wenn aus allen möglichen Gründen gegen „den Geist Christi" die Auflösung der e gestattet und so das gerade Gegentheil von dem, was Christus erreichen wollte, der festigung des ehelichen Friedens, erreicht wird? Aug. de Serm. 1, 14, 89: Dominus go ad illud confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornica-nis excepit: ceteras vero universas molestias, si quae forte exstiterint, iubet o fide coniugali et pro castitate fortiter sustineri. Hilar.: Nunc marito fides vangelica non solum voluntatem pacis indixit, verum etiam reatum coactae in ad-terium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit. Chrys.: γὰρ μαθοῦσα ὅτι πᾶσα ἀνάγκη ἦ τὸν ἐξ ἀρχῆς κληρωθέντα ἔχειν, ἦ τῆς οἰκίας ἐκπεσοῦσαν ἄνης, μηδεμίαν ἑτέραν ἔχειν καταφυγήν, καὶ ἄκουσα ἠναγκάζετο στέργειν τὸν σύνοικον.

ſo breche er die Ehe. Für den Fall der Buße der Entlaſſenen ſoll ſie vom Mann wieder aufgenommen werden, geſchehe dieß nicht, ſo ſündige der Gatte und lade eine große Schuld auf ſich (cf. Juſtin Apol. 1, 15. Athenag. leg. 33. Theophil. ad Autol. 3, 13). Letzteres hält freilich Tertullian für eine Begünſtigung des Ehebruchs und iſt darum nicht gut auf die Schrift des Paſtor zu ſprechen, quae sola moechos amat (de pudic. c. 10), aber ſein montaniſtiſcher Standpunkt hat die Hauptſchuld daran. Selbſt Origenes (zu Matth. 19, 8. Huet. I, 363. Delar. III, 639) erklärt es nach 1 Kor. 7, 39 als ein Vergehen gegen die Schrift, wenn kirchliche Obere einer Frau zu Lebzeiten ihres Mannes die Wiederverheirathung geſtatten und weiß dafür nur die eine Entſchuldigung, daß ſie dadurch Schlimmeres verhüten wollten. Trotzdem, daß er von einem διαλύειν γάμους ἐπὶ μόνῃ πορνείᾳ ſpricht, ſtellt er nachher doch den allgemeinen Satz auf: ὥσπερ δὲ μοιχαλίς ἐστι γυνή, κἂν δοκῇ γαμεῖσθαι ἀνδρί, ἔτι ζῶντος τοῦ πρότερου, οὕτως καὶ ἀνὴρ δοκῶν γαμεῖν ἀπολελυμένην, οὐ γαμεῖ κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀπόφασιν, ὅσον μοιχεύει. Dieß iſt auch, einige Schwankungen abgerechnet, der allgemeine kirchlich-dogmatiſche Standpunkt ſchon des vierten Jahrhunderts bei Griechen und Lateinern (cf. Die Ehe und Eheſchließung im vierten Jahrhundert. Hiſtoriſch-politiſche Blätter 1877, 9. H. S. 677—96. Oswald, Sacramentenlehre 3. A. 1870 II S. 439 ff.). Sie finden im Ehebruche wohl den Grund der Entlaſſung (ἄφεσις, ἐκβάλλειν Chryſoſt.), aber betrachten jede Wiederverheirathung für ungiltig. Daß ſich in der griechiſchen Kirche doch eine andere Praxis herausbildete, hat zum guten Theil in der ſtaatlichen Geſetzgebung ſeinen Grund.

3. Das Verbot des Eides. 33—37.

V. 33. Der erſte Theil des Verbotes ſteht nicht wörtlich im Geſetz, iſt aber eine aus dem zweiten Gebote gezogene Folgerung Lev. 19, 12. Exod. 20, 7. Der zweite Theil iſt aus Num. 30, 3 und Deuter. 23, 21. Indem die Rabbinen auf τῷ κυρίῳ den Nachdruck legten, ſtellten ſie den Kanon auf, ein Schwur finde nur ſtatt, wenn in der Formel der göttliche Name ſelbſt vorkomme. Was nicht unter Anrufung des göttlichen Namens beſchworen werde, ſei kein Eidſchwur, ſondern bloß ein Verſprechen (vgl. 23, 16 ff. Lightf., Wünſche, Philo de spec. legg. p. 770). ὅρκος iſt hier das durch den Eidſchwur Gelobte. — V. 34—36. Jeſus ſtellt eine höhere Anforderung, indem er nicht nur den Meineid, ſondern den Eid überhaupt verbietet und jede Art des Schwures für einen Eid erklärt. Denn ὅλως = παντελῶς kann kaum anders verſtanden werden, als vom Eid überhaupt, alſo auch, und zwar hauptſächlich von dem Gott ſelbſt geſchworenen, der deßhalb auch im Folgenden nicht mehr genannt wird. Zwar könnte man die folgenden Schwüre für eine Specification von μὴ ὀμόσαι halten, da μήτε und nicht μηδέ folgt (Winer 55, 6 p. 454), allein dieſer Unterſchied iſt auch anderwärts nicht ſtreng feſtgehalten (Winer l. c. und Krüger § 69, 50. 53) und die laxere Faſſung würde nicht der tiefen Auffaſſung Jeſu vom Geſetz entſprechen. In den vorhergehenden Geboten iſt nicht nur die Sache ſelbſt feſtgehalten, ſondern auch alles, was als Vorbereitung zur Sünde gelten kann, verboten. Demgemäß muß auch hier das Verbot nicht bloß des Meineids, ſondern des Eides

überhaupt angenommen werden, weil er leicht zum Meineid führen kann[1]. Gegen seine sonstige Gewohnheit gibt er hier die Gründe des Verbotes an. Einige Väter (Justin, Iren., Clemens Alex., Orig., Chrysost., Hil., Hieron.) haben deßhalb jeden Eid für unzulässig erklärt, allein wenn dieß für den idealen Stand des Messiasreiches, von welchem der Herr spricht, auch richtig ist[2]; so kann doch der Schwur in den wirklichen Verhältnissen vor der Vollendung geradezu zur Nothwendigkeit werden, da aus der Verweigerung desselben nur die Bösen Nutzen ziehen würden. So hat schon Gott im Alten Testament geschworen (Gen. 22, 16; 26, 3. Num. 14, 23. Jes. 45, 23. Luc. 1, 73. Act. 7, 17. Hebr. 6, 13). Christus selbst geht auf einen Schwur ein (Matth. 26, 63 f.) und der Apostel Paulus entzieht sich demselben ebenso wenig (Röm. 1, 9. 2 Kor. 1, 23; 11, 31. Gal. 1, 20. Phil. 1, 8). Daß aber der Eid auf das Nothwendigste beschränkt werden muß, ergibt sich hieraus von selbst[3]. Das Schwören beim Himmel, der Erde u. s. w. kam bei den Juden häufig vor (cf. Maimon. Constit. de periur. c. 12 § 3. Lightf., Wetstein, Schöttgen, Wünsche). Einzelne derartige Schwüre finden sich schon im Alten Testament (Gen. 42, 15. 1 Sam. 1, 26; 20, 3. 2 Sam. 11, 11. 2 Kön. 2, 2). Die Verba des Schwörens werden im Griechischen mit dem Accusativ oder κατά τινος construirt (Krüger 46, 6, 4; 68, 24), im Neuen Testament ist ἐν und εἰς nach dem hebräischen בְּ שָׁבַע gebildet, doch steht auch der Accusativ Jak. 5, 12 und κατά Hebr. 6, 13. 16 (Winer 31, 1 p. 209). ὅτι οὐ δύνασαι da du kein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst. Es ist weder das Hervorbringen noch das Färben der Haare gemeint, sondern die Farbe der Haare in der Jugend und im Alter, auf welche der Mensch nicht den geringsten Einfluß ausüben kann. — V. 37. Im wahren Reich Christi ist kein Schwur nöthig, weil das einfache Ja und Nein jedem genügt. Die Verdopplung des ναί und οὐ dient zur Verstärkung (anders Jak. 5, 12). Als Grund dieses Verbots gibt Jesus die Veranlassung des Eides an. Er ist ἐκ τοῦ πονηροῦ. Dieß kann Masculinum oder Neutrum sein: alles Uebrige ist vom Teufel oder: vom Uebel. Die erste Erklärung (Chrysost., Theophyl., Euthym.) würde zwar der entschiedenen Gegenüberstellung des Alten und Neuen Gesetzes entsprechen, ist aber doch mit der Erlaubtheit des Eides im Alten Testament und dem Schwören Gottes unvereinbar. Wohl könnte man mit Chrysostomus auf die Analogie in der Ehegesetzgebung hinweisen, welche im Alten Testamente manches erlaubte, was im Neuen Testamente Ehebruch ist, aber es bleibt doch der Unterschied bestehen, daß in diesen Fällen bloß mit Rücksicht auf die Schwachheit der Menschen und die Verhältnisse Gott etwas an sich nicht Gutes gestattete, nicht aber selbst davon Gebrauch machte. Da aber auch das

[1] Op. imp.: Nam nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari periuria. Ex iuramento enim periurium generatur. Nemo est enim qui frequenter iurat, et non aliquando periurat. Achel. S. 155 gegen Tholuck.

[2] Philo de decal. 17: κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει, τὸ ἀνώμοτον οὕτως ἀληθειαν ἐφ' ἑκάστου, δεδιδαγμένη ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι.

[3] Augustin. (de Serm. 1, 17, 51): Ita ergo intellegitur praecepisse Dominum ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum, et assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem delabatur.

Schwören Gottes nur wegen der Schwachheit der Menschen geschah, so kann, nachdem der Grund weggefallen ist, das an sich Erlaubte bös werden, ohne daß es direct vom Teufel herstammt. So ist auch die Erklärung des Chrysostomus zu verstehen: Wenn aber dieses von Anfang an Gesetze des Teufels gewesen wären, so hätten sie nicht so viel erreicht. Denn wären diese nicht vorausgegangen, so würde das jetzige Gesetz nicht so leicht angenommen worden sein ... So sagte Christus, dies sei vom Bösen, nicht um zu zeigen, daß das alte Gesetz vom Teufel sei, sondern um desto entschiedener von der alten Nichtigkeit zu überführen. Mehr Aehnlichkeit hat mit dem vorliegenden Fall das von Theophylakt angeführte Beispiel der Beschneidung, welche im Alten Testamente von Gott angeordnet war, im Neuen aber doch einen Rückfall andeuten würde. Es bleibt daher nichts anderes übrig als das Neutrum zu verstehen und es von der bösen sittlichen Beschaffenheit zu erklären, welche den Eid nothwendig macht[1]. Diese ist aber gegenseitig, da man wegen derselben zum Schwören veranlassen und veranlaßt werden kann. Im Zustand des vollendeten Messiasreiches kann von keinem Eid mehr die Rede sein, denn dieser würde einen Zweifel an der Wahrhaftigkeit und damit einen Abfall von dem vollkommenen Zustand ausdrücken. Aber so lange die Welt in Argen liegt (1 Joh. 5, 19) kann sie desselben nicht entbehren.

4. Die Widervergeltung. 38—42.

V. 38. Das Citat ist aus Exod. 21, 24 und bezeichnet den obersten Grundsatz der altteſtamentlichen Criminaljustiz und der auf göttlicher Auctorität beruhenden Justiz überhaupt. Diese verlangt das Recht der Widervergeltung (ius talionis) und die äußerste Geltendmachung desselben, wie aus den Parallelstellen Lev. 24, 20 und Deut. 19, 21 hervorgeht, nach denen der Zweck der Gesetzgebung die Verhinderung der Sünde durch die Furcht vor der in jedem Fall eintretenden Widervergeltung war. In den Psalmen wird Gott oft gebeten, den Feinden des Gerechten und Frommen nach ihrer Bosheit zu vergelten. Dem steht weder Lev. 19, 18 noch Spr. 24, 29 entgegen, wo nur die Privatrache verboten ist, aber nichts über die gerichtliche Geltendmachung des Rechts ausgesagt wird. Die Privatrache mußte schon deßhalb verboten werden, weil sie ein Act der Leidenschaft ist und keine Grenzen kennt[2]. Aber auch das gerichtliche ius talionis beruht auf einem noch äußerlichen, auf rohe Menschen berechneten Standpunkt. Im Gegensatz zu diesem soll im Neuen Testamente das Gesetz der Milde und der Liebe herrschen, welches zwar im Alten auch erwähnt wird (Exod. 23, 4. Spr. 24, 17. Koh. 10, 1. 4. Hieron. verweist auf Ps. 7, 5 und Thren. 3, 27. 30:

---

[1] Augustin.: Si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quae infirmitas utique malum est. Itaque non dixit, quod autem amplius est malum est, tu enim non malum facis ... sed a malo est illius cuius infirmitate iurare cogeris.

[2] Augustin.: Non enim facile invenitur, qui pugno accepto pugnum reddere velit; et uno a conviciante verbo audito, unum et quod tantumdem valeat referre contentus sit; sed sive ira perturbatus immoderatus vindicat: sive quia iustum putat eum qui laesit prior gravius laedi, quam laesus est qui non laeserat.

oc adversum eos, qui putant alterum Deum legis, alterum evangelii; uod et ibi et hic mansuetudo doceatur), aber nicht die Grundlage der eſetzgebung bilden konnte. Der Chriſt ſoll lieber aufopfernde Nachgiebigkeit den und Unrecht leiden (1 Kor. 6, 7). Dieſe Vorſchriften ſind aber gleich- lls nicht abſolut zu nehmen. Denn ſo ſehr es wünſchenswerth wäre, daß nter den Chriſten keine Streitigkeiten vorkämen und keine Gerichtsbarkeit othwendig wäre, ſo würde doch die Durchführung dieſer Vorſchriften nur n Böſen zugute kommen. Jeſus hat das ſchönſte Vorbild des Duldens nd Leidens gegeben, aber dem Unrecht von Seiten derer, welche zur Wahrung s Rechts beſtellt waren, trat er doch entgegen. Er widerſteht dem Beleidiger Joh. 18, 23) und der Apoſtel Paulus läßt keine widerrechtliche Handlung ngerügt, die von gerichtlichen Perſonen ausging (Apg. 16, 37; 23, 3). u ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ iſt δώσεις zu ergänzen (Winer p. 556.) — . 39. In der Aufſtellung ſeines Gebotes hebt Jeſus zuerſt die Beſtimmung s alten Geſetzes vollſtändig auf, geht aber noch darüber hinaus, indem er bietet, ſtatt deſſen noch mehr geduldig hinzunehmen. Man geht deßhalb on der antithetiſchen Auffaſſung der ganzen Rede ab, wenn man hier nur ie phariſäiſche Ausartung getadelt finden will. Denn daß die Phariſäer hrten, „der Beleidigte oder Geſchädigte ſolle ſein Recht ſtreng geltend machen nd bei der Obrigkeit ſuchen" (Keil) iſt weder hiſtoriſch nachweisbar, noch us der Antitheſe zu folgern; daß ſie aber die gerichtliche Norm als Norm uf das ſociale Leben übertragen haben (Luther u. a.) verſtößt doch ſelbſt ach Keil „zu offenbar gegen das Geſetz." Der Zweck bleibt derſelbe, aber ie Mittel ſind durchaus verſchieden. Das Widervergeltungsrecht ſchreckt von r Sünde ab, die verzeihende chriſtliche Nächſtenliebe ſucht den Sünder durch as Uebermaß der Liebe zu gewinnen [1]. τῷ πονηρῷ iſt wegen des folgenden egenſatzes in ῥαπίσει vom πονηρὸς ἄνθρωπος zu verſtehen (Op. imp. τινες i Euthym.) Chryſoſt., Theophyl., Euthym. beziehen es wieder auf den eufel, Auguſt., Beda auf das Uebel überhaupt. ῥαπίζειν heißt zunächſt mit r Ruthe, ῥαπίς, ſchlagen, dann Backenſtreiche geben (26, 67 Suid. ῥαπίσαι κτάσσειν τὴν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί.). Tiſch. hat gegen D L Δ Rec. ῥαπίζει ufgenommen. Das Fut. ῥαπίσει kann nach V. 41 conformirt ſein. Die ertauſchung des Präſens mit dem Futurum kommt auch ſonſt in den Codices or. Dagegen hat Tiſch. σου nach σιαγόνα geſtrichen auf die Autorität von allein. δεξιάν σιαγόνα die rechte Wange, ſagt der Herr nach der Gewohnheit s Rechte vor dem Linken anzuführen „obgleich der Schlag am natürlichſten nächſt die linke trifft" (Meyer, Keim), die an eine Ohrfeige gedacht zu ben ſcheinen, denn für einen Schlag in das Geſicht erklärt ſchon Euthym. chtig: καὶ ἡ δεξιὰ δὲ σιαγών, πρόχειρος εἰς ὕβριν, ἐπιτηδειότερον ἐμπίπτουσα ῇ δεξιᾷ χειρὶ τοῦ ὑβρίζοντος. — V. 40. κριθῆναι rechten iſt von dem gericht-

[1] Auguſt.: Qui dicit oculum pro oculo non alterum vult auferre, sed utrumue servare. Dominus noster vicissitudinem tollens, truncat initia peccatorum. Et lege retributio est: in evangelio gratia. Ibi culpa emendatur, hic peccatorum ıferuntur exordia. Chryſ.: οὐδὲν γὰρ οὕτω κατέχει τοὺς ἀδικοῦντας, ὡς τὸ φέρειν τοὺς ıκουμένους ἐπιεικῶς τὰ γινόμενα. οὐ κατέχει δὲ μόνον τὸ προσωτέρω ῥώμης, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ς φθάσασι μετανοῆσαι παρασκευάζει, καὶ θαυμάζοντας τὴν ἐπιείκειαν ἀναχωρεῖν καὶ οἰκειο- ρους καθίστησι, καὶ δούλους, οὐχὶ φίλους μόνον, ἀντὶ ἐχθρῶν καὶ πολεμίων ποιεῖ.

lichen Streit zu nehmen, wie ſchon θέλοντι zeigt (Act. 23, 6. Röm. 3, 4 1 Kor. 6, 1 cf. Job 9, 3; 13, 19. Eurip. Med. 609). Die Vulg. überſetzt gut: iudicio contendere. χιτών iſt das hebräiſche כְּתֹנֶת, das aus Leinen oder Baumwolle beſtehende Unterkleid, welches gewöhnlich auf dem bloßen Leib als Hemd getragen wurde, tunica. ἱμάτιον = שִׂמְלָה, בֶּגֶד das mantelartige Obergewand, bei den Reichen von feinem Kattun, bei den Armen aus grober Wolle oder Kameelhaaren verfertigt. Es mußte gegen die Unbunſt der Witterung ſchützen und wurde von Armen zugleich als Nachtdeck gebraucht, weßhalb es, wenn es verpfändet war, vor Sonnenuntergang zurück gegeben werden mußte (Exod. 22, 26. Deut. 24, 13). Jeſus befiehlt alſo auch das nothwendige und werthvollere Kleidungsſtück hinzugeben. Bei Luc. 6 29 iſt die Reihenfolge umgekehrt, weil dem Räuber das Obergewand am nächſten liegt, während bei der gerichtlichen Klage der Juden gerade dieſes verſchont werden mußte[1]. — V. 41. ἀγγαρεύειν zum Boten oder Transport dienſt zwingen. Das Wort iſt vom Perſiſchen ins Griechiſche und Lateiniſche und Talmudiſche (אנגר־א) übergegangen. Die Perſer hatten die Einrichtung daß die an den einzelnen Stationen aufgeſtellten Couriere zur Beförderung der königlichen Aufträge Pferde, Schiffe und Menſchen zur Unterſtützung preſſen durften (Herod. 8, 98. Xenoph. An. 7, 2, 3. Kyrop. 8, 6, 17). Da dieſe Einrichtung viel Läſtiges und Willkürliches mit ſich brachte, ſo wurde das Wort überhaupt für die unberechtigte Nöthigung zur Dienſtleiſtung gebraucht. Chryſoſt.: τὸ ἀγγαρεῦσαι τοῦτό ἐστι, τὸ ἀδίκως ἑλκῦσαι, καὶ ἄνευ λόγου τινος καὶ ἐπηρεάζοντα. μίλιον iſt ein ſpäteres, aus dem Lateiniſchen ſtammendes Wort = eine römiſche Meile ungefähr 1000 Schritte oder 1,5 Kil. — V. 42. αἰτοῦντι iſt dem Zuſammenhang nach nicht der Bittende, ſondern der ungerecht Fordernde. Ebenſo darf bei δανείσασθαι die Abſicht der Nichtwiedererſtattung vorausgeſetzt werden, obwohl auch das Herabſteigen von gewaltthätiger und ungerechter Forderung zur einfachen Bitte einen guten Uebergang zum Folgenden bilden würde (Chryſoſt.: ταῦτα ἐκείνων ἐλάττονα· ἀλλὰ μὴ θαυμάσῃς· τοῦτο γὰρ εἴωθεν ἀεὶ ποιεῖν, ἀναμιγνὺς τοῖς μεγάλοις τὰ μικρά.) Von verzinslichen Anlehen kann hier überhaupt keine Rede ſein (Exod. 22, 24. Lev. 25, 37. Deut. 15, 7; 23, 20). Statt δίδου iſt nach ℵ B D Lachm. Tiſch. δός zu leſen. Die allgemeine Forderung dem Böſen nicht zu widerſtehen iſt alſo an vier Beiſpielen erläutert. Der Chriſt ſoll lieber ſeinen Leib leiden laſſen, die nothwendige Kleidung hingeben, der ungerechten Forderung zu Zwangsdienſten eine freiwillige Leiſtung beifügen und ſtatt nur den Nächſten das Seinige nicht zu nehmen, ihm auch ohne Hoffnung auf Erſatz ſelbſt bei ungerechter Forderung von dem Eigenen geben. Eine logiſche Aufeinanderfolge kann kaum nachgewieſen werden. Chryſoſtomus findet je in den folgenden Fall eine Steigerung des Unrechts: die Dahingabe der nöthigen Kleidungsſtücke iſt ſchwerer als das Ertragen eines Schlages in's Geſicht und wenn man nackt noch den Körper ſelbſt hingibt, um Frondienſte zu leiſten ſo wird das Schenken der Kleider noch übertroffen. Freilich muß er dann

[1] Die Ausgleichung dieſer Differenz bei Euthym. iſt doch zu einfach: διαφόρως δὲ πολλάκις λέγεται καὶ ὁ χιτὼν ἱμάτιον καὶ τὸ ἱμάτιον χιτών· ἔστι δὲ ὅτε καὶ πάντα χιτῶνα καὶ πάντα ἱμάτια. Theophyl.

V. 42 ein Herabsteigen annehmen, weßhalb Euthymius die umgekehrte Scala findet (Achel.: Antiklimax). Auch für die ethische Bedeutung dieser Vorschriften kann nicht immer eine wörtliche Erfüllung verlangt werden. Unter Umständen ist es sogar nothwendig, sein Recht geltend zu machen[1].

5. Die Feindesliebe. 43—48.

War schon mit der Forderung, dem, von welchem man Unrecht erleidet, mehr zu gewähren als er verlangt, ein der natürlichen Neigung und jüdischen Anschauung, wie dieselbe selbst im Gesetze einen Ausdruck gefunden hatte, schnurstracks widerstrebendes Gebot für das neue Reich aufgestellt, so geht Jesus mit dem Gebot der Feindesliebe noch einen Schritt weiter, indem er an die Seinigen die höchste Anforderung stellt, selbst die Gefühle und Regungen des Herzens gegen den Feind zu überwinden und Böses mit Gutem zu vergelten. Diese Tugend ist die schönste Blüthe des christlichen Geistes, in welcher alle bisher besprochenen Gebote enthalten sind, denn die Feindesliebe setzt die Erfüllung aller Gebote gegen den Nächsten als Vorstufe voraus.

V. 43. ἀγαπήσεις τὸν πλ. σου ist aus Lev. 19, 18. πλησίον σου ist Uebersetzung von רֵעֲךָ, das den Mitbürger, Volksgenossen (Apg. 7, 27), aber auch allgemein jeden Nebenmenschen bezeichnet (Luc. 10, 25—37. Matth. 19, 19; 22, 39. Marc. 12, 31. 33). Im Gegensatz zu ἐχθρός ist es = φίλος Freund (Job 2, 11; 19, 21. Cant. 5, 16), da aber καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου nicht an der citirten Stelle, und überhaupt nicht in der heiligen Schrift steht, so ist dieser Zusatz wie πλησίον zunächst nach jüdischer Anschauung zu erklären. Dabei braucht man nicht einmal auf die impia ex praecepto mosaico sententia der iudaici magistri (Fritzsche) zu reflectiren, sondern kann schon aus dem Zusammenhang in Lev. 19, 18 zeigen, daß die Folgerung dem alttestamentlichen Gesetze entsprach. Denn hier ist bloß die Feindschaft gegen die Söhne des Volkes verboten, also nicht die gegen die Heiden. Daß aber letztere vom jüdischen Standpunkte aus für erlaubt unter Umständen sogar für geboten erachtet wurde[2], erklärt sich aus dem ganzen heidnischen Wesen, welches den Juden ein Greuel war, und aus den Geboten gegen die Amalekiter. „Der Spruch: Hasse den Feind, ergab sich einfach und richtig aus dem Geiste des Gesetzes, als ein Corollarium zu: Liebe deinen Nächsten, und die sogen. Rachepsalmen liefern reiche Belege, daß dieser Haß als etwas Heiliges betrachtet wurde, vgl. Ps. 5, 11; 9, 20. 21; 27, 4. 5" u. s. w.

---

[1] August. (de Serm. 1, 20, 66): Tenebitur ergo in hoc iniuriarum genere, quod per vindictam luitur, iste a Christianis modus, ut accepta iniuria non surgat in odium, sed infirmitatis misericordia paratus sit animus plura perpeti: nec correctionem negligat, qua vel consilio, vel auctoritate, vel potestate uti potest. Keim (2, 259) bemerkt mit Recht, daß man, bevor man hier von unpraktischem Idealismus rede, zuerst die Probe machen sollte, ob die Welt durch Gerichte und Zuchthäuser fester stehe als durch die Beschämungsvergeltung, welche der Meister lehrt; aber so lang die Menschen des religiösen Idealismus baar sind, werden diese Vorschriften immer nur zum Theil ausgeführt werden können.

[2] Daß diese Stellen nie in diesem Sinne interpretirt worden seien (Wünsche), wird doch durch die ganze jüdische Geschichte widerlegt. Vgl. Achel. S. 183.

(Schegg)[1]. Es ist deßhalb ἐχθρός vom Nationalfeind zu verstehen, gegen welchen dem Juden ein angeborener Haß einwohnte[2]. Die Aenderung, welche Jesus nun in — V. 44 trifft, geht dahin, daß er diese Schranke, welche das Gebot der Nächstenliebe nur auf die eigenen Volksgenossen beschränkte, aufhob und alle Menschen in das Gebot einschloß oder wie Tertullian sagt: lex vetus amorem docet in proximos, nova in extraneos. Außerdem steigerte Jesus das Gebot, indem er ἐχθρούς auf die persönlichen Feinde ausdehnt und das Gebet für dieselben vorschreibt. Der Zusatz: εὐλογεῖτε ... μισοῦσιν ὑμᾶς ist nach ℵ B Min. Verss. und mehreren Vätern mit Lachm. und Tisch. als Einschiebsel aus Luc. 6, 27 zu streichen. Selbst die Väter, welche ihn haben, zeigen in der Aufeinanderfolge den Einfluß des Lucastextes. Chrysost.: ἐχθροὺς ὑμῶν, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων καὶ διωκόντων ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς. Auch ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί ist nach denselben Zeugen zu beseitigen. Die Umkehrung der Vulg. pro persequentibus et calumniantibus verräth auch hier wieder den Einfluß des 3. Evang. Im Dial. de R. Fid. p. 812 D lautet der Vers: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Die Apologeten weisen mit Vorliebe auf die Feindesliebe der Christen hin, um das Leben derselben gegen die vielen Verleumdungen zu vertheidigen[3]. Fanden sich auch bei den Alten einzelne Aussprüche über diese Tugend, so waren es doch nur Worte, keine Thaten (cf. Senec. de ira 2, 34. de clem. 2, 6. ep. 81). Von den Talmudisten lassen sich neben den gegentheiligen Stellen auch einige für die Feindesliebe anführen (Schöttgen p. 44 f.), aber es ist fraglich, ob sie nur allgemein verstanden werden wollen, jedenfalls stehen sie im Widerspruch mit andern. — V. 45. υἱοὶ τοῦ πατρός werden die Zuhörer nach dem Sprachgebrauch des Alten Testamentes genannt, weil sie in ihrem Leben Gott zum Vorbild nehmen und dadurch das Wohlgefallen und den Segen Gottes verdienen. Gott liebt die Bösen um seiner selbst willen, der Christ um Gottes willen. Hierin liegt auch die Kraft zur Erfüllung des der menschlichen Neigung so sehr widersprechenden Gesetzes. Doch ist schon durch γένησθε im Vergleich mit V. 9 der Gedanke auf die Zukunft gerichtet. August.; Itaque non ait, facite ista, quia estis filii; sed facite ista, ut sitis filii. Durch

---

[1] August.: Nec quod in lege dictum est, oderis inimicum tuum, vox iubentis iusto accipienda est, sed permittentis infirmo. Hil.: Amari enim Lex proximum exigebat, et in inimicum licentiam odii dabat.

[2] Tacit. hist. 5, 5: Quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium. Jos. Ant. 11, 6, 5 sagt Haman zum König: ἔθνος εἶναί τι πονηρόν ... ἐχθρὸν δὲ καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι τῷ σῷ λαῷ καὶ ἅπασιν ἀνθρώποις. Cf. Cicero pro Flacc. 28. Juven. 14, 103 ff. 1 Thessal. 2, 15. Lightf., Wetstein, Schöttgen. Die Rabbinen gingen freilich viel weiter, indem sie einen fanatischen Haß gegen alles Nichtjüdische lehrten und pflegten (Keim 2, 260), und wenn sich auch Milderungen desselben für die Diaspora nachweisen lassen, so waren diese nicht die Folge einer principiellen Anerkennung der Gleichberechtigung, sondern praktischer Rücksichten. Um des Friedens willen soll man sie üben. So bestand der Gegensatz von Juden und Hellenen, beziehungsweise Juden und Barbaren, auch als religiöser in voller Schärfe (Heinrici, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 470).

[3] Epist. ad Diog. c. 6, 498 A. Athenag. leg. pro Christ. 11. Theophil. ad Autol. 3, 14. Justin. Ap. 1, 15. Dial. c. Tr. 85. 133.

die Erlangung des messianischen Heils und die Erfüllung der Gebote des neuen Reiches werden die Gläubigen in einen Zustand versetzt werden, in welchem sie Kinder Gottes, d. h. Gott wohlgefällig und ähnlich sind. (Hieron. non natura, sed arbitrio suo). Auf die Gotteskindschaft durch Vereinigung mit Jesus als dem Gottessohne konnte hier noch keine Rücksicht genommen werden, weßhalb es auch nicht mein Vater, sondern euer Vater heißt, ποιεῖ δὲ τοῦτο τῷ προσήκοντι καιρῷ τοὺς περὶ τούτων τηρῶν λόγους (Chrysost.) Es heißt emphatisch τὸν ἥλιον αὐτοῦ, solem suum, i. e. quem ipse fecit atque constituit, et a nullo aliquid sumpsit ut faceret, sicut in Genesi de omnibus luminaribus scribitur (1, 16); qui proprie potest dicere sua esse omnia quae de nihilo creavit (August.). ὅτι = γάρ zur Begründung des ganzen Satzes cf. 1 Joh. 4, 18. 2 Joh. 7. Apg. 3, 10; = ὅς kann es nie stehen (Fritzsche, Winer 53, 5 p. 426). Jesus beweist damit, daß sie durch die Feindesliebe Kinder Gottes werden, da Gott selbst ebenso gegen die Bösen handelt. Aus dem Grund ist aber auch die Erklärung Fritzsche's durch eine Brachyologie = ut similis sitis patris coelestis ad id, quod (εἰς ἐκεῖνο, ὅτι rücksichtlich darauf, daß), zurückzuweisen, denn es wäre nicht mehr die Handlungsweise, sondern die Handlung selbst als Motiv genommen. ἀνατέλλειν ist hier transitiv gebraucht (Gen. 3, 18. Hom. Il. 5, 777 ἀμβροσίην ἵππους, Pindar Isthm. 6, 111: ὕδωρ) [1].

V. 46 f. begründet Jesus das Gebot durch ein argumentum e contrario. Wer eine andere Belohnung erwartet als die gewöhnlichen Menschen, muß auch andere Verdienste sammeln. Zöllner und Heiden sind nach jüdischer Anschauung aus dem messianischen Reich ausgeschlossen. τελώνης von τέλος Zoll und ὠνέομαι ich kaufe, pachte = Zollpächter, Zolleinnehmer, Zöllner (portior, exactor vectigalium). Diese Leute erhoben für die römischen Ritter, welche die Zölle vom Staate gepachtet hatten, die Abgaben [2]. Abgesehen davon, daß sie sich als Finanzbeamte beim Volke überhaupt nicht beliebt machen konnten, machten sie sich noch durch ihre Härte und Habsucht und ihre Spürdienste für die Römer verhaßt und galten deßhalb für die verworfensten Menschen und waren nach Einigen (Lightf. zu Luc. 3, 13), wenn sie jüdischer Abkunft waren, excommunicirt. Lucian stellt die τελῶναι auf gleiche Linie mit den μοιχοὶ καὶ πορνοβοσκοί. Sie werden 9, 10 mit den ἁμαρτωλοῖς und 21, 31 mit den πόρναις zusammengestellt. Auch von den Römern wurden sie nicht höher geachtet (Cic. off. 1, 42. Luc. Menipp. 11. Marquardt l. c. 3, 2, 217). ἀσπάζεσθαι = bewillkommnen (לְשָׁלֹם), begrüßen, zärtlich gegen einen sein, häufig mit φιλεῖν verbunden [3]. ἀδελφοί sind die Volksgenossen, denen die ἐθνικοί gegenüberstehen, welche von den Juden den Sündern gleichgestellt wurden. Darum ist τελῶναι (E K L M Δ al.) Conformation nach V. 46 und

[1] Senec. de benef. 4, 26: Si Deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria.

[2] Nach Wieseler (Beiträge S. 78. Godet, Luc. 1, 274) waren aber in Palästina die Zölle direct den jüdischen oder heidnischen Einnehmern ohne Vermittlung der Ritter überlassen (cf. Jos. Ant. 14, 10, 5. Schegg, Luc. 1, 256).

[3] Chrys. bemerkt dazu: καὶ τὸ καταγέλαστον ἐκεῖνο ἔθος ἐκβάλλωμεν, ὅπερ πολλοὶ τῶν ἀλογωτέρων ὑπομένουσιν, ἀναμένοντες τοὺς ἁπαντῶντας πρώτους προσειπεῖν. Noch heutzutage unterlassen es die Christen und Muhammedaner im Orient, einander zu grüßen.

auch φίλους ſtatt ἀδελφούς iſt nicht beſſer bezeugt. Dagegen iſt für οὕτως nach ℵ B D al., Verss., Tisch. τὸ αὐτό zu leſen. τί περισσόν = was Vorzügliches? Juſtin ſchreibt (Ap. 1, 15) τί καινόν.

V. 48 enthält die Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden und iſt nicht auf den ganzen Abſchnitt zu beziehen. Darnach iſt τέλειος derjenige, welcher ſeinen Feind liebt. Euthym.: οἱ μὲν ἀγαπῶντες τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀτελεῖς εἰσιν εἰς ἀγάπην· οἱ δὲ τοὺς ἐχθρούς, οὗτοι τέλειοι. Doch iſt damit der Begriff nicht erſchöpft, da in der Feindesliebe die ganze Nächſtenliebe eingeſchloſſen iſt. Chryſoſtomus, der im Gebot der Feindesliebe die Krone des Guten erkennt, gibt folgende, theilweiſe durch die falſche Lesart V. 44 beeinflußte Reihenfolge: 1. nicht Unrecht thun; 2. das erlittene Unrecht nicht mit Gleichem vergelten; 3. überhaupt keine Rache nehmen; 4. ſich ſelbſt zum Ertragen des Schlechten darbieten; 5. mehr gewähren als der Unrecht Thuende verlangt; 6. einen ſolchen nicht haſſen; 7. ihn ſogar lieben; 8. ihm Gutes thun; 9. ſogar Gott für ihn bitten, εἶδες ὕψος φιλοσοφίας; Deßhalb kann man allerdings ſagen, daß Lucas, der 6, 27 die Feindesliebe zum Thema ſeiner Ausführung machte, die eigentliche Pointe aufbewahrt habe, aber der allmähliche Fortſchritt iſt von Matthäus ſchöner dargeſtellt. ἔσεσθε hat imperative Bedeutung (Lev. 11, 44. Vgl. Winer 43, 5 p. 296). ὡς (ℵ B L Z, Väter, Tiſch.) bezeichnet nur die Gleichheit der ſittlichen Modalität, nicht den Grad der Vollkommenheit. Statt ἐν τοῖς οὐρανοῖς (D Δ Rec.) iſt οὐράνιος (Lachm., Tiſch.) zu leſen.

§ 21.

Die wahre Gerechtigkeitsübung.

6, 1—18.

Jeſus hat von 5, 21 an ſeine Stellung zum Alten Teſtamente dargelegt, die neue Geſetzeserfüllung, welche in der reinen Geſinnung, in der edelſten Nächſtenliebe ihre tiefſte Baſis hat, der buchſtäblichen im alten Bund gegenübergeſtellt. Dieſer Tugendübung hat die Vollbringung poſitiver guter Werke, der Geſinnung die That zur Seite zu gehen [1]. Dieß war aber bei den Juden ſo ſelbſtverſtändlich, daß es nicht nothwendig war, zu äußeren Werken aufzufordern, ſondern nur Anweiſungen für die Art und Weiſe der Vollbringung zu geben. Darum ermahnt Jeſus nicht dazu, ſondern zeigt nur an einzelnen Beiſpielen — Almoſen, Beten, Faſten —, welche die gebräuchlichſten guten Werke waren (Tob. 12, 8), wie die guten Werke vollbracht werden müſſen, wenn man dafür eine Belohnung vom Vater im Him-

[1] Chryſ.: ἐπειδὴ δὲ ἐνῆγεν εἰς φιλοσοφίαν, τότε λοιπὸν καὶ τὴν παρυφισταμένην αὐτῇ καθαίρει λύμην . . . ἴδετε τοίνυν πρότερον φυτεῦσαι τὴν ἀρετήν, καὶ τότε τὸ ἐπηρεάζον αὐτῆς τὸν καρπὸν ἀνελεῖν πάθος. Op. imp.: Postquam ergo ab his omnibus malis (5, 21 sqq.) hominem spoliavit, tunc dicit: Videte . . . (6, 1) ostendens quoniam nisi homo ab illis omnibus recesserit prius sine causa facit haec bona. Prius oportet mala dimittere, et sic bona suscipere, quia non potest fieri homo novus, nisi desierit esse vetus (Hom. XV z. 6, 16).

mel erwarten will[1]. Keim bezeichnet (2, 268) den ersten Theil als eine Kritik der Theorie der Nächstenpflichten und diesen zweiten als eine Kritik gegen die pharisäischen Gottesdienste, will aber diesen vom vorhergehenden trennen, da neben der Aehnlichkeit und dem scheinbaren Zusammenhang doch der Unterschied zu groß sei. Die Gerechtigkeit in 6, 1 sei eine ganz andere gegen 5, 20. Er wundert sich, daß die Selbständigkeit von 6, 1 ff. nicht früher erkannt worden sei. Dagegen bildet nach Weiß der Abschnitt so sehr das durch 5, 27 geforderte Seitenstück zu 5, 21—48, daß über seine Zugehörigkeit zur Bergrede kein Zweifel übrig bleibe (ähnlich Meyer, Keil). Schegg (1, 224) knüpft an 5, 10—12 an, mit dem 6, 1 zu schlagend zusammenhänge, als daß es übersehen werden könnte. Jesus greife nach kurzer Unterbrechung einen früher ausgesprochenen Grundsatz wieder auf und entwickle ihn nach seinen weiteren Folgen. Er lege im ersten Haupttheil seiner Rede (5, 3—15) dar, worin die messianische Gerechtigkeit bestehe, im zweiten (5, 17—48). welches ihr Vorzug sei, und im dritten, welche Grundlage sie habe, aus welcher Wurzel sie stamme. Keim hat insoweit Recht, als es sich allerdings nicht um Ausführung der 21—48 gegebenen Gebote der Nächstenliebe handelt und der Lohn im Himmel in den Vordergrund tritt, allein dieser ist gerade mit Bezug auf die Gerechtigkeit schon 5, 12 genannt, womit auch Keim mit Schegg den Zusammenhang angezeigt findet. Dieser Zusammenhang ist aber wieder nicht derartig, daß man mit Schegg das Folgende als bloße Unterbrechung ansehen kann, zumal da V. 46 in τίνα μισθὸν ἔχετε; doch der Lohn im Himmel als Gegensatz vorausgesetzt ist. Deßhalb ist von V. 20 auszugehen, da aber die Ausführung bis V. 48 nicht in erster Linie gegen die pharisäischen Mißbräuche, sondern gegen den Buchstaben des Gesetzes gerichtet ist und von 6, 1 an nicht von den dort besprochenen Gesetzen, sondern von Tugendwerken die Rede ist, so muß man hierin einen Fortschritt anerkennen. Man darf nicht bloß sagen, die Jünger müssen nicht nur die Forderung des Gesetzes besser verstehen, sondern dürfen dasselbe auch nicht in einer Weise erfüllen, welche, weil sie im Grunde andere Zwecke verfolgt als die Erfüllung des göttlichen Willens, sich selbst entwerthet (Weiß), sondern muß darin die Forderung erkennen, daß außer den mehr negativen Bestimmungen der vorhergehenden Ausführung auch noch die positive That, bestimmte gute Werke verlangt werden, durch welche sich der Mensch Gott wohlgefällig macht. Dieser Fortschritt ist aber schon durch den Schluß des letzten Abschnitts angebahnt, wo zunächst dem Beleidiger, ungerechten Dränger und Borger gegenüber nicht bloß ein rein passives Verhalten, sondern ein positives Entgegenkommen befohlen ist, weßhalb auch Justin (Ap. I, 15 p. 62 D) und

[1] Aug. (de Serm. 2, 3, 11): Et hoc (6, 6) tali clausula terminandum fuit: non enim hoc monet nunc ut oremus, sed quomodo oremus: neque superius, ut faciamus, sed quo animo faciamus: quoniam de corde mundando praecipit, quod non mundat, nisi una et simplex intentio in aeternam vitam solo et puro amore sapientiae. Es ist daher unrichtig, wenn Michelhaus (S. 176) aus ὅταν V. 2. 5. 6. 16 schließt, Jesus mache aus all dem kein Gebot, sondern gebe nur eine Vorschrift, wenn man dergleichen thue, wie man es thun solle. Denn schon ὅταν c. Conj. praes. (Winer p. 289) zeigt, daß die Handlung als eintretend vorausgesetzt wird, und die Nichterwähnung des Gebotes, daß es als selbstverständlich betrachtet wird.

Op. imp. den ganzen Paſſus von αἰτοῦντι an mit dem Folgenden, das ein Beweis für die chriſtliche Wohlthätigkeit iſt, verbinden. Inſofern hatte Ewald nicht ſo ganz Unrecht, wenn er dieſe drei Stücke unter den Geſichtspunkt der Tugendmittel ſtellte. Sie bildeten ja im Alten Teſtamente und beſonders bei den Phariſäern ein ſolches. Auch konnte Jeſus hier nicht den Gegenſatz zum Alten Teſtament hervorheben, wenn er nicht an die Stelle dieſer Werke andere ſetzen wollte, ſondern nur vor der mit dem altteſtamentlichen Standpunkt zuſammenhängenden Aeußerlichkeit warnen, welche allerdings bei den Phariſäern ihren ſtärkſten Ausdruck erhalten hatte, ohne daß man mit Lutteroth (II p. 110) im Vorhergehenden „la fausse justice des scribes“ und im Folgenden „celle des pharisiens“ annehmen darf.

1. Das Almoſengeben. 1—4.

V. 1. Tiſchendorf lieſt nach ℵ L Z δέ hinter προσέχετε, das auch ſonſt gewöhnliche Verbindungspartikel iſt (3, 1) und nach TE leicht ausfallen konnte. Statt δικαιοσύνην haben L Z Δ Rec. ἐλεημοσύνην, das aber ein Interpretament (Chryſoſt.) nach V. 2 iſt. Endlich läßt Tiſchendorf den Artikel vor οὐρανοῖς nach ℵ D weg (cf. 5, 45), wofür aber die Bezeugung doch zu ſchwach iſt. V. 1 iſt Einleitung. Mit προσέχετε = hütet euch, mahnt der Herr die Seinigen, auf der Hut zu ſein, daß ſie die Gerechtigkeit nicht aus falſchen Motiven vollbringen. δικαιοσύνη muß wie bisher (5, 6. 10. 20) allgemein = Rechtbeſchaffenheit genommen werden. Da ſie aber durch drei Beiſpiele ſpecificirt wird[1] und wegen ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων auf äußere Werke bezogen werden muß, ſo iſt die alte Interpretation = ἐλεημοσύνη zwar zu eng, aber doch zeigt ſie an, um welche Gattung von Rechtbeſchaffenheit es ſich handle. Man könnte es mit Tugendübung überſetzen. Daß dieſe die Tugend als rechte Geſinnung vorausſetzt, wird gerade verlangt. Zwar iſt es beſtritten, ob das hebräiſche צְדָקָה in dieſer Bedeutung vorkomme, allein Dan. 4, 24. Prov. 10, 2; 11, 4. Tob. 4, 10; 12, 9 zeigen doch auch nach Keil, „daß die werkgerechten Juden das Almoſengeben für ein Hauptſtück der geſetzlichen Gerechtigkeit erklärten und da, wo δικαιοσύνη im Wohlthun ſich kundgibt, dafür ἐλεημοσύνη ſubſtituirt haben“. Tob. 12, 8 zeigt, daß Gebet mit Faſten und Almoſen als Hauptſtück dieſer Gerechtigkeit angeſehen wurde und da gerade dieſe drei Punkte im Folgenden erwähnt werden, ſo wird man auch unter δικαιοσύνη vor allem die äußere Gerechtigkeit zu verſtehen haben[2]. Zu εἰ δὲ μήγε iſt προσέχετε zu ergänzen (Winer 64, 1

[1] Aug.: Generaliter hic iustitiam nominavit, deinde particulariter exsequitur.

[2] Zu Dan. 4, 24 vgl. Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876, wozu auch Baudiſſin (Theol. Literatur-Z. 1878 Nr. 14 Sp. 332) ſagt, daß er 4, 24 mit gutem Grund gegen Keils Polemik wider Werkheiligkeit צְדָקָה vom Almoſen (beſſer: Wohlthätigkeit) verſteht; der Zuſammenhang läßt keinen Zweifel, und das dogmatiſche Vorurtheil iſt hier auf Seite des proteſtantiſchen Erklärers. Gegen Geſen. Lex. ed. 8 s. v. צְדָקָה vgl. Schönfelder, Literar. Rundſchau 1878 Nr. 13. Zu צְדָקָה bemerkt aber das Lex. ſelbſt: Soferne die Lebensgerechtigkeit ſich vornehmlich in barmherziger Liebe (5 M. 24, 13) erweist, berührt ſich צְדָקָה zuweilen nahe mit dem Begriff Milde, Mildthätigkeit, Spr. 10, 2. Bei den LXX oft ἐλεημοσύνη 5 M. 6, 25; 24, 13. Winer p. 30.

p. 543. Krüger 65, 5, 12; 62, 4, 1). μισθὸν οὐκ ἔχετε unterſcheidet die chriſtliche Vergeltung von der altteſtamentlichen. In den früheren kanoniſchen Schriften iſt die Eschatologie nur wenig ausgebildet. Erſt im Buch der Weisheit und im zweiten Buch der Makkabäer ſind beſtimmte Aufſchlüſſe darüber gegeben. Eine weitere Ausbildung haben dieſe Anſchauungen durch den Einfluß des Hellenismus erhalten. Im Buch Henoch gibt es einen Hades im äußerſten Weſten und ein Paradies im Oſten jenſeits des erythräiſchen Meeres. Im Hades ſind die verſtorbenen Sünder, im (irdiſchen) Paradies die tugendhaften Abgeſtorbenen. Zwar können dieſe Anſchauungen nicht als die allgemein giltigen angeſehen werden, aber doch laſſen ſich alle anderen damit vereinigen. Jedenfalls wurde in der vorchriſtlichen Literatur das Paradies im irdiſchen Sinne aufgefaßt und erſt ſpäter auf den Himmel übertragen (Langen l. c. S. 474). Dieß iſt aber im Neuen Teſtament durchaus der Fall. Der Lohn im Himmel iſt nicht in einem irdiſchen Paradies, ſondern beim Vater im Himmel zu erwarten. Damit iſt der große Unterſchied von der jüdiſchen Anſchauung ausgeſprochen. Der Lohn bei Gott kann aber nur für die nach ſeinem Willen und zu ſeiner Ehre vollbrachten Werke erwartet werden, weßhalb die Mitglieder des neuen Reiches ſo eindringlich vor der Ehrſucht, welche der menſchlichen Natur ſo nahe liegt[1], gewarnt werden. ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων und πρὸς τὸ θεαθῆναι ſcheinen identiſch zu ſein. Aber ſchon Chryſoſtomus macht auf den Unterſchied aufmerkſam: ἔστι γὰρ καὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ποιοῦντα, μὴ πρὸς τὸ θεαθῆναι ποιεῖν· καὶ μὴ ποιοῦντα πάλιν ἔμπροσθεν, πρὸς τὸ θεαθῆναι ποιεῖν· διόπερ οὐχ ἁπλῶς τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τὴν γνώμην· κολάζει καὶ στεφανοῖ. Juſtin (Ap. 1, 15 p. 63 A) hat beides zuſammengezogen: μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

V. 2. μὴ σαλπίσῃς poſaune nicht vor dir her iſt nicht wörtlich (τινες bei Euthym., Mald., C. a Lap., Wünſche p. 77) zu nehmen, ſondern iſt ein plaſtiſcher Ausdruck, durch welchen alles Aufſehen Erregende beim Almoſengeben verboten wird (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.). Zur Erklärung laſſen ſich anführen: buccinator bei Cicero ad div. 16, 21. οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον, ἀλλ' ἐπὶ κήρυκι μοιχεύεται Achill. Tat. Prudent. de Symmach. 2, 68. Für den Gebrauch eines Trompeters beim Almoſenſpenden findet ſich kein Zeugniß (Lightf., Schöttgen). οἱ ὑποκριταί ſind bei den Klaſſikern Interpreten, Rhapſoden, Schauſpieler, im Neuen Teſtament Heuchler[2]. Hier ſind es die Phariſäer, welche es in der Heuchelei am weiteſten gebracht hatten. Jeſus nennt ſie aber nicht, weil er nicht die Perſon, ſondern die Sache bekämpft. Da er aber ſpäter dieſelben ohne Schonung Heuchler nennt, ſo dürfte darin allerdings ein Zeichen für die frühe Zeit unſerer Rede gefunden wer-

[1] Chryſ.: βλέπετε τοὺς κύνας (Phil. 3, 2). καὶ γὰρ λάθρα ἐπεισέρχεται τὸ θηρίον, καὶ πάντα ἐκφυσᾷ ἀφοφητί, καὶ ἀνεπαισθήτως ἐκφέρει τὰ ἔνδον ἅπαντα. Op. imp.: Scit enim Dominus vanitatibus subditam esse carnis naturam . . . Non enim fieri potest, ut caro nata de vanitate non sit vanitatis amatrix.

[2] Auguſt.: Sunt enim hypocritae simulatores, tanquam pronuntiatores personarum alienarum, sicut in theatricis fabulis. Dieß hat den Malbonat zu ſeiner wörtlichen Auffaſſung veranlaßt: Alludit et tragoediarum et comoediarum morem, quarum initio tubis canitur, ut populus admoneatur histrionem exire, oculosque et aures attendat.

den (Keim), obwohl ſolche Zeichen zweifelhaft und die Phariſäer ſchon 5, 20 genannt ſind. In den Synagogen wurden namentlich am Sabbat Almoſen geſammelt, welche dann Abends unter die Armen vertheilt wurden. Ebenſo ſaßen an den Ecken der Straßen und an den Pforten der Paläſte Bettler, um Almoſen zu erflehen (Lightf. Vitringa de synag. 3, 1, 13. Schöttgen, der aber unter ῥῦμαι intellegit loca in templo et synagogis, per quae deambulari potest). Das Alte Teſtament ermahnt häufig zum Almoſengeben (Deuter. 15, 7. Pſ. 41, 2; 112, 5. Prov. 11, 25; 19, 17. Jeſ. 58, 7, 8) und der Herr warnt hier auch nicht vor dem Geben, ſondern vor dem unrechten Motiv. ῥύμη (von ῥύω) Umſchwung, Andrang; ſpäter enges Gäßchen, ſonſt στενωπός. τὸν μισθὸν αὐτῶν ſie haben ihren Lohn dahin, da ſie nicht mehr als Menſchenlob bezweckten.

V. 3. Die Voranſtellung von σοῦ hebt den Gegenſatz hervor. μὴ γνώτω κτλ. iſt eine ſprichwörtliche Redensart. Das Almoſen ſoll ſo geheim als möglich gegeben werden [1]. Die ſymboliſchen Ausdeutungen, wonach unter der Linken die Böſen oder Ungläubigen zu verſtehen wären, weiſen ſchon die Väter (Chryſoſt., Auguſt.) ab. Die moderne Erklärung vom Zählen des Geldes in der Linken, bevor man es mit der Rechten gibt (Paulus, de Wette) iſt lächerlich. Eine andere, gleichfalls auf die Sparſamkeit bezügliche, der Viele zugethan waren, bezeichnet Auguſtinus „tam absurda quam ridenda“ [2]. — V. 4. Tiſchendorf lieſt nach ℵ* B D Δ ὅπως ἡ σου ἐλ. ᾖ, eine Aenderung, welche ſich durch die Auffaſſung des erſten η als Artikel ſehr nahe legte. αὐτός würde zur Verſtärkung dienen, iſt aber durch D E M Δ al. zu wenig bezeugt. Dasſelbe gilt noch mehr von ἐν τῷ φανερῷ E K L M al., das ſich V. 6 und 18 wieder findet. Lachmann und Tiſchendorf ſtreichen es überall. Meyer will es V. 4 und 6 feſthalten [3]. Der Zuſatz iſt durch ἐν τῷ κρυπτῷ veranlaßt, dem die öffentliche Vergeltung am Gerichtstag (2 Kor. 5, 10) folgen wird, was aber eine private, unmittelbar nach dem Tode eintretende nicht ausſchließt. Das in ſolcher Weiſe geſpendete Almoſen iſt ein wahrhaft gutes Werk, weil das Gefühl des Armen geſchont und Gott die Ehre gegeben wird. ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ der im Verborgenen ſieht, d. h. Gott bleibt nichts unbekannt und er wird dir dafür vergelten. Fritzſche erklärt: der im Verborgenen Augen hat, was Arnoldi ganz bezeichnend, Schegg verkehrt findet, „denn man kann Augen haben und doch nicht ſehen“.

---

[1] Chryſ.: εἰ γὰρ οἷόν τε ἐστι, φησί, καὶ σεαυτὸν ἀγνοῆσαι, περισπούδαστον ἔστω σοι τοῦτο, κἂν αὐτὰς δυνατὸν ᾖ τὰς διακονουμένας χεῖρας λαθεῖν.

[2] Qui dicunt sinistrae nomine uxorem significari: ut quoniam in re familiari tenaciores pecuniarum solent esse feminae; lateat eas cum aliquid misericorditer viri earum egenis impendunt propter domesticas lites.

[3] Aug. l. c. 2, 2, 9: Multa latina exemplaria sic habent, Et Pater . . . palam: sed quia in graecis, quae priora sunt, non invenimus palam, non putavimus hinc esse aliquid disserendum. Chryſoſt. lieſt es, und wie ſonſt ſtimmt auch Op. imp. mit ihm überein (in manifesto). Nach Schöttgen (56) war die Unterſcheidung zwiſchen ἐν τῷ κρυπτῷ und ἐν τῷ φανερῷ den Juden ſehr geläufig. Prius vocant בחשאי silenter, posterius בפרהסיא ἐν παρρησίᾳ.

2. Das Gebet. 5—15.

Das mosaische Gesetz enthält über das Gebet keine Anordnung und es len auch aus der ältesten Zeit Nachrichten über das öffentliche Gebet. Das bet scheint der Privatübung überlassen worden zu sein und wurde in der- ben von früh an gepflegt (Gen. 18, 23; 20, 17. 1 Sam. 1, 10; 2, 1; 6 u. a.). Das Sündenbekenntniß am großen Versöhnungstag (Lev. 16, 21) d die Danksagung bei Darbringung der Erstlingsfrüchte (Deuter. 26, 3. 14) nen als Anfänge öffentlicher Gebete bezeichnet werden, sind aber doch keine entlichen Gebete. Dagegen ist uns von Salomon ein herrliches, bei der mpeleinweihung gesprochenes Gebet aufbewahrt (1 Kön. 8, 56 ff.). Nach n Talmud waren mit dem Morgen- und Abendopfer bestimmte Gebete ver- nden (cf. auch Ps. 73, 20. 136). Im Exil trat an die Stelle des Opfers s Morgen und Abendgebet, wozu bald des Nachmittaggebet kam, also zur itten, sechsten und neunten Stunde. Scholz, Alterthüm. 2, 347 vermuthet eß aus Ps. 55, 18 schon für die Zeit Davids. Man betete stehend, knieend, r Erde gebeugt oder auf den Boden ausgestreckt (Vgl. Scholz 2, 345 ff. chäfer S. 147 f. Keil, Archäol. S. 362 ff. Schürer 498 ff.).

V. 5. Statt προσεύχῃ und ἔσῃ ist προσεύχησθε und ἔσεσθε zu lesen * B Z Min., Verss., Väter, Lachm., Tisch. Der Singular ist nach dem orhergehenden und Folgenden conformirt. φιλοῦσιν sie lieben es, thun es rn, öfter bei Klassikern, auch von leblosen Gegenständen gleich pflegen; im euen Testament nur hier mit dem Inf. (Jes. 56, 10. Winer 54, 4 p. 435. rüger 55, 3, 11). ἑστῶτες stehend bezieht sich auf die genannte Gewohnheit, im Gebete zu stehen (1 Sam. 1, 26. Dan. 9, 20. Marc. 11, 25. Luc. 18, 1. 13. Phil. vit. contempl. opp. II, 481. Wünsche). Nur in außerordent- ichen Fällen wurden die andern Haltungen gewählt[1]. Bei den Rabbinen alt sogar der Satz: stare nihil aliud quam orare (Lightf. 298). An eine erzückung ist also nicht zu denken. Die Heuchler suchten sich auf dem Weg ach dem Tempel oder der Synagoge zur Verrichtung der täglichen Gebete hr bemerklich zu machen oder blieben auf der Straße stehen, um ihr Gebet u verrichten, wenn sie gerade von der Gebetzeit überrascht wurden (Wünsche . 81). — V. 6. Auch hier fügt Jesus dem Verbot der Ausübung der erechtigkeit aus ehrsüchtigen Motiven das Gebot der rechten Ausübung bei: καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πολλαχοῦ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ κέχρηται“ (Euthym.). αμεῖον, richtiger ταμιεῖον wie auch verschiedene Codices lesen (Winer 16, 2 . 90), von ταμιεύω, ist die Vorraths- und Schatzkammer (Deuter. 28, 8. Spr. 3, 10. Luc. 12, 24), dann das Gemach im Innern des Hauses, hebr. חֶדֶר (Gen. 43, 30. Richt. 16, 9. 12). Es drückt im Gegensatz zu den ffentlichen Synagogen und Straßen die stille Zurückgezogenheit aus (Matth. 4, 26. Luc. 12, 3. Tob. 7, 15), weßhalb man nicht nothwendig an den Söller ὑπερῷον) allein zu denken hat, wo allerdings das Gebet gewöhnlich verrichtet urde (Dan. 6, 11. Judith 8, 5. Tob. 3, 12. Act. 1, 13). κλείσας τὴν θύραν

[1] Justin bemerkt zu Exod. 17, 9 ff. (c. Tr. c. 90 p. 318 A): Τίς γὰρ οὐκ ἐπίστα- αι ὑμῶν, ὅτι μάλιστα μὲν ἡ μετὰ οἴκτου καὶ δακρύων εὐχὴ μελίσσεται τὸν θεὸν καὶ ἡ ἐν ρηνεῖ κατακλίσει καὶ ἐν γόνασιν ὀκλάσαντός τινος;

hebt den Begriff der Abgeschiedenheit noch mehr hervor. Das Gebet soll ein Verkehr mit Gott sein und darum muß der Betende von allem frei sein, das ihn von Gott abzieht. Wenn er aber in dieser Gemüthsstimmung ist, so kann er auch mitten in der Versammlung in rechter Weise beten, so daß Jesus, wie schon der Zusammenhang zeigt, nicht so fast öffentliches und geheimes Gebet, sondern ostentatives und bemüthiges einander gegenüberstellt und das gemeinsame Gebet an sich nicht verbietet. Der Apostel Paulus sagt, daß man an jedem Ort die reinen Hände im Gebet zu Gott erheben könne (1 Tim. 2, 8)[1]. Weil es sich um die Gesinnung allein und nicht um den Ort handelt, so haben viele Väter (Ambros., Hieron., August., Op. imp.) die ganze Stelle mystisch erklärt von der Zurückgezogenheit der Sinne auf das geistige Gebiet. Claudendum ergo est ostium, i. e. carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritualis dirigatur ad patrem, quae fit in intimis cordis (Aug.). — V. 7. Während bei den Pharisäern der gute Wille fehlte, war bei den Heiden das rechte Verständniß abhanden gekommen. βαττολογεῖν (Tisch. βατταλογεῖν) heißt stammeln, stottern, und weil die Stotternden dasselbe Wort und dieselbe Silbe zu wiederholen pflegen, viele Worte machen, plappern. Doch scheint die πολυλογία nicht identisch mit der βαττολογία, sondern eine Folge derselben zu sein. Die Gewohnheit der Heiden, beim Gebet alle Namen ihrer Götter zu nennen, um nicht anzustoßen, führte schon zur πολυλογία. Die Ableitung von einem Eigennamen Battus, den ein stotternder cyrenäischer König führte (Herod. 4, 155), oder der einem Versekünstler eigen war, ist nicht mehr als ein Einfall alter Grammatiker. Ebenso wenig hat die Zurückführung auf das Hebräische (בְּדִים, בָּטָא) etwas für sich, weßhalb man es onomatopoetisch wie βατταρίζειν, βατταρισμός, βατταριστής zu erklären hat. Hesych.: κατὰ μίμησιν τῆς φωνῆς. Der Spottname des Demosthenes, βάτταλος (Dem. cor. p. 288, 17. Aesch. in Tim. 51), ist eine Anspielung auf βατταρίζειν, weil er in seiner Jugend das ρ nicht aussprechen konnte. Doch sind auch darüber die Alten im Unklaren (cf. Westermann de cor. l. c.). Die Heiden glaubten, es komme beim Gebet auf das Wort an und verkannten in Folge ihrer Vielgötterei die Allmacht und Allwissenheit Gottes (vgl. 1 Kön. 18, 27)[2]. ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν um ihrer Geschwätzigkeit willen (Winer 38, 3 p. 362). Gegen diese Anschauungsweise, der zwar ein guter Wille, aber ein schlechtes Verständniß zu Grunde liegt, wendet sich Jesus, nicht gegen das längere Beten in rechter Gemüthsstimmung und das Wiederholen derselben bedeutungsvollen Formel. August.: Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio (Ep. 130, 20 al. 121). Er beruft sich dafür auf das Beispiel des Herrn (Luc. 6, 12; 22, 43), dem das der apostolischen Kirche (Act. 1. 13 f.; 12, 12) beigefügt werden kann. Jesus und die Apostel fordern oft zu anhaltendem Gebet auf (Luc. 18, 1 ff. 1 Thess. 5, 17 u. a.). Die Allwissenheit Gottes macht also

---

[1] Chrys.: τί οὖν; ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ δεῖ προσεύχεσθαι; καὶ σφόδρα μέν, ἀλλὰ μετὰ γνώμης τοιαύτης· πανταχοῦ γὰρ ὁ θεὸς τὸν σκόπον ζητεῖ τῶν γινομένων.

[2] So ist auch Kohel. 5, 1 zu erklären: μὴ σπεῦδε ἐπὶ στόματί σου, καὶ καρδία σου μὴ συγχανέτω τοῦ ἐξενέγκαι λόγον πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ· ὅτι ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σὺ ἐπὶ τῆς γῆς· διὰ τοῦτο ἔστωσαν οἱ λόγοι σου ὀλίγοι.

eder das längere Gebet noch das Bittgebet überhaupt unnöthig. Schon der . Chryſoſtomus ſagt, man bete nicht, um Gott zu belehren, ſondern um ihn neigt zu machen und um ſelbſt gedemüthigt und an die eigenen Sünden innert zu werden. Der hl. Auguſtinus findet (de serm. 2, 3, 13) einen ppelten Grund, aus dem Jeſus trotz der Warnung vor heidniſcher Viel- wätzerei doch verba quamvis pauca verlange, denn erſtens habe er uns durch an die Dinge erinnern wollen, quas animo gerimus ... quibus emoriae mandatis eas ad tempus orandi recordemur, und zweitens sa orationis intentio cor nostrum serenat et purgat, capaciusque efcit ad excipienda divina munera, quae spiritualiter nobis infundur ... Fit ergo in oratione conversio cordis ad eum, qui semper are paratus est, si nos capiamus, quod dederit. Daß Jeſus hier keinen loß phariſäiſchen Gegenſatz im Auge hatte (Bleek), iſt durch die Hinweiſung uf die heidniſche Unſitte hinlänglich angezeigt, wenn ich dieſelbe auch nicht ls Beweis dafür anſehe, „daß der Spruch in dieſe antipharifäiſche Rede nicht hineingehört“ (Weiß). Zu einem guten Theil participirten alle Juden an der phariſäiſchen Gerechtigkeit, weil das Geſetz die äußere Handlung vor allem betonte, und ſo hätten ſie leicht zur Anſicht kommen können, Jeſus ziehe die ihnen wohlbekannte heidniſche Unſitte vor. Zudem iſt ja in V. 6 bloß eine Seite, das ehrſüchtige Motiv, zurückgewieſen, für die Nothwendigkeit der demüthigen Geſinnung, welche die äußere Oſtentation von ſelbſt verhindert und den Hauptwerth in das Innere des Menſchen verlegt, eignete ſich der Gegenſatz der βαττολογία und πολυλογία am beſten [1].

V. 9. οὕτως = ſo, nicht auf dieſe Weiſe oder ähnlich, weiſt auf das folgende Muſtergebet hin, welches im Gegenſatz zu der Battologie der Heiden in kurzer, gedrängter Form die wichtigſten Punkte zuſammenfaßt und nach Tertullian (de orat. c. 1) ein breviarium totius evangelii iſt. Die Vorſchrift iſt dem Zuſammenhang nach nicht excluſiv, doch bleibt das Gebet des Herrn immer das vorzüglichſte Gebet des Chriſten. Bei den Apoſteln und apoſtoliſchen Vätern finden ſich noch andere Gebete (cf. Juſtin Ap. I c. 65 p. 97 C D. c. Tr. c. 35 p. 254 B), ſeit der Zeit des Tertullian wurde das Vaterunſer das gewöhnliche Gebet [2]. Luc. 11, 1—4 findet ſich dasſelbe Gebet,

[1] Cyprian de orat. Dominica c. 4: Sit autem orantibus sermo et precatio cum disciplina, quietem continens et pudorem. Cogitemus nos sub conspectu Dei stare. Placendum est divinis oculis et habitu corporis et modo vocis. Nam, ut impudentis est clamoribus strepere, ita contra congruit verecundo modestis precibus orare. Denique magisterio suo Dominus secreto orare nos praecepit, in abditis et semotis locis, in cubiculis ipsis, quod magis convenit fidei; ut sciamus Deum ubique esse praesentem, audire omnes et videre, et maiestatis suae plenitudine in abdita quoque et occulta penetrare ... Et quando in unum cum fratribus convenimus, et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus, verecundiae et disciplinae memores esse debemus, non passim ventilare preces nostras inconditis vocibus, nec petitionem commendandam modeste Deo tumultuosa loquacitate iactare, quia Deus non vocis, sed cordis auditor est.

[2] Cyprian l. c. c. 28: Nam cum Dei Sermo, Dominus noster Jesus Christus, omnibus venerit, et colligens doctos pariter et indoctos, omni sexui atque aetati praecepta salutis ediderit, praeceptorum suorum fecit grande compendium, ut in disciplina coelesti discentium memoria non laboraret, sed quod esset simplici fidei necessarium velociter disceret.

aber wesentlich verkürzt und anders motivirt. Auch wird es durch die Einleitung: ὅταν προσεύχησθε λέγετε als ein Gebetsformular für die Jünger bezeichnet. Ueber das Verhältniß beider Berichte zu einander findet man bei den Alten kaum einige Andeutungen. Orig. (I, 264) spricht sich für die Verschiedenheit beider aus und glaubt, daß die Redaction bei Lucas für die vorgeschritteneren Jünger berechnet sei. Beda (zu Luc. 11, 1 ff.) hält beide für identisch und sucht die inhaltliche Abweichung dadurch zu erklären, daß er bei Lucas eine Unterweisung für das Verständniß der sieben Bitten des Matthäus annimmt [1]. Euthymius nimmt wie gewöhnlich die Verschiedenheit an und erklärt die nach vorausgegangener Bergpredigt etwas auffallende Bitte des Jüngers bei Lucas durch die Annahme, daß derselbe nicht einer der Zwölf, sondern der Siebenzig gewesen sei, also die Bergpredigt nicht mit angehört habe. Maldonat, Jansen, C. a Lapide halten die Identität wenigstens für wahrscheinlicher und erklären für diesen Fall die Stellung bei Matthäus als die Anticipation eines späteren Vorgangs. Die meisten neueren protestantischen Exegeten finden es undenkbar, daß Jesus dasselbe Mustergebet einmal bei einer besonderen Veranlassung und ein andermal ohne solche in der Bergpredigt gegeben habe (Weizsäcker, Kamphausen, Weiß, Meyer; dagegen Thol., Achel.), und bezeichnen die Fassung bei Lucas nicht bloß der Umstände wegen als die geschichtliche, sondern auch der charakteristischen Kürze wegen als die ursprüngliche, wobei aber „der materielle Vorzug der Matthäusform (s. bes. Keim, aber auch Bleek, Neander, Godet, Keil) von dem Urtheil unberührt bleiben soll" (Meyer). Darnach kann freilich Keil consequenterweise behaupten, daß man lieber vollends auch die Stellung bei Matthäus als die ursprüngliche ansehen soll. Katholischerseits hält Reischl das Lucasgebet für eine Verkürzung des matthäischen, während Schegg (und Bisping) mit aller Entschiedenheit daran festhält, daß neben dem älteren Gebetsbeispiel in der Bergpredigt auch das Gebetsformular des Lucas von Jesus herrühre, denn die Willkür einer Verkürzung oder Verstümmelung ließe sich nicht erklären. Obwohl mir dieser Grund weniger durchschlagend zu sein scheint, weil man doch der Thätigkeit der Schriftsteller eine gewisse Selbständigkeit nicht absprechen kann und deßhalb dem Lucas ohne Anstand ein solches Verfahren zuschreiben dürfte, so halte ich diese Annahme doch nicht gerade für nothwendig, weil es von vornherein sehr wahrscheinlich ist, daß dieses Gebet mehr als einmal zur Sprache kam und ich bei dem bekannten schweren Verständnisse der Jünger eine später erfolgte Frage nicht für unmöglich halte. Daß J. Grimm (Einh. S. 157) sich für die geschichtliche Entwicklung bei Lucas entscheidet, kann bei seinem Standpunkt nicht auffallen. „Die einzelnen Züge, welche das Gebet des Herrn in seinem Ursprunge beleuchten, sind so concret und eigenthümlich, daß die Kritik sie unmöglich als ungeschichtlich beseitigen kann, erst gar, wenn Matthäus für dasselbe Ereigniß keine Spur einer geschichtlichen Motivirung bietet."

---

[1] Quod Lucas ipsa sua brevitate commonuit, quomodo ista septem (sc. petitiones apud Matthaeum) sint intellegenda. Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodammodo repetitionem, magis eam praetermittendo fecit intellegi. Aehnlich erklärt das Verhältniß der einzelnen Bitten zu einander schon Aug. im Enchiridion.

Πάτερ ἡμῶν unſer Vater. Die Anrede Vater war bei den Heiden wie die Anrede Mutter gegenüber den Göttinnen nicht ſelten; bei den Juden findet ſie ſich ſeltener (Deuter. 32, 6. Jeſ. 63, 16; 64, 8. Sir. 23, 1; 51, 14. Weish. 2, 16; 14, 3. Tob. 13, 4). Der Heide wollte die Gottheit durch dieſe Anrede ehren, der Iſraelite appellirte damit an einen Ehrenvorzug. Denn Iſrael iſt als theokratiſches Volk der Sohn Gottes und ſeine Könige werden nur inſofern ſo genannt, als ſie Repräſentanten des Volkes ſind (2 Sam. 7, 14. Pſ. 89, 27), weil ſie ihre Würde dem Gott Iſraels verdanken. Darum wagte es Iſrael nur in der höchſten Noth, Gott ſeinen Vater zu nennen, um die größte Steigerung der Zutraulichkeit auszudrücken [1]. Von nun an ſollen aber die Jünger immer den Vaternamen gebrauchen. Mit Recht weiſen zur Erklärung dieſer Anweiſung die Väter auf das neue Verhältniß hin, in welches der Chriſt durch die Menſchwerdung des Gottesſohnes zu Gott getreten iſt [2]. Das Verſtändniß dafür konnte den Jüngern freilich erſt nach der Auferſtehung und Ausgießung des heiligen Geiſtes aufgehen. ἐν τοῖς οὐρανοῖς iſt nach der jüdiſchen Anſchauung vom Sitze Gottes gebraucht (Jeſ. 66, 1. Pſ. 2, 4; 102, 19. Job 22, 12 ff. Act. 7, 55. 1 Tim. 6, 16). Vom Himmel iſt auch Jeſus ſelbſt gekommen (Joh. 6, 38) und wieder dahin zurückgekehrt (Marc. 16, 19. Luc. 24, 51. Act. 1, 9 f.); vom Himmel wurde der heilige Geiſt geſchickt (Matth. 3, 16. Act. 2), erſchallte die Stimme Gottes (Matth. 3, 17. Joh. 12, 28) und ſteigen die Engel herab (Joh. 1, 52). Nach der Anſicht der Alten bewohnt die Gottheit den höchſten Ort (πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι Aristot. de coelo 1, 3). Die Iſraeliten erklärten ſich daraus die Unendlichkeit, Erhabenheit und Allwiſſenheit Gottes. Indem dieſer Beiſatz gemacht wird, erhält die Intention des Betenden eine beſtimmte Direction [3]. Derſelbe wird aufgefordert, ſeine Blicke nach oben zu richten, wo Chriſtus ſitzt zur Rechten des Vaters (Kol. 3, 1. 2): τῆς γῆς ἀπάγων τὸν εὐχόμενον, καὶ τοῖς ὑψηλοῖς προσηλῶν χωρίοις, καὶ ταῖς ἄνω διατριβαῖς (Chryſoſt.). ἁγιασθήτω erklärt Chryſoſt. (Hieron., Euthym.) mit δοξασθήτω, das durch unſer Leben bewirkt werden ſoll. ἁγιάζειν (Gr.

---

[1] Aug. l. c. 2, 4, 16: Quo nomine et caritas excitatur; quid enim carius filiis debet esse quam pater? et supplex affectus, cum homines dicunt Deo, Pater noster: et quaedam impetrandi praesumptio, quae petituri sumus; cum priusquam aliquid peteremus, tam magnum donum accepimus, ut sinamur dicere, Pater noster, Deo. Quid enim iam non det filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit, ut filii essent? Postremo quanta cura animum tangit, ut qui dicit, Pater noster, tanto Patre non sit indignus?

[2] Cyprian l. c. 9: Homo, novus, renatus et Deo suo per gratiam eius restitutus, Pater primo in loco dicit, quod filius esse iam coepit ... Qui ergo crediderit in nomine eius, et factus est Dei filius, hinc debet incipere, ut et gratias agat et profiteatur se Dei filium, dum nominat patrem sibi esse in coelis Deum. Chryſ.: Ὁ γὰρ πατέρα εἰπὼν τὸν θεὸν καὶ ἁμαρτημάτων ἄφεσιν ... καὶ ἀδελφότητα τὴν πρὸς τὸν μονογενῆ καὶ πνεύματος χορηγίαν διὰ τῆς μιᾶς ταύτης ὡμολόγησε προσηγορείας.

[3] Aug. (ep. 187, 16 al. 57): Non dicimus: Pater noster, qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed ... in coelis, ut templum eius potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus. De Serm. 2, 5, 17. 18 ad aeternam haereditatem ... ut cum aliquando cognoverint dignitatem animae coeleste etiam corpus excedere, magis eum quaerant in anima, quam in corpore etiam coelesti.

ἁγιάζειν) = heilig machen, heilig halten, ehren. Aehnliche Ausdrücke finden sich bei den Juden häufig (יְקַדֵּשׁ Lev. 10, 3; 22, 2. 32. Ezech. 28, 22; 38, 23. Sir. 33, 4). Die Heiligung geschieht hauptsächlich durch die innere Heiligung des Menschen, welche eine Wirkung der göttlichen Heiligkeit ist[1]. Daraus entwickelt sich der Begriff von δοξάζειν leicht, denn der timor filialis führt zu dem heiligmäßigen Leben, durch welches der Vater im Himmel verherrlicht wird, und damit hängt dann auch der äußere Kult zusammen, welcher zur Verherrlichung des göttlichen Namens dienen soll. Es ist gewiß nicht zufällig, daß auf die so großes Vertrauen erweckende Anrede die Bitte um die Heiligung des Namens folgt, weil sonst leicht das allzu große Vertrauen der Ehrfurcht vor der Heiligkeit Eintrag thun könnte. τὸ ὄνομα ist nicht der Name an sich, sondern Gottes Wesenheit selbst (numen), welche in ihrer Offenbarung einen Namen erhält. Der Inbegriff der göttlichen Offenbarung des Alten Testamentes ist im Namen Jehova (שֵׁם יְהוָה Ps. 5, 12; 9, 11. Jes. 29, 23. Ezech. 36, 23 u. s. w.), der des Neuen Testamentes im Vaternamen gegeben.

V. 10. ἐλθάτω ist der auch bei den Alexandrinern vorkommende Imperativ des ersten Aoristś (Bäumlein § 240. Winer 13, 1 p. 71). Der Sinn ist: hervorgehen, erscheinen. Augustś Adveniat ergo accipiendum est, manifestetur hominibus. βασιλεία ist das messianische Reich, das bereits Wurzel gefaßt hat und nun sich intensiv und extensiv ausdehnen soll, bis Ein Hirt und Eine Heerde ist. Auch die Juden beteten um das Kommen des Reiches, wie aus dem seit dem Exil gewöhnlichen Kaddisch hervorgeht: Regnet tuum regnum; redemtio mox veniat. Sanhedr. fol. 28, 2: Quaecunque preces nihil habent de regno, nomen precum non merentur (Schöttgen). Doch sind alle jüdischen Ableitungen mit Vorsicht aufzunehmen. Es ist weder mit der neueren Kritik das ganze Gebet aus jüdischen oder gar persischen Formeln abzuleiten; noch aller Zusammenhang zu läugnen. Die Erwartungen auf das messianische Reich waren zur Zeit Jesu allgemein (Luc. 2, 25; 17, 20. Marc. 15, 43. Luc. 22, 18; 23, 51. 2 Tim. 4, 8). Für den Standpunkt des Matthäus ist gerade diese Beziehung auf die messianischen Erwartungen der Juden ganz entsprechend, da sie durch die folgende, von Lucas nicht aufgenommene Bitte eine der jüdischen Hoffnung entgegengesetzte Erklärung findet. Seine Vollendung erhält dieses Reich erst mit der Wiederkunft Christi, weßhalb auch viele alte Erklärer (Tertull., Chrysost., Augustś, Theophyl., Euthym.) die Stelle endgeschichtlich auffassen (futurus iudicii dies Augustś., τὰ μέλλοντα Chrysost., δευτέρα παρουσία Euth.). Zwar hat für uns das Reich in doppelter Beziehung seinen Anfang schon genommen, aber es bleibt noch unvollkommen, weil es, sofern es äußere Gemeinschaft ist, noch nicht allgemein und glorreich ist, und insofern es etwas Innerliches ist (Luc. 17, 21; 16, 16. Matth. 11, 12), noch nicht zur ganzen

[1] Cyprian c. 12: Non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus ab eo ut nomen eius sanctificetur in nobis... ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Aug. l. c. 19: Quod non sic petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum habeatur ab hominibus.

Entfaltung gekommen ist. Vielmehr befindet sich der Einzelne und das Ganze auf dem Wege der Vorbereitung (Matth. 13, 31 ff.; 24, 14) und das Reich wird erst vollendet sein, wenn die Herrschaft des Teufels vollständig zerstört ist und in jedem Gott allein herrscht[1]. Daß dieses Reich erst durch ein strenges sittliches Leben verdient werden muß, zeigt ja die folgende Bitte, welche den auf Erden zu vollziehenden Willen als die Bedingung für dieses Kommen des Reiches hinstellt. „So dämpft die dritte Bitte, in die Tiefe der menschlichen Gegenwart herabsteigend, die Glut der zweiten" (Ewald). Schegg erklärt sich entschieden gegen diese Beziehung auf das messianische Reich. „Kommen heißt hier hervorgehen, an's Licht treten, und zwar hervorgehen aus uns, an's Licht treten durch uns, auf daß es Gott dargebracht oder vorgestellt werden möge." Darin zeige sich erst der rechte Zusammenhang zwischen den drei ersten Bitten, welche nicht uns, sondern die Verherrlichung Gottes zum Gegenstand haben. Dein Name werde geheiligt, dein Königthum trete hervor, dein Wille geschehe. Mir scheint dieß nur die Kehrseite der anderen Auffassung zu sein. Die Verehrung Gottes in den drei ersten Bitten ist eine auf Grund der göttlichen Gnade durch den Glauben und das Leben der Menschen sich vollziehende, welche erst bei der Parusie ihren ganz adäquaten Ausdruck erhält. Der Wille Gottes muß im Reiche Gottes erfüllt werden (1 Thess. 4, 3) wie im Himmel, so auf Erden (ἐπὶ γῆς ℵ B Z Δ Tisch.). Im Himmel vollziehen ihn die Engel (Ps. 103, 21. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14), auf der Erde die Gläubigen. Cyprian erklärt es symbolisch von Leib und Seele[2]. Je mehr dieß geschieht, desto näher kommt das Reich Gottes auf Erden der himmlischen Glorie und desto sicherer ist diese zu erwarten[3]. Damit ist auch eine Erklärung für den Zusammenhang mit der vorhergehenden Bitte bei der endgeschichtlichen Auffassung gegeben, für welche sonst die Umkehrung beider Bitten gefordert zu sein scheint, welche auch Tertullian wirklich vornahm (de or. c. 3). Nimmt man (Weiß) auch diese drei Bitten nicht von der Beförderung des göttlichen Interesses, von dem einmal in einem Gebete keine Rede sein könne, sondern vom Interesse des Jüngers[4], so hat man allerdings einen entschiedeneren Fortschritt von dem Reiche Gottes auf Erden zu dessen schlechthiniger Verwirklichung in der schlechthin vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, eine Steigerung der Glut und nicht eine Dämpfung.

---

[1] Hieron.: Vel generaliter pro totius mundi petit regno, ut diabolus in mundo regnare desistat, vel ut in uno quoque regnet Deus, et non regnet peccatum ... quod grandis audaciae sit et purae conscientiae regnum Dei postulare et iudicium non timere.

[2] L. c. 16: Nam cum corpus e terra et spiritum possideamus e coelo, ipsi terra et coelum sumus: et in utroque, i. e. et corpore et spiritu, ut Dei voluntas fiat oramus. Cf. Tertull. de or. c. 3.

[3] Chrys.: ἐπιθυμεῖν μὲν γὰρ ἐκέλευσε τῶν μελλόντων, καὶ πρὸς ἐκείνην ἐπείγεσθαι τὴν ἀποδημίαν· ἕως δ' ἂν τοῦτο μὴ γένηται, καὶ ἐνταῦθα διατρίβοντας τέως σπουδάζειν τὴν αὐτὴν τοῖς ἄνω πολιτείαν ἐπιδείκνυσθαι ... πλὴν καὶ πρὸ τοῦ οὐρανοῦ τὴν γῆν οὐρανὸν ἐκέλευσε ποιῆσαι.

[4] Chrys. (Hom. 19 [20], 6): ὃ δὲ μάλιστα χρὴ παρατηρῆσαι τοῦτό ἐστιν· ὅτι καθ' ἕκαστον τῶν εἰρημένων ὁλοκλήρου μνημονεύσας τῆς ἀρετῆς ... καὶ γὰρ τὸ ἁγιασθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπηρτισμένης ἐστὶ πολιτείας ἀκρίβεια· καὶ τὸ γενηθῆναι τὸ θέλημα αὐτοῦ, τὸ αὐτὸ πάλιν δηλοῖ· καὶ τὸ πατέρα δύνασθαι καλεῖν τὸν θεόν, ἀμώμου πολιτείας ἐπίδειξίς ἐστιν.

Allein abgeſehen von dieſer Vorausſetzung, welche den drei erſten Bitten einen Theil ihres idealen Motivs der reinſten Gottesliebe nimmt[1], fehlt auch bei der anderen Auffaſſung der Fortſchritt nicht, nur darf man nicht (Ewald, Meyer, Keil) die ſittliche Aufgabe als Mittel zur Herbeiführung des Reiches in den Vordergrund ſtellen, ſondern muß den beabſichtigten Erfolg dieſer Aufgabe mehr betonen, welcher die Erde in den Himmel verwandelt. Dadurch iſt zugleich ein Uebergang von den das geiſtige Leben betreffenden Bitten auf den Nothſtand des Menſchen in ſeinem dermaligen Leben gegeben.

V. 11. ἄρτος = לֶחֶם das von jeder Speiſe gebraucht wird (Gen. 18, 5. Prov. 30, 8. Sir. 10, 26. Weish. 16, 20. 2 Theſſ. 3, 12). ἐπιούσιος, das nur hier und Luc. 11, 3 vorkommt, iſt wohl vom chriſtlichen Sprachgeiſt gebildet. Orig. (de orat. 27): ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν. Es wird abgeleitet von οὐσία oder ἐποῦσα, Partic. von ἐπεῖναι, oder von ἐπιοῦσα, Partic. von ἐπιέναι. Sprachlich fallen die beiden erſten Ableitungen zuſammen, leiden aber auch an derſelben philologiſchen Schwierigkeit, da man nach Analogie von ἐπουσία, ἐπουσιώδης, ἐξούσιος, ἐνούσιος auch ἐπούσιος erwarten ſollte, doch wäre eine ſolche Bildung wegen des ähnlich lautenden περιούσιος wenigſtens erklärlich und hat die Analogien von ἐπιεικής Phil. 4, 5. 1 Petr. 2, 18. Jak. 3, 17. ἐπιείκεια Act. 24, 14. ἐπιορκέω Matth. 5, 33. ἐπίορκος 1 Tim. 1, 10 u. a. für ſich (vgl. L. Meyer in Kuhns Zeitſchrift für vergl. Sprachf. 1858 S. 401—430). Die letzte Ableitung, welche im Alterthum nur Ambroſius neben der Ableitung von οὐσία anführt (lib. V de sacr. 4, 24) findet eine Stütze im Hebräerevangelium, das nach Hieron. לֶחֶם מָחָר = panis crastinus las, und iſt philologiſch leichter zu erklären nach Analogie von ἑκούσιος, ἐθελούσιος, γερούσιος (Grotius, Wetſtein, Fiſcher, Fritzſche, Winer 16, 3 p. 92, Meyer, W. Grimm u. a). Darnach hieße es Brot von oder für Morgen. Da dem Hebräer der morgige Tag mit dem Abend begann, ſo ſtände dieſe Erklärung nicht gerade mit dem Verbot im Widerſpruch, für den morgigen Tag nicht beſorgt zu ſein (V. 34), da es ſich ohnehin um das Gebet und nicht um die ängſtliche Sorge handelt (1 Petr. 5, 7). Weil man aber bei Lucas weniger an den hebräiſchen Sprachgebrauch denken kann und von ihm ἐπιούσιος durch τὸ καθ' ἡμέραν erklärt wird, ſo muß man doch ſtatt des panis crastinus den panis quotidianus[2] annehmen. Das tägliche Brot iſt das für den Tag nothwendige, zum Unter-

[1] Janſen (41 p. 305): Et hactenus tribus petitionibus desiderantur bona spiritualia, in quibus petendis quam prudenter verba ipsa Dominus moderatus est, observandum certe. Non enim quemadmodum in sequentibus dicit, da nobis, dimitte etc. . . . sed absolute, sanctificetur, adveniat, fiat, idque, tum ut generalior esset horum bonorum petitio, tum ne in horum petitione nostrum tantum bonum quaerere videremur, et non potius ipsius Dei gloriam.

[2] Ambroſius glaubt l. c., der Lateiner habe mit Rückſicht auf die andere Bedeutung des ἐπιούσιος (von ἐπιοῦσα, vgl. Act. 7, 26) quotidianus überſetzt. Ihm ſtimmt auch Janſen bei: ut intellexerint (interpretes) significari panem advenientem vel adventitium, hoc est, qui semper nobis advenire debet: ideoque verterint, quotidianum, hoc est, quem non sufficit semel sumpsisse, sed qui in hac temporis vicissitudine quotidie est nobis necessarius. Allein Janſen ſagt nachher ſelbſt: Panem enim quotidianum vocamus, qui quotidie nobis ad vitae sustentationem est necessarius. Die Erklärungen der Lateiner zeigen, daß ſie es nicht im erſten Sinne verſtanden haben.

ılt des Leibes erforderliche. Dieſer Auffaſſung entſpricht auch V. 34 beſſer, ie ſchon die Väter (Cypr., Chryſoſt., Auguſt., Hieron. von einigen) be- erkten. Das Wort iſt alſo von ἐπιοῦσα abzuleiten = quae adest, praesto est . Meyer, Kamphauſen, Keim, Weiß, Achel., Delitzſch) und nach Prov. 30, 8 לֶחֶם חֻקִּי (LXX τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη) von der für das Leben noth- endigen Nahrung zu erklären, welche durch σήμερον auf den täglichen Be- ırf reſtringirt wird. Dieß iſt weſentlich auch die Erklärung der Griechen Orig., Chryſoſt., Baſil., Theophyl., Euthym.), nur legen ſie οὐσία zu Grund, ährend die genannten neueren Erklärer ἐπιοῦσα vorziehen, weil οὐσία nur lten und in philoſophiſcher Sprache = ὕπαρξις vorkommt. Bei der Ab- itung von οὐσία bleiben noch Tholuck, Ewald, Bleek, Bisping, Arnoldi, eim, Weizſäcker u. a. Chryſoſt.: ἐφήμερον . . . δεῖται γὰρ τροφῆς τῆς ἀναγ- αίας. Euthym. τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑπάρξει καὶ συστάσει τοῦ σώματος ατήδειον . . . προσέθηκε δὲ καὶ τὸ σήμερον, φανερώτερον ἀπάγων ἡμᾶς τοῦ ἡ φροντίζειν περαιτέρω. Auch die Lateiner (Cypr. Auguſt. Hier. Op. imp. eda. Rupert) ſtimmen damit überein, obwohl ſie mit Ausnahme des Op. imp. ie Erklärung von dem täglichen Brot weder für die erſte noch alleinige nerkennen. Schegg ſpricht ſich dagegen aus mit Berufung auf Döllinger Chriſtenthum und Kirche, Regensburg 1860 S. 359) und Reiſchl (Luc. 2, 52). Letzterer iſt aber mit Unrecht angeführt. Denn „das (bis morgen) ureichende Brod gib uns, nämlich Tag für Tag, d. h. ſo wie es die tägliche Nothwendigkeit (von heute auf morgen) fordert" iſt von „unſer Brod auf morgen gib uns täglich" doch weſentlich verſchieden, wenn man ſich auch nicht auf Prv. 30, 8 berufen wollte, das auch Godet (Luc. 2, 62) mit Recht für die andere Erklärung anführt. Dasſelbe bemerkt Delitzſch (Zeitſch. f. luth. Theol. 1876 S. 402 f.), weßhalb er überſetzt את־לחם חקנו תן־לנו היום. Eine ähnliche Vermiſchung beider Erklärungen findet ſich bei Grimm (Lex. . v.), welcher ſich für ἐπιοῦσα entſcheidet und ἄρτος ἐπιούσιος = ἄρτος τῆς ἐπιούσης ἡμέρας = victus ad crastinum diem spectans nimmt, aber letzteres durch necessarius aut sufficiens erklärt. Das „für den folgenden Tag gehörige Brod" iſt nicht das nothwendige oder zureichende, ſondern geht ſchon über das unmittelbare Bedürfniß hinaus. Deßhalb unterſcheidet Winer l. c. dieſe Bedeutung mit Recht von der nach ἐπιοῦσα indicirten, „das Brot, das für das Leben, für den Lebensunterhalt dienlich oder angemeſſen, oder nöthig iſt, was den Bedürfniſſen entſpricht, für ſie ausreicht". Ebenſowenig iſt zuzugeben, daß die ſo erklärte Bitte Matth. 6, 34 „apprime congruit; iam summum numen rogare iubentur auditores, ut ipsis cura diei asequentis adimatur" (Grimm), denn die Bitte um die Abnahme ſetzt das Vorhandenſein der Sorge voraus, die Gläubigen ſollen aber gar nicht be- ırgt ſein[1]. Unter dem Brot iſt die für den Unterhalt des Leibes nöthige ſpeiſe zu verſtehen. Die Beziehungen der Väter auf ein übernatürliches rot — panis supersubstantialis — (Vulg., Hier., Rup.) kann nur als An- endung der Stelle gelten, ob man darunter Chriſtus im heiligen Sacrament

[1] Wünſche citirt (S. 87) Mechilta S. 47 b ed. Friedmann: Wer für den Tag zu n hat und ſpricht: was werde ich morgen eſſen? der iſt kleingläubig. Darum heißt : damit ich ihn verſuche. Er überſetzt לחם יום ביומו entſprechend dem דבר יום ביומו.

(Iren., Tertull., Cypr., Hier., Auguſt., Beda, Rup.) oder das Wort Gottes (Auguſt., Beda, Rup.) oder beide (Auguſt.)[1] verſtehe.

V. 12. Das tägliche Brot hat für den Gläubigen keinen Werth, wenn er vor Gott nicht frei von Schuld iſt. Dies kann ſich keiner ohne Ueberhebung zutrauen, weßhalb an die Bitte um das tägliche Brot die um die Verzeihung angereiht iſt, welcher der Menſch ebenfalls täglich bedarf[2]. ὀφεῖλημα = die Schuld bei den Klaſſikern und Deuter. 24, 10 (für מַשַּׁאַת) 1 Makk. 15, 8. = Sünde kommt es nur hier vor, erklärt ſich aber aus dem hebräiſchen חוב gebunden, verpflichtet ſein, welches den Begriff der Verbindlichkeit (חיב Ezech. 18, 7) und des Verbrechens involvirt (cf. Geſ. Lex. s. v.) Lucas (11, 4) ſetzt dafür τὰς ἁμαρτίας. ἀφήκαμεν ſtatt ἀφίεμεν nach ℵ B Z Orig., Nyss., Basil., Lachm., Tisch.; ἀφίομεν iſt aus Lucas. ἀφίεναι τὰ ὀφειλήματα 1 Makk. 15. 8. ὡς iſt das Wie der Vergleichung und gibt den Maßſtab an, welcher von Gott der Verzeihung zu Grund gelegt wird (2 Tim. 1, 3. Gal. 6, 10 cf. Winer 53, 8 p. 417). Der Menſch wird mit dem Maß gemeſſen, mit welchem er ſelbſt mißt, iſt alſo ſein eigener Richter (σὲ τὸν ὑπεύθυνον κύριον ποιεῖ τοῦ ψήφου· καὶ ὡς ἂν αὐτὸς ἐδίκασας σαυτῷ, φησιν, οὕτως σε δικάσω Chryſoſt.). Dieß iſt die Auffaſſung faſt ſämmtlicher Väter, welche hierin ein Geſetz, einen Vertrag erkennen, der nur inſofern einſeitig genannt werden könnte, als Gott kein Intereſſe hat, der Sünder aber ein ſehr großes[3]. Die Einwendungen, welche gegen dieſe Erklärung gemacht werden, wären nur dann ſtichhaltig, wenn man genau Maß und Zahl angeben wollte. Aber dieß ſagt auch der von Meyer dafür angerufene Chryſoſtomus nicht, denn er bemerkt ausdrücklich: der Sünder erhält von Gott die gleiche Gnade, die er ſeinem Mitknechte erweist, obwohl 1. das Verhältniß zwiſchen ihm und Gott anders iſt als zwiſchen ihm und ſeinem Mitknecht, 2. er unzählige Sünden hat, Gott ſündenlos iſt und 3. ſeine Sünden gleich oder noch viel größer ſind als die des Nächſten „μυρίας σοι πανταχόθεν παρέχων ἡμερότητος καὶ φιλανθρωπίας ἀφορμάς, καὶ τὸ ἐν σοὶ θηριῶδες ἐκβάλλων καὶ τὸν θυμὸν σβεννύς, καὶ πανταχόθεν σε συγκολλῶν τῷ μέλει τῷ σῷ.“ Es handelt ſich alſo auch bei den Vätern nicht um die Gleichheit der Zahl, ſondern um die der Art und Weiſe. Dadurch kommt allerdings die etwas einſeitige Erklärung (Maldon., a Lap., Meyer, Arnoldi, Keil, Weiß u. a.), nach welcher ὡς cauſativ als Wie der begründenden Vergleichung zu nehmen wäre, nicht als ob das menſchliche Vergeben die göttliche Verzeihung verdiene, ſondern als nothwendiges ſittliches „requisitum subjecti“ bei dem um göttliche Vergebung Bittenden (Meyer), wieder zu ihrem Recht, welcher auch die

---

[1] De Serm. 2, 7, 27: Si quis autem etiam de victu corporis necessario, vel de Sacramento Dominici corporis istam sententiam vult accipere, oportet ut coniuncte accipiantur omnia tria: ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori et sacratum visibilem et invisibilem Dei.

[2] Cypr.: Ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur peccare se quotidie, quum quotidie pro peccatis iubetur orare (c. 22).

[3] Cypr. 23: Adiunxit plane et addidit legem, certa nos conditione et sponsione constringens, ut sic nobis dimitti debita postulemus secundum quod et ipsi debitoribus nostris dimittimus, Aug.: In nulla alia sententia sic oramus, ut quasi paciscamur cum Deo; dicimus enim: dimitte nobis, sicut et nos dimittimus. In qua pactione si mentimur, totius orationis nullus est fructus.

Faſſung bei Lucas entſpricht (καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀφίομεν). Nur bleibt dieſe Erklärung hinter dem tiefen Zweck dieſer Bitte zurück. Wenn der Chriſt vollkommen werden ſoll wie der Vater im Himmel, wenn die Jünger einander thun ſollen, wie der Herr ihnen gethan hat u. ſ. w., ſo iſt damit das Streben nach der Vollkommenheit verlangt, wodurch ſie auch im Vergeben der Sünden Gott ähnlich werden ſollen. Was der menſchlichen Natur unmöglich iſt, wird durch die Gnade möglich gemacht.

V. 13. Bitte um Bewahrung vor neuer Sünde. μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν heißt dem Wortlaute nach nichts anderes als: führe uns nicht in Verſuchung. Von der inneren Verſuchung, welche ein directer Reiz zur Sünde iſt, kann aber dieſes nicht verſtanden werden. Denn in Betreff derſelben heißt es Jak. 1, 13: Gott iſt unverſuchbar vom Böſen und verſucht ſelbſt keinen. Aber auch bei der äußeren Verſuchung, d. h. den äußeren Umſtänden, welche eine Gelegenheit oder Geneigtheit zur Sünde herbeiführen können, iſt die äußere Veranlaſſung an und für ſich, welche ebenſo gut zum Guten als Böſen dienen kann, und der dadurch hervorgerufene Reiz zum Böſen im Menſchen zu unterſcheiden. Dieſer iſt die Folge der Anfechtung, aber nicht die nothwendige und unvermeidliche Folge. Letztere kann Gott nicht wollen, aber wohl die erſtere, doch auch nur inſofern, als ſie eine Gelegenheit zum Kampf und Sieg iſt. Von einer ſolchen Verſuchung gilt Jak. 1, 12: Glückſelig der Mann, welcher Anfechtung beſteht! Davon ſind auch die Verſuchungen im Alten Teſtamente zu verſtehen, welche auf Gott zurückgeführt werden (Gen. 22, 1. Exod. 15, 25. Deuter. 13, 4. 2 Sam. 24, 1) und dazu dient auch das Vorbild des Herrn, an welchen die Verſuchung nur von außen herantreten konnte. Wenn man alſo beide Momente auseinander hält, was freilich praktiſch nicht immer möglich iſt, ſo braucht man an dem „Führe uns nicht in Verſuchung" keinen Anſtoß zu nehmen und das Führen nicht zu einer Zulaſſung abzuſchwächen (Tertull., Cypr., Auguſt., Euthym.)[1]. Denn es wäre auch bei der permissio nach 1 Kor. 10, 13 die Reſtriction zu machen, daß Gott keinen über ſeine Kräfte verſuchen laſſe. Darum erklärt auch Hieron.: in tentationem quam ferre non possumus. Dasſelbe will Auguſt. l. c. mit ſeiner Unterſcheidung ſagen zwiſchen inferri, wie er lieſt, und induci einiger Codices: Inducimur enim si tales acciderint quas ferre non possimus[2]. Die Bitte erinnert den Menſchen an die fragilitas humana, welche auch in der von außen kommenden Prüfung zu unterliegen fürchtet (Chryſoſt. Op. imp. Maldon. C. a Lap.). ἀλλά drückt nicht den eigentlichen und ſcharfen Gegenſatz aus (Winer 53, 7 p. 411: ein Voriges aufhebend oder als nicht zu beachten bezeichnend), ſondern beſtätigt eben Ausgeſprochenes, um etwas Anderes einzuführen (Krüger 69, 4, 1). So erſcheint es beſonders häufig nach einer Negation. Unſer Satz iſt alſo weder

[1] Cyprian lieſt (25): ne nos patiaris induci in tentationem und erklärt dieß: nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit. Auguſt. berichtet, daß viele ne nos patiaris beten, weil Gott nicht durch ſich ſelbſt hineinführe, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit, ordine occultissimo ac meritis (2, 9, 30).

[2] L. c. 32: Non ergo hic oratur, ut non tentemur, sed ut non inferamur in tentationem: tanquam si quispiam cui necesse est igne examinari, non oret ut igne non contingatur, sed ut non exuratur: Theophyl.: μὴ καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ.

bloße positive Fassung des negativen Halbverses noch nähere Erklärung desselben, sondern ein Fortschritt über denselben hinaus, der das Vorhergehende steigert, überholt. Nicht nur bitten wir Gott, uns nicht in Versuchung zu führen, sondern uns überhaupt von dem Uebel, von jedem Uebel zu befreien. Wenn dieß geschehen ist, so wird die Versuchung von selbst hinfällig [1]. Der Verfasser des Op. imp. und Theophyl. nehmen zwar auch einen Fortschritt an (ut non inducat ... ut si induxerit liberet de periculo tentationis), lassen aber die endliche und bleibende Ueberwindung des Bösen nicht so entschieden hervortreten. Damit ist auch die Streitfrage, ob πονηροῦ mascul. (Tertull., Orig., Chrysost., Theophyl., Euthym.) oder neutr. (Cypr., August., Op. imp., Beda) sei, ziemlich gegenstandslos geworden. Denn nur, wenn πονηρός parallel zu πειρασμός steht und keinen Fortschritt anzeigt, muß man es als Neutrum nehmen. Nach unserer Annahme ist πονηρός in seiner Hauptbedeutung = διάβολος zu nehmen, wodurch der Schluß eine entschiedene Betonung erhält. Die masculine Bedeutung findet sich auch an anderen Stellen (13, 19. 38. Joh. 17, 15. 1 Joh. 2, 13; 3, 12. Eph. 6, 16) und führt hier vom Uebel zum Urheber alles Uebels [2]. ἀπό ist nicht mit ἐκ zu verwechseln, denn dieses würde das Verwickeltsein in das Uebel voraussetzen, jenes nur das Bedrohtsein (Röm. 7, 24. 2 Kor. 1, 10. Kol. 1, 13. 2 Tim. 3, 11. 2 Petr. 2, 9; ἀπό Röm. 15, 31. 2 Tim. 4, 18. 2 Thess. 3, 2. Winer 47, 5 p. 342).

Seit Augustinus (l. c. 36 sq.), der in der Siebenzahl eine Analogie zu den Seligkeiten findet, theilen die katholischen und früher auch die lutherischen Theologen (neuerdings wieder Bleek, Tholuck, Hilgenfeld, Keil) das Vaterunser in eine Anrede und sieben Bitten, während Orig. und Chrysost., denen die reformirten Theologen folgten, sechs Bitten annahmen. Die drei ersten beziehen sich auf Gott und werden immer bleiben, die vier andern auf das zeitliche Leben. Auch in den einzelnen Bitten werden noch besondere Beziehungen gefunden. Die erste richte sich an Gott Vater, die zweite an den Sohn, die dritte an den heiligen Geist. Ein ähnliches Verhältniß findet unter den folgenden Bitten statt. Orig., Chrysost., Op. imp. nehmen nur sechs Bitten an, weil sie 13 b nicht für eine besondere Bitte halten. Als Schluß des Ganzen bezeichnet ihn auch Cyprian [3]. Der Zusatz: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας fehlt ℵ B D Z 1. 17. Väter (nicht Chrysost. und Op. imp.). Da er sich in andern Handschriften oft auf dem Rand oder roth geschrieben findet, so ist er als ein Einschiebsel aus der

[1] August. l. c. 35: Quod cum factum fuerit, nihil remanebit formidolosum, nec omnino metuenda erit ulla tentatio. Quod tamen in hac vita quamdiu istam mortalitatem circumferimus, in quam serpentina persuasione inducti sumus, non sperandum est posse fieri; sed tamen aliquando futurum sperandum est. Cf. de pecc. mer. et rem. lib. II c. 4. Epist. 130 (121), 11, 21. Cyprian c. 27.

[2] Chrys.: καὶ δεικνὺς ὅτι οὐ φύσει τοιοῦτός ἐστιν. οὐ γὰρ τῶν ἐκ φύσεως, ἀλλὰ τῶν ἐκ προαιρέσεως ἐπιγενομένων ἐστὶν ἡ πονηρία. κατ' ἐξοχὴν δὲ οὕτως ἐκεῖνος καλεῖται, διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κακίας ... διὰ τοῦτο οὐδὲ εἶπεν, ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πονηρῶν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

[3] Post ista omnia in consummatione orationis venit clausula universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens.

turgie zu betrachten, welches den Zusammenhang stört. Solche Zusätze ebten die Griechen, die auch zum Schlusse der Predigt regelmäßig eine solenne ormel beifügten wie ὅτι σοι ἔπαινος καὶ δόξα καὶ βασιλεία oder ἡ δόξα καὶ κράτος oder βασ., δύναμις, δόξα (Chrysost.), wobei die Doxologien in ulinischen Briefen als Muster gedient zu haben scheinen.

V. 14 f. sind durch V. 12 veranlaßte Erläuterungen, welche die Nothendigkeit der versöhnlichen und bußfertigen Gesinnung noch ausdrücklich hervorheben. Dies war um so mehr nothwendig, als die starre Unversöhnlichkeit inen Grundzug des jüdischen Charakters ausmachte. Deßhalb ist die conditio ine qua non für die Verzeihung von Seiten Gottes vorangestellt [1]. Aehnliche Gedanken sind ausgesprochen 5, 24; 18, 35. Luc. 6, 37. Sir. 28, 2. τὰ παραπτώματα αὐτῶν fehlt ℵ D It. Vulg. Syr. Aug. Tisch. V. 15.

3. Das Fasten. 16—18.

Das Fasten, zu welchem Jesus jetzt nach dem Gebet mit δέ übergeht, galt bei den Juden als ein besonders gutes Werk und bildete einen wesentlichen Theil der religiösen Acte. Ueberhaupt legten die Völker der alten Welt einen großen Werth auf das Fasten, indem sie in demselben ein Mittel zur Besänftigung der Gottheit und eine Vorbereitung für göttliche Einsprechungen sahen. Es war der Ausdruck der Demüthigung vor Gott in schweren, Herz und Gemüth beugenden Lebenslagen (1 Sam. 1, 7), in Trauer über Unglück und Todesfälle (1 Sam. 20, 34) über drohende göttliche Strafgerichte 2 Sam. 12, 16. 1 Kön. 21, 27) über große Versündigungen (Esr. 10, 6) der zur Abwendung schweren Unglücks (Esth. 4, 1 ff.) Keil Arch. S. 353. Es war mit Weinen, Gebet und Kniebeugung verbunden (Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6. Dan. 9, 3 ff. Ps. 35, 13 u. a.) und diente zur Unterdrückung sinnlicher Begierden (Philo de septen. II, 296). Darum galt es als ein Kasteien der Seele und mußte nicht mit bloßem Zerreißen des Kleides, sondern mit einem Zerreißen des Herzens verbunden sein (Joel 2, 13) Scholz l. c. 2, 337. Schäfer S. 147 f. Vom Gesetz war nur ein Fasten für die Feier des Versöhnungstages vorgeschrieben (Lev. 16, 29; 23, 27). Der Prophet Zacharias kennt 4 Fasttage für die ganze Nation zur Erinnerung an unglückliche Ereignisse (Zach. 7, 3. 5; 8, 19). Die Privatfasten mehrten sich namentlich von der Zeit des Exils an. Manche fasteten jeden Freitag, die Pharisäer am Montag und Donnerstag. Besonders streng fasteten die Essener (Jos. B. J. 2, 8, 2—15) und Therapeuten (Philo de vit. cont. II, 471 sq.). Das eintägige Fasten bestand in gänzlicher Enthaltung von Speise und Trank. Zur Steigerung der Buße wurden mit dem Fasten Trauerzeichen wie Zerreißen der Kleider, härener Sack, Bestreuen mit Asche verbunden.

V. 16. σκυθρωπός von σκύψ und σκυθρός von finsterem, mürrischem oder häßlichem Aussehen. σκυθρωπὰ ὄμματα Aesch. Choe. 738. πρόσωπα Hrdn. 4, 3, 16. Gen. 40, 7. Sir. 25, 31. Hier bezieht es sich auf das finstere Aus-

[1] Op. imp.: Non dixit: sicut et nos dimittemus, ut prius nobis Deus dimittat, postea nos debitoribus nostris. Scit enim Dominus omnes homines esse mendaces: quoniam etsi acceperint remissionem peccati sui, ipsi debitoribus suis non dimittunt.

ſehen, welches ein ungewaſchenes Geſicht und ungeordnetes Haar hervorbringen. Denſelben Sinn hat ἀφανίζουσιν ſie entſtellen das Angeſicht, weil ſie die gewöhnliche Pflege unterlaſſen. Chryſoſt.: ἀφανίζουσι τουτέστι, διαφθείρουσιν, ἀπολλύουσιν. Einen ähnlichen Vorwurf erhebt Philo wahrſcheinlich gegen die Eſſener[1]. φανῶσιν erſcheinen bildet mit ἀφανίζουσιν ein Wortſpiel: unſichtbar machen, ſichtbar werden. — V. 17. ἄλειψαι ſalbe. Das Salben des Hauptes war im Orient wie das Waſchen eine Sache des Anſtandes und wurde namentlich auch vor dem Mahl angewandt (Pſ. 23, 5. Luc. 7, 46). Wurde es beim Faſten unterlaſſen (Jeſ. 61, 3. 2 Sam. 12, 20. Dan. 10, 3), ſo wurde dieſes äußerlich erkennbar. Es iſt alſo nichts zu unterlaſſen, was das Faſten der Wahrnehmung der Menſchen entzieht, aber damit iſt nicht das Faſten verboten noch als bloß innerliches bezeichnet, wie Keil ſonderbarer Weiſe folgert: „um die Vermeidung jedes äußeren Scheines beim Faſten auszudrücken und dasſelbe als rein innerliche Beugung des Herzens vor Gott darzuſtellen, die vor Menſchen unſichtbar iſt und allein Gotte, der im Verborgenen ſieht, offenbar wird.“ Dasſelbe müßte demzufolge auch vom Almoſen und Gebet geſagt werden. Das Verbot der Oſtentation trifft nirgends die Sache ſelbſt: Manifestum est his praeceptis omnem nostram intentionem in interna gaudia dirigi, ne foris quaerentes mercedem huic saeculo conformemur (Aug. l. c. 40). Das Gebot des Salbens bezieht ſich auf die concreten Verhältniſſe, in welchen das Salben gebräuchlich war, verpflichtet aber ſelbſtverſtändlich nicht allgemein und immer. Die Väter erklären es bildlich (Intellegendum est hoc praeceptum ungendi caput et faciem lavandi ad interiorem hominem pertinere Auguſt., Chryſoſt., Op. imp.). — V. 18. Statt ἐν κρυπτῷ iſt ἐν κρυφαίῳ zu leſen ℵ B D 1. 22.

§ 22.

Die Werthſchätzung irdiſcher Güter.

6, 19—34.

Die im Vorhergehenden beſprochenen guten Werke ſind, wenn ſie mit rechter Intention und in rechter Weiſe vollbracht werden, Schätze für den Himmel, welche allen irdiſchen Schätzen vorzuziehen ſind. Weil aber dieſe nicht bloß leicht das Streben nach Gerechtigkeit beeinträchtigen, ſondern im Gegenſatz zu dem geiſtigen Meſſiasreich ſtehen, ſo muß ſich der Gläubige derſelben möglichſt entſchlagen. Wir haben alſo hier eine Steigerung des Gedankens. Almoſengeben, Beten und Faſten können immer noch mit dem Streben nach irdiſchem Beſitz und Anſehen beſtehen, aber die volle Gerechtigkeit verlangt eine gänzliche Löſung der ans Irdiſche feſſelnden Bande. Deßhalb verbietet Jeſus den Jüngern das Streben nach Reichthum (19—24) und die beim Mangel an Beſitz leicht eintretende Sorge um die nothwendigen Bedürfniſſe (25—34). So reihen ſich die folgenden Ausſprüche logiſch der

[1] I. 551: Ἀλαζονεύονται γὰρ οὐ καταφρονοῦσι τὸ ῥυπᾶν καὶ σκυθρωπάζειν αὐστηρῶς τε καὶ αὐχμηρῶς ἀποζῆν δελέατα. προστιθέντες ὡς δὴ κοσμιότητος καὶ σωφροσύνης καὶ καρτερίας ἐραστα. Τοὺς δὲ ἀκριβεστέρους ἀπατᾶν οὐ δύνανται. Vgl. Siegfried, Philo S. 315 f.

anzen Entwicklung an, obgleich oder vielmehr weil ἀποδώσει σοι V. 18 als Object die himmlischen Schätze hat. Weiß, Neander, Bleek, Achel. bezeichnen iesen Abschnitt als eine große Einschaltung, doch muß Weiß zugestehen, daß ie Behauptung de Wette's vom Auflösen des Zusammenhangs nicht zutreffe, enn der Evangelist müsse doch eine bestimmte Gedankenverknüpfung im Sinne ehabt haben, um deren willen er den folgenden Abschnitt hier einfügte. „Und in der That ordnen sich die Sprüche vom Schätzesammeln und vom Sorgen nicht nur ungesucht dem Gedanken unter, daß das Gottesreich und seine Gerechtigkeit als das höchste Gut erstrebt werden müsse, sondern der Abschnitt gipfelt in einem Spruche, welcher dies ausdrücklich aussagt (6, 33)." Der einzige Grund, welcher Weiß trotzdem veranlaßte eine Einschaltung anzunehmen, ist seine Beschränkung der Bergrede auf eine Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre. Allein schon Meyer hat dem entgegengehalten, daß die Bestimmung nicht bloß für die Jünger, sondern auch für das Volk im Auge zu behalten sei, und es mußte diese Auseinandersetzung doch nothwendig zu einer positiven Bestimmung der Gerechtigkeit im neuen Reich führen. Eine solche Auffassung könnte nur dann als ungeschichtlich bezeichnet werden, wenn man annehmen wollte, daß Jesus nicht von Anfang an über seine Stellung klar war. Da er aber nicht von dieser Welt war und sein Reich gleichfalls nicht von dieser Welt sein sollte, so stellte er der sinnlichen und irdischen Glückseligkeit der Juden die geistige und himmlische der Gläubigen gegenüber.

V. 19 f. ἐπὶ τῆς γῆς ist, wie ἐν οὐρανῷ V. 20, mit θησαυρούς, nicht mit θησαυρίζετε zu verbinden, wie schon Justin (Apol. I, 15 p. 62 E) und Tatian (Clemens Alex. Strom. III p. 550) verbinden, denn das Sammeln geschieht immer auf der Erde, aber die Schätze sind das eine Mal auf der Erde, das andere Mal im Himmel hinterlegt[1]. σής = Motte. βρῶσις = Fraß, Zernagung, welcher Art sie sein mag. Vulg. aerugo. Das erste bezieht sich auf die kostbaren Kleider (Jak. 5, 2) und Früchte, das andere auf Geld und Schmucksachen. Womit das Sammeln geschieht, versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst. Doch kann man nicht bloß mit Chrysost. und Op. imp. an das Almosengeben denken, obwohl dieß die Veranlassung gegeben hat, sondern muß alle Tugendmittel einbegreifen. Die Ausdehnung auf das 5. Kapitel wäre zwar an sich nicht unstatthaft, da die dort verlangte Selbstüberwindung einen großen Lohn im Himmel erwirbt, allein das eigentliche positive Hervortreten mit guten Werken auf Grund der liebevollen Gesinnung wird doch erst am Schlusse des 5. Kapitels angedeutet und im 6. durchgeführt. Der θησαυρός ist nicht bloß die ζωὴ αἰώνιος, wenn auch diese in erster Linie, sondern auch der μισθὸς πολύς (5, 12), die ἀπόδοσις (6, 4. 6, 18), die δόξα, in welcher nach verschiedenen Abstufungen das ewige Leben besteht.

V. 21 ist eine sprichwörtliche Redensart. Das Sinnen und Trachten

---

[1] Bava bathra f. 11, 1: Patres mei thesauros collegerunt in terra, ego autem in coelo (Ps. 85, 12) Patres mei thesaurizarunt eiusmodi res, quae nullum ipsis fructum adtulerunt: ego vero tales, quae mihi fructum afferunt (Jes. 3, 10). Patres mei thesaurizarunt in hoc mundo, ego vero in futuro (Jes. 58, 8). Schöttgen S. 67. Vgl. Delitzsch l. c. S. 403.

des Menſchen iſt dahin gerichtet, wo er ſeinen Schatz weiß, in welchem er ſeine Glückſeligkeit erkennt. Wenn alſo der Gläubige ſich durch gute Werke einen Schatz im Himmel erwirbt, ſo wird die Sehnſucht ſeines Herzens auch nach dem Himmel gerichtet ſein. Dieſe wird um ſo höher geſteigert, je mehr er ſich bewußt wird, daß die ganze Hoffnung des Menſchen im Himmel iſt (Phil. 3, 20. Kol. 3, 2 ff. 2 Kor. 4, 17. 1 Joh. 2, 15 ff.): ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται. 2 Petr. 2, 19. — V. 22 f. geben Erläuterungen und Folgerungen zu V. 21. Iſt das Auge des Menſchen geſund (einfältig), ſo iſt der ganze Leib hell, wie das Zimmer durch das Licht der Lampe erleuchtet wird. Ebenſo iſt es mit dem geiſtigen Zuſtand des Menſchen; wenn das Begehren, als deſſen Sitz vorhin das Herz genannt worden iſt, nach der Anordnung des Herrn zum Himmel gerichtet iſt, ſo iſt der ganze geiſtige Menſch für das Leben und die Seligkeit gewonnen. Tiſch. läßt οὖν nach zu ſchwacher Bezeugung (ℵ It., Vulg., Syr., Hilar., Ambroſ.) aus. ἁπλοῦς = einfach, nicht zuſammengeſetzt, hier als Gegenſatz zu πονηρός geſund (J. Grimm, W. Grimm, Schegg, Arnoldi, Weiß); andere (Meyer, Keil) nehmen es = integer im ſittlichen Sinn (יָשָׁר, ſyr. ܫܫܪܐ), weil es in dieſer Verbindung nie im phyſiſchen Sinne vorkomme. Test. XII patr. p. 624 ſteht ἁπλότης ὀφθαλμῶν als Gegentheil des heuchleriſchen Blickes (Spr. 4, 25). Da aber πονηρία ὀφθαλμῶν im phyſiſchen Sinn nachweisbar iſt (Plat. Hipp. min. p. 374 D), ſo kann der Evangeliſt auch hier ἁπλοῦς als Gegentheil in demſelben Sinne gebraucht haben. Dieß iſt hier anzunehmen, weil die Anwendung des Bildes vom Herrn beſonders gegeben wird. Chryſoſt. ὑγιεία τῶν ὀφθαλμῶν. Euthym. ἁπλοῦν — τὸν ὑγιᾶ, πονηρόν... τὸν νοσερόν. φωτεινός licht, leuchtend (17, 5); hier in paſſiver Bedeutung: hell erleuchtet. τὸ φῶς τὸ ἐν σοί wird von Chryſoſt. (ὅπερ γάρ ἐστιν ὀφθαλμὸς τῷ σώματι, τοῦτο ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ) und Euthym. (ὁ νοῦς, ὁ δωρηθεὶς εἰς τὸ φωτίζειν καὶ ὁδηγεῖν τὴν ψυχήν), Theophyl., Meyer, Keil u. a. vom νοῦς verſtanden, wofür auch ähnliche Stellen von Philo (de cond. mund. I, 12: ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι) und Plato (de Rep. 7 p. 533 D: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) angeführt werden; aber da V. 21 von der καρδία die Rede iſt, in unſerm Abſchnitt überhaupt die Willensrichtung als den Werth der guten Handlung beſtimmendes Requiſit bezeichnet, Eph. 1, 18 auch ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας (cf. Clemens Rom. 1, 19. 36) gebraucht wird, und endlich, worauf Weiß aufmerkſam macht, νοῦς ein außerhalb der pauliniſchen Briefe dem Neuen Teſtamente fremdartiger Begriff iſt, ſo muß φῶς als Herz erklärt werden, das nach hebräiſcher Anſchauung ebenſo wohl Begehrungs- als Erkenntnißvermögen iſt. Uebrigens iſt nicht einmal nothwendig, mit den Vätern das letztere vorwiegen zu laſſen, wozu allerdings das Bild leicht veranlaßt, ſondern die rechte, natürliche Richtung des Willens nach dem Guten, Himmliſchen iſt das geiſtige Auge, von welchem die Handlungen erleuchtet ſein müſſen[1]. So paſſen auch dieſe Verſe ſehr gut in den Zuſammen-

[1] Aug. (l. c. 45): Qui locus sic intellegendus est, ut noverimus omnia opera nostra tunc esse munda et placere in conspectu Dei, si fiant simplici corde, i. e. intentione superna fine illo caritatis (Röm. 13, 10). Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus.

ng und sind nicht etwa mit Ewald bei 5, 16 einzuschieben oder bei Luc. l, 34 ff. im ursprünglichen Zusammenhang, „wo sie sich treffend an die arabel vom Licht (V. 33) anschließen" (Weiß). Da der Evangelist sie „so nig" in seinem Zusammenhang zu verwenden weiß, so kann man sie nicht is dem Grund für nicht ursprünglich halten, weil klar ist, „daß ihr Sinn i viel allgemeinerer, da das geistige Auge auch durch manches andere geübt und dem Lichte der Offenbarung verschlossen werden kann, als durch e Richtung auf das Irdische" (Bl., Weiß). Denn daß ein Satz allgemein rstanden werden kann, hindert seine specielle Anwendung nicht. Das altotestantische Dogma von der natürlichen Vernunfterkenntniß und Willensaft beim Menschen im Stande der Erbsünde hätten die protestantischen Exeten (Meyer, Keil u. a.) gar nicht erwähnen sollen, da es heutzutage kaum mand aufrecht hält. τὸ σκότος πόσον wie groß wird die Finsterniß sein? In eine Steigerung der Finsterniß im eigentlichen Sinne ist nicht zu denken. Die geistige Finsterniß ist größer, wie überhaupt das geistige Leben höher teht als das physische, und die Folgen dieser Finsterniß sind viel unheilvoller. Dieselbe wird aber durch die falsche Richtung des Herzens, durch die Leidenschaften, herbeigeführt. Hieron.: Ipsae tenebrae quantae erunt. Si sensus, qui lumen est animae vitio, caligatur, ipsa, putas, caligo quibus tenebris obvolvetur. Euthym.: τὸ σκότος, τὸ ἀπὸ τῶν παθῶν. Dieß ist auch die Meinung des Chrysost.: ὅταν γὰρ ὁ κυβερνήτης ὑποβρύχιος γένηται, καὶ ὁ λύχνος σβεσθῇ, καὶ ὁ ἡγεμὼν αἰχμάλωτος γένηται, ποία λοιπὸν ἔσται τοῖς ὑπηκόοις ἐλπίς;

V. 24. Um die zu erwartende Einrede, daß sich die Sorge für die himmlischen Güter mit der für die zeitlichen leicht vereinigen lasse, abzuschneiden, bemerkt Jesus, daß sich beide Gegensätze ausschließen. Es gibt nur ein aut — aut. Er nennt die ganze Thätigkeit des Menschen einen Dienst, denn was der Mensch thut, geschieht ja im Dienste eines andern. Die beiden Herren, in deren Dienst man sein kann, sind Gott oder der Mammon. Letzterer ist zwar an und für sich kein Herr, aber er erscheint personificirt, weil er in der That über viele eine unbedingte Herrschaft ausübt [1]. Das Motiv des Dienens ist die Liebe und deren Gegensatz der Haß, welcher nicht abgeschwächt werden darf: μισεῖν = weniger lieben (de Wette, Tholuck, Bleek, Berlepsch u. a.), denn überall steht es im eigentlichen Sinn (Luc. 14, 26; 16, 13. Joh. 12, 25. Röm. 9, 13). Die Treue gegen einen Herrn fordert die Untreue gegen den ihm feindlich gesinnten andern Herrn. Die Wirkung der Liebe oder des Hasses ist die Anhänglichkeit oder Verachtung. Deßhalb ist im zweiten Satz nicht das Nämliche gesagt, obwohl er sich auf dieselben Herren bezieht, und so kann man auch das Fehlen des Artikels vor dem zweiten ἑνός erklären. Schegg nimmt für den zweiten Satz einen ganz neuen Fall an, der nur das mit dem ersten gemein habe, daß er auch die Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen, augenscheinlich beweise. Im ersten Falle sei die Liebe das Motiv, im zweiten das Interesse. In der Regel fallen beide zusammen, aber Jesus konnte sie der Anschaulichkeit halber trennen und als

[1] Chrys.: ἀλλ' οὐχὶ νῦν τοιοῦτοι οἱ πλουτοῦντές εἰσιν. ἀλλὰ καὶ παντὸς ἀνδραπόδου εἶρον διακείμενοι, καθάπερ τυράννῳ τινὶ χαλεπῷ φόρους ἄγοντες.

zwei verſchiedene Beiſpiele aufführen. Doch wird es immer ſchwer ſein, beim Dienſte des Reiches Liebe und Intereſſe auseinander zu halten; man würde eher erwarten, daß das Intereſſe vorausgehe. Chryſoſtomus hat gleichfalls an der Identität beider Sätze Anſtoß genommen, den er noch erhöht, indem er den Artikel, welchen er im Text nicht las, in der Erklärung einfügte und als Grund für die Wiederholung angibt: οὐ μὴν ἁπλῶς οὕτως αὐτὸ συνέθηκεν, ἀλλ' ἵνα δείξῃ ῥᾳδίαν οὖσαν τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολήν· ἵνα γὰρ μὴ λέγῃς, ἐδουλώθην ἅπαξ, ἐτυραννήθην ὑπὸ τῶν χρημάτων, δείκνυσιν ὅτι δυνατὸν μεταθέσθαι, καὶ ὥσπερ ἐκεῖθεν ἐπὶ τοῦτο, οὕτω καὶ ἐντεῦθεν ἐπ' ἐκεῖνο ἐλθεῖν. Die Erklärung des Auguſtinus, welcher beide Fälle identiſch nimmt, ſcheitert, wie bereits Janſen gegen Auguſtinus bemerkt, ſchon an der falſchen Auffaſſung des ἀνθέξεται = patitur, denn ἀντέχεσθαί τινος heißt wie ἔχεσθαί τινος einem anhängen (1 Theſſ. 5, 14. Tit. 1, 16. Cf. Winer 30, 8 p. 190), pati würde ἀνέχεσθαί τινος entſprechen. μαμωνᾶς iſt das chaldäiſche מָמוֹנָא, das ſich auch im Syriſchen (Hieron. ad l. und ep. ad Algas. 151 qu. 6; Op. imp.) und Puniſchen (Auguſt.: lucrum punice mammon dicitur) findet. Es bedeutet Reichthum, der hier perſonificirt iſt (Pluto), und wird gewöhnlich abgeleitet von טָמַן = verbergen, מַטְמוֹן = Vorrathskammer, Schatz (Gen. 43, 23. Prov. 2, 4. Job 3, 21. Geſen. thes. 1 p. 552. C. a Lap., Meyer u. a.). Andere (Schegg, Wilke, Keim, W. Grimm u. a.) leiten es von אָמַן vertrauen ab, da אֱמוּנָה Pſ. 37, 3 mit πλοῦτος und Jeſ. 33, 6 mit θησαυροί überſetzt wird. מָמוֹנָא wäre dann contrahirt aus מָאמוֹנָא, wie מָמְרָא aus מָאמְרָא und von der poetiſchen Bezeichnung des Reichthums in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen. „Um ſo mehr paßte es für eine ſprüchwörtliche Redensart und konnte der Reichthum in dieſer Ehrenbezeichnung als ‚der Treue oder das Sicherheitgewährende, das Treue, Zuverläſſige' (vgl. מלבוש das Kleidende, Gewand) perſonificirt werden" (Schegg). Philologiſch empfiehlt ſich die letztere Ableitung, obwohl ſachlich ſtarke Bedenken entgegenſtehen, denn אֱמוּנָה Pſ. 37, 3 bedeutet gar nicht Reichthum, ſo daß πλοῦτος der LXX nur durchaus bildlich zu verſtehen iſt, und Jeſ. 33, 6 iſt in der freien Ueberſetzung der LXX θησαυροί wohl auf חֹסֶן zu beziehen. In unſerm Zuſammenhang erſcheint aber der Mammon durchaus nicht als der Treue, ſondern im Gegenſatze zu Gott als der Unzuverläſſige, Nichtige. — Das Geld darf nicht der Herr des Menſchen ſein, iſt aber nicht durchaus verboten. Hieron.: Non dixit: qui habet divitias, sed qui servit divitiis; qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus, qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus (Chryſoſt., Op. imp., Euthym.).

V. 25—34 zieht Jeſus die Folgerungen aus dem Vorhergehenden für die Verhältniſſe des täglichen Lebens. Wer Gott als dem unendlich höheren Weſen dienen will, wie er ſoll, muß ſich der Sorge um das tägliche Leben entſchlagen. Dieß kann er aber um ſo leichter thun, als Gott für ſeine Bedürfniſſe ſorgt, der uns das Größere ſchon geſchenkt hat, indem er uns Leben und Daſein gab. Chryſoſt.: λοιπὸν ὅτι καὶ δυνατὴ αὕτη ἡ παραίνεσις· τοῦτο γὰρ μάλιστα νομοθεσίας ἀρίστης, τὸ μὴ τὰ συμφέροντα μόνον ἐπιτάττειν, ἀλλὰ καὶ δυνατὰ αὐτὰ ποιεῖν. Einſeitig iſt der Uebergang von Thomas angegeben: Item posset aliquis dicere. Non pono finem in divitiis superfluis, sed necessariis. Et hoc prohibet Dominus dicens: Ideo dico etc.

V. 25. διὰ τοῦτο deßwegen, weil ein doppelter Dienst unmöglich ist. μεριμνᾶν = besorgt sein, sorgen, von μερίζειν theilen, da Sorgen das Gemüth theilen und zwiespaltig machen. Tert. curae animum divorse trahunt. Hom. δαίεται ἦτορ. Die Exegeten erklären es in der Regel = ängstlich sorgen, so daß nicht das Sorgen an sich, sondern als eine die ganze Seele beherrschende Passion oder als Affect verboten ist und kein Widerspruch mit 2 Thess. 3, 10: wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen, besteht. Ein solcher entsteht aber auch nicht, wenn man das einfache Sorgen nimmt. Die Arbeit zum Unterhalt ist nicht verboten, aber die Sorge, weil Gott schon sorgt. Das ängstliche Sorgen wäre durch einen Beisatz zu bezeichnen wie πολλὰ μεριμνᾶν Xen. Kyr. 8, 7, 12 oder ἀλγειναὶ μέριμναι, μεριμνήματα λάρη[1]. Dieß wäre hier um so mehr nöthig, weil Jesus von seinem idealen Standpunkt aus ängstliche Restrictionen von vornherein ausschließt und die nachfolgende exemplificirende Begründung für die allgemeine Fassung spricht. Die Begründung geht zuerst a maiori ad minus. Wenn Leib und Leben von Gott gegeben sind, um wie viel mehr Nahrung und Kleidung; dann a minori ad maius, von den Thieren zu den Menschen. τῇ ψυχῇ und τῷ σώματι sind Dativi causae oder relationis, in Rücksicht auf die Seele, auf den Leib (Winer 31, 6 p. 202. Krüger 48, 5). Das Object von μεριμνᾶν steht im Accusativ (1 Kor. 7, 32. 34; 12, 25. Phil. 2, 20; 4, 6); hier ist es mit τί φάγητε gegeben. τί πίητε hat Tisch. nach ℵ Min. Verss. und Vtr. ausgelassen, allein es kann in ℵ gerade so gut nach Luc. 12, 12 conformirt oder per homoeotel. ausgefallen sein. Hier.: in nonnullis codicibus additum est: neque quid bibatis. Es fehlt auch bei Chrysost., Hilar., Augustin., Op. imp. ψυχή = Seele, denn nach hebräischer Anschauung geht Hungern und Dürsten von der Seele aus (cf. Jes. 29, 8. Spr. 10, 3; 27, 7; 25, 25. Gesen. Lex. s. v. נֶפֶשׁ 2 p. 560). Augustin.: ista vita, cuius retinaculum est alimentum istud corporeum. Chrysost.: κατὰ τὴν κοινὴν ἐφθέγξατο συνήθειαν.

V. 26. τοῦ οὐρανοῦ ist Genetiv des Orts (Winer 30, 2 p. 176). Vögel des Himmels ist im Hebräischen stehender Ausdruck — עוֹף הַשָּׁמַיִם — für die Vögel, welche am Himmel fliegen (Gen. 1, 26; 2, 19. Ps. 8, 9; 104, 12). Homer Il. 17, 675: ὑπουρανίων πετεηνῶν. πατὴρ ὑμῶν heißt es, weil Gott der Vater der Menschen, aber nicht der Vögel ist. Um so mehr trägt er für die Menschen Sorge. διαφέρειν τινός sich von etwas oder jemanden unterscheiden, kommt bei den Attikern namentlich auch im Sinne von sich auszeichnen, vorzüglicher sein, häufig vor. Hier ist es noch durch μᾶλλον verstärkt. Seid ihr nicht viel vorzüglicher (besser) als sie? — V. 27. ἡλικία entweder = Lebensdauer oder Leibesgröße. Letzteres liegt zwar näher (Chrys., Vulg., Augustin., Hilar., Op. imp., Euthym., Maldon. u. a.), da aber im

[1] Chrys.: τί οὖν; οὐ δεῖ σπείρειν; οὐκ εἶπεν, ὅτι σπείρειν οὐ δεῖ, ἀλλ' ὅτι μεριμνᾶν οὐ δεῖ· οὐδ' ὅτι ἐργάζεσθαι οὐ χρή, ἀλλ' ὅτι μὴ μικρόψυχον εἶναι καὶ κατατείνειν τὴν φρόντισιν οὐ χρή. Hilarius übersetzt: ne cogitetis. Hier.: Labor exercendus est, sollicitudo vollenda. Op. imp.: Ergo solliciti esse vetamur, laborare autem iubemur. Rupertus negirt noch jede sollicitudo, dagegen findet sie sich bereits bei Thomas und wird von den Späteren gegen die vermeintlichen Schwierigkeiten sichergestellt. C. a Lap.: ne solliciti sitis, i. e., ne anxie cogitetis, ne cum cura, anxietate et aerumna solliciti sitis.

Zusammenhange von der Erhaltung des Lebens die Rede ist und eine Elle (Spanne) im Verhältniß zur Leibesgröße kein sehr kleines Maß wäre, so ist die Lebensdauer zu erklären. Dieselbe wird als eine gerade Linie (Ps. 39, 6) oder überhaupt als eine Bahn gedacht, welche zu durchmessen ist (Job 9, 25. Act. 20, 24. 2 Tim. 4, 7). πῆχυς ist der Unterarm vom Ellenbogen bis zur Handwurzel und als Längenmaß = Elle die Weite von der Spitze des Ellbogens bis zu der des Mittelfingers = 1, 5′ oder 4, 9 dec. Der Fortschritt der Argumentation ist einfach: der Mensch braucht nicht um seine Nahrung zu sorgen, denn Gott erhält ihm das Leben. Wenn er aber auch noch so besorgt wäre, nützte es ihm ohne den Willen Gottes nichts, da er mit aller Nahrung sein Leben nicht länger fristen kann, als Gott will.

V. 28 f. Ebenso unnöthig ist es für den Menschen, um die Kleidung besorgt zu sein, denn erstens: Gott sorgt für die Pflanzen, um wie viel mehr also für die Kleidung des Menschen, und zweitens kann selbst die höchste menschliche Kunst die Schönheit der Natur nicht erreichen. καταμανθάνειν genau betrachten, beobachten, findet sich nur hier im Neuen Testament, kommt aber bei den Klassikern häufig vor und auch bei den LXX (Gen. 24, 21. Job 35, 5. Sir. 9, 5). κρίνον hier und Luc. 12, 27 = שׁוֹשַׁן (1 Kön. 7, 19) das von שׁוּשׁ weiß, glänzend sein, vorzugsweise die weiße Lilie bezeichnet, während κρίνον im Griechischen allgemein die Lilie, λείριον die weiße Lilie bedeutet. Letztere ist unter den vielen im Orient wild wachsenden (ἀγροῦ) Lilien die häufigste, weßhalb auch die Väter sich für dieselbe entscheiden[1]. Doch hat schon Hieronymus die Blumen überhaupt verglichen, indem er neben der weißen Lilie die rothe Rose und das purpurne Veilchen nennt, und Euthymius schließt aus V. 29: κρίνα πάντα τὰ ἄνθη ὠνόμασε. Allein dieß sind keine Erklärungen von κρίνα, unter die man höchstens nach griechischer Anschauung auch die Kaiserlilie und Kaiserkrone (nicht Türkenbund) subsumiren kann. Die Anemonen (Furrer) können kaum angenommen werden, weil sie einen eigenen Namen (ἀνεμῶναι) und mit den Lilien keine Aehnlichkeit haben. πῶς steht in der indirecten Frage für ὅπως, wie es zum Theil schon die Attiker, die Späteren aber sehr häufig gebrauchen (Winer 57, 2 p. 475. Krüger 51, 17, 2. Kühner 2, 583). Der Plural αὐξάνουσι (nach ℵ B Min. Verss., Väter, Lachm., Tisch.; ebenso V. 32: ἐπιζητοῦσιν) zeigt die Lilien als einzelne in ihrem Wachsthum und Gedeihen (Winer 58, 3 p. 478). ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ = in seiner ganzen Herrlichkeit, nicht bloß in seinem ganzen Prachtgewand[2] (Corn. a Lapide). Die Herrlichkeit Salomons ist geschildert 2 Chron. 9, 15 ff. Pred. 2, 4 ff. περιεβάλετο dagegen hat eine besondere Beziehung auf das Kleid. ὡς ἓν τούτων wie eine einzige dieser. — V. 30. χόρτος Gras, in welchem die Lilien wachsen, das genus für die species, um die Geringfügigkeit der Blumen hervorzuheben (1 Kor. 3, 12. 1 Petr. 1, 24.

---

[1] Hier.: Quid ita candet ut lilium? Hil.: Colorem lilii velamenti candor potuerat aemulari. Op. imp.: In frontibus vestiuntur candore, implentur odoribus.

[2] Chrys.: εἰ δὲ Σολομῶν ἠττήθη τοῦ κάλλους αὐτῶν, καὶ οὐχ ἅπας οὐδὲ εἷς. ἀλλὰ δι' ὅλης τῆς βασιλείας αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ ἔχει τις εἰπεῖν ὅτι νῦν μὲν τοιαῦτα περιεβάλετο, μετὰ δὲ ταῦτα οὐκ ἔτι· ἀλλὰ οὐδὲ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ οὕτως ἐκαλλωπίσατο· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσεν εἰπών, ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

Jak. 1, 10). κλίβανος, attisch κρίβανος, ist zunächst das hebräische תַּנּוּר (Exod. 8, 3. Lev. 2, 4), der Topf zum Backen des Brotes; hier (und Luc. 12, 28) = Backofen (ἰπνός), der aus Mangel an Holz oft mit Mist oder Gras geheizt wurde (Winer, R.-W. 1, 579). ὀλιγόπιστοι = Kleingläubige. Der Mangel an Vertrauen setzt einen solchen an Glauben voraus.

V. 31. Nachdem Jesus das Verbot der Sorge für die Nahrung und Kleidung an zwei Beispielen aus der Natur in paralleler Gliederung erläutert hat, kehrt er wieder zum Hauptgedanken zurück, den er mit V. 31 recapitulirt. Diese Wiederholung ist nicht ein Beweis dafür, daß nur das ängstliche Sorgen gemeint sei, sondern die Begründung spricht bestimmt für die andere Auffassung. Die Wiederholung war nothwendig, weil Jesus die Sorge um das Zeitliche jetzt als ein Zeichen des heidnischen Aberglaubens darstellen will. — V. 32. τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν die Heiden suchen dieses alles, denn ihr Streben ist nur auf das Zeitliche, auf die Gegenwart gerichtet. Das zweite γάρ begründet ἐπιζητοῦσιν. Die Heiden wissen von einer solchen Vorsorge Gottes nichts. Dieser Satz zeigt zugleich, daß Jesus die Seinigen in diesem Abschnitt nicht so fast tadeln, als vielmehr mit Trost und Vertrauen erfüllen wollte[1]. ὅτι = daß, nicht relativ. — V. 33. πρῶτον hat kein δεύτερον nach sich; es ist auch nicht so zu verstehen, als ob dann, wenn das Reich Gottes erreicht ist, ein anderes Streben erlaubt sei. Mit dem Besitz des Reiches Gottes ist alles zugleich gegeben. Doch faßt schon Augustinus das πρῶτον als erstes Glied auf, dessen zweites hinzugedacht werden muß: Cum enim dixit primum significavit quia hoc posterius quaerendum est non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum (l. c. 53). Ebenso Maldon., C. a Lapide, Arnoldi, Weiß. τοῦ θεοῦ ist nach ℵ B einigen Min., Euseb., Pseudo-Ath., Tisch. zu streichen. αὐτοῦ geht nach V. 32 auf Gott. Von Clemens, Origenes und Eusebius wird als Spruch Christi überliefert: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν (Fabric. Cod. Apocr. I. p. 329), allein schon der Wortlaut zeigt, daß er von dem unsrigen wesentlich verschieden ist.

V. 34. Da jede Sorge sich auf die Zukunft richtet, so nimmt Jesus in populärer Weise dafür concret den morgigen Tag[2]. Deßhalb ist die Sorge für den heutigen Tag nicht gestattet. Doch nehmen auch hier wieder viele die Sorge für den heutigen Tag als erlaubt an. Hieron.: De praesentibus ergo concessit debere esse sollicitos, qui futura prohibet cogitare (August., Euthym., Maldon., C. a Lap., Arnoldi, Weiß). Der morgige Tag ist personificirt; er wird für sich selbst sorgen, der heutige Tag aber hat schon seine Auflage, es wäre zu viel, ihm auch die Last des morgigen aufzuladen. μεριμνήσει ist hier nach der Analogie von φροντίζειν mit dem Genetiv

---

[1] Chrys.: ἐπειδὴ τοίνυν ἀπέδειξε πολλὴν τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν οὖσαν, καὶ ἔδει καὶ ἐπιπλῆξαι λοιπόν, καὶ ἐνταῦθα κέχρηται τῇ φειδοῖ, οὐκ ἀπιστίαν, ἀλλ' ὀλιγοπιστίαν αὐτοῖς ἐγκαλῶν . . . οὐ μὴν μέχρι τῆς ἐπιπλήξεως ἔστη, ἀλλὰ καθαψάμενος ἐντεῦθεν καὶ διεγείρας αὐτοὺς καὶ ἐντρέψας μεθ' ὑπερβολῆς ἁπάσης, καὶ ἐτέρωθεν παρακαλεῖ.

[2] Der Gott von morgen wird für morgen sorgen (Socin, Arab. Sprichw. S. 37). Jeder Tag bringt seinen Unterhalt mit sich, l. c.

conſtruirt, denn τά iſt zu ſtreichen. Sonſt iſt dieſe Conſtruction nicht bekannt (Krüger 47, 11. Bäumlein 398, 3. Winer 30, 10 p. 193). ἀρκετόν iſt ſubſtantiviſch: etwas Genügendes (Krüger 43, 4, 11). κακία = Plage kommt auch ſonſt in dieſer Bedeutung vor (Koh. 7, 15. Am. 3, 6. Sir. 19, 6. 1 Makk. 7, 23). Hieron.: labor et afflictio et angustiae saeculi. Die Klaſſiker haben in der Regel dafür κακότης (cf. Paſſow). Chryſoſt.: ταλαιπωρία, συντριβή oder πόνος, συμφοραί. Auguſtinus und Beda verſtehen unter dieſer malitia bloß die Nothwendigkeit, Nahrung und Kleidung zu nehmen. Man ſoll ſich um dieſe nicht kümmern, bis die Natur dazu zwinge.

§ 23.

Warnung vor der Splitterrichterei.

7, 1—6.

Wenn man auch nicht der Anſicht des C. a Lapide beiſtimmen kann, daß Jeſus nach dem Beiſpiele der alten Weiſen die evangeliſche Sittenlehre in kurzen und disparaten Gnomen vorgetragen habe, wie Salomon in den Proverbien und der Siracide im Eccleſiaſticus, ſo daß darin vergeblich ein Zuſammenhang geſucht werde „ut patet in sermone Christi habito in monte", ſo wird man doch der allgemeinen Annahme beiſtimmen müſſen, daß dieſer Abſchnitt nur loſe mit dem vorhergehenden zuſammenhängt. Nachdem die Gläubigen ermahnt worden ſind, im Himmel das Ziel ihres Strebens zu erkennen und ſich deßhalb vom Irdiſchen loszuſchälen, werden ſie nun aufgefordert, die irdiſchen Angelegenheiten Gott zu überlaſſen, ſich nicht zum Richter anderer aufzuwerfen. Dazu ſoll ſchon das Motiv veranlaſſen, daß jeder wegen ſeiner eigenen Fehler ein barmherziges Gericht von Gott zu wünſchen allen Grund hat. Da die Phariſäer ſich hauptſächlich durch die Geneigtheit, über die Nebenmenſchen lieblos zu urtheilen, auszeichneten, ſo iſt die Annahme, daß unſer Abſchnitt parallel zu 6, 1—18 ſei, allerdings nahe gelegt. „Während Jeſus dort vor phariſäiſchem Thun warnt, warnt er hier vor phariſäiſchem Urtheilen" (Schegg). Weiß ſieht demgemäß 19—34 als Einſchaltung an und läßt der „Kehrſeite des phariſäiſchen Tugendſtolzes", der mit ſeiner Gerechtigkeitsübung vor den Menſchen prunkte, dem hochmüthigen Richten anderer die demüthige Geſinnung der Jünger gegenübergeſtellt ſein[1]. Im Alterthum haben nur zwei Erklärer den Zuſammenhang herzuſtellen geſucht. Auguſtinus findet darin das Verbot, über diejenigen, welche trotz der Warnung des Herrn für den morgigen Tag ſorgen, ein Urtheil zu fällen, weil es ungewiß ſei, ob ſie simplici oder duplici corde handeln, und der Verfaſſer des Op. imp. hält dieſen Abſchnitt ſonderbarer Weiſe für eine Aus-

[1] Noch radicaler iſt Maldon., der es für glaubhaft hält, haec verba non in communi ad populum concione, sed in illa ad apostolos privata, quam Matth. c. 5 recitavit, dicta fuisse, esseque cum illis iungenda (5, 48) et quia hoc modo sententia sententiae verba verbis bene cohaerent, et quia Lucas ista coniungit. Ebenſo Janſen: „pertinet enim ad idem ad quod ea quae illam sententiam praecedunt, nimirum ad dilectionem proximo exhibendam."

ihrung des Gebotes über das Gebet, wie das Vorhergehende sich an das ebot über das Almosengeben angeschlossen habe.

V. 1. κρίνειν heißt richten; wenn es = κατακρίνειν zu nehmen wäre p. imp., Theophyl., Euthym.), so müßte es, wie auch sonst (Röm. 2, 1; 4, 4. Gal. 5, 10. Hebr. 10, 30) durch den Zusammenhang angezeigt sein. ie Parallelstelle Luc. 6, 37 spricht viel mehr dagegen als dafür, da dort ἡ καταδικάζετε als Steigerung neben μὴ κρίνετε gesetzt ist. Auch Augustinus nterscheidet (l. c. 60) zwischen iudicare und condemnare. Weil aber Lucas ßerdem noch das positive Gebot ἀπολύετε folgen läßt, so entsteht bei ihm r Gedanke, daß man den Nächsten nicht anklagen, in keinem Fall aber ver= rtheilen darf. Offenbar handelt es sich hier nicht um das äußere Abgeben nes Urtheils, sondern um das Urtheil des Herzens, weil schon bisher die utere, reine Gesinnung der leitende Gesichtspunkt ist. Wer von einer solchen eelt ist, der wird auch die gute Meinung beim Nächsten da voraussetzen, o sie schwer zu erkennen ist und überall den Maßstab der Liebe anlegen. as richterliche Urtheil wird daher ebenso wenig berührt als das Privat= rtheil in ganz unzweideutigen Fällen. Doch könnte man dem Satze Bengels: anis pro cane et porcus pro porco habendus est entgegenhalten, daß ch der Demüthige überhaupt nicht mit den Angelegenheiten des Nächsten schäftigt, so lange nicht für ihn oder die Gesellschaft ein Schaden daraus wächst oder von der brüderlichen Zurechtweisung ein Erfolg zu erwarten t[1]. ἵνα μὴ κριθῆτε gibt den Beweggrund an. Dieser ist nicht eine Klug= eitsmaßregel, sondern die Furcht vor dem messianischen Gericht (Chrysost., uth.), ein Ausdruck der Demuth und eine Anerkennung der eigenen Schwach= it. Daß aber μὴ κριθῆτε nicht so gepreßt werden darf, als ob der Jünger loß wegen der Unterlassung des Urtheils dem Gerichte entgehen würde, rsteht sich von selbst, denn der Ausdruck ist nur auf den eben behandelten egenstand und nicht auf den ganzen Charakter zu beziehen. Zudem kann an beifügen, daß wer es in seinem Seelenleben dazu gebracht hat, auch sonst genhaft sein wird.

V. 2. Jesus begründet seine Warnung mit einem bei den Juden[2] üblichen prichwort des strengen Widervergeltungsrechts. Nach dem Maße, mit wel= em wir messen, wird auch der Messias messen. Unser Maß wird sein Vor= ild sein, aber er mißt immer mit seinem Maße der Güte oder Strenge. Das erhältniß ist das gleiche, die Sache ist verschieden. Darum ist ἐν nicht rade instrumental, sondern das hebräische ב (Winer 48, 3 p. 362, der es ber nur für Eph. 4, 16 gelten läßt). Daraus folgt aber nicht, daß Jesus s Urtheil nicht verboten hat (Hieron.: itaque non prohibuit iudicare, sed ocuit), sondern daß der Mensch nicht urtheilen soll (Hilar.), denn er muß

[1] De manifestis ergo iudicemus, de occultis vero Deo iudicium relinquamus. on ergo reprehendamus ea quae nescimus quo animo fiant; neque ita reprehen= amus quae manifesta sunt, ut desperemus sanitatem; et vitabimus iudicium de quo nc dicitur (Aug. l. c. 60). Ein arabisches Sprichwort lautet: Den Ehrlosen siehst i sich mit den Angelegenheiten seines Nachbars beschäftigen (Socin, Arab. Sprichwörter ıd Redensarten, Tübingen 1878 [Programm] S. 34).

[2] Nihil vulgatius in scriptis Judaeorum est illo proverbio, quod Lightfootius duxit, et alio: mensura pro mensura. Schöttgen S. 78. Wünsche S. 99 f.

ſtets fürchten, daß er über den Nächſten ungerecht urtheile und deßhalb nicht ein ungerechtes, aber ein ſelbſtgefordertes Urtheil der Vergeltung von Gott zu erwarten hat.

V. 3—5 hängen mit V. 1 inſofern zuſammen, als Jeſus zeigt, welches die Urſache und Folge des Richtens iſt. Die Urſache iſt Mangel an Selbſtkenntniß, die Folge falſche Beurtheilung des Nächſten. Chryſoſtomus erklärt von hier aus V. 1, indem er dort bloß demjenigen das Recht zu richten abgeſprochen ſein läßt, welcher, ſelbſt mit tauſend Fehlern behaftet, über andere herfallen will. So beſchaffen waren aber die Juden, ὅτι πικροὶ τῶν πλησίον ὄντες κατήγοροι μικρῶν ἕνεκεν καὶ οὐδαμινῶν, αὐτοὶ τὰ μεγάλα ἀνεπαισθήτως ἡμάρτανον (Chryſ.). — V. 3. κάρφος bedeutet jeden trockenen Körper, beſonders dürres Reiſig, dürre Zweige, alſo etwa = Splitter. Er iſt das Bild eines geringen ſittlichen Vergehens, ὀκκός Balken das eines ſchweren Vergehens. οὐ κατανοεῖς du bemerkſt, beachteſt nicht. Die Fehler des Nächſten pflegt man ſogleich zu beachten, die eigenen gern zu überſehen[1]. — 4. ἐκβάλω iſt Conjunctiv der Ermunterung oder Aufforderung (Winer 41, 4 p. 268). Bei den Attikern kommt zwar meiſt die erſte Perſon Plural. imperativartig mit einleitendem ἄθε, ἄγε u. ſ. w. vor, aber auch die erſte Perſon Sing. iſt ebenſo gewöhnlich nur von φέρε oder etwas Aehnlichem eingeleitet (Krüger 54, 2, 1). Dafür ſteht hier ἄφες: laß, halt. ἀπό, das gegen ἐκ (ℵ B Lachm., Tiſch.) feſtzuhalten iſt, weil ἐκ ſich bei ἐκβάλω und nach V. 5 zu leicht darbot, kann andeuten, daß der Splitter noch nicht tief ſitzt (Weiß), wodurch der Gegenſatz vom Balken noch ſtärker hervorgehoben wird. Der Satz iſt aber nicht als Frage aufzufaſſen. — V. 5. ὑποκριτά Heuchler wird man nicht bloß nach der objectiven Erſcheinung, welche ſubjectiv die Selbſtverblendung zur Grundlage hat, nehmen dürfen (Meyer); denn wenn man ſpeciell an die Phariſäer denkt, ſo trifft die Bezeichnung auch ſubjectiv zu, weil ſie im eigentlichen Sinne Splitterrichter waren und ſich von ihren eigenen großen Fehlern losſprachen[2]. Das Sprichwort: ἔκβαλε u. ſ. w. iſt in rabbiniſchen und arabiſchen Schriften häufig (Wetſtein, Lightf., Buxtorf). διαβλέψεις iſt conceſſiv (Winer 40, 6 p. 262. Krüger 53, 7, 4): dann magſt du zuſehen. Das Auge iſt auch für kleine Splitter ſehr empfindlich; der Balken bot ſich dann durch den Gegenſatz dar. Zum Aufſuchen des Splitters iſt genaue Beobachtung nothwendig, was ſchon eine liebloſe Geſinnung gegen den Nächſten verräth. Es iſt aber mit τότε διαβλ. nicht geſagt, daß die Selbſtbeſſerung nothwendig auch das Streben, den Nebenmenſchen zu beſſern, nach ſich ziehe, ſondern nur, daß dieſelbe nothwendig vorausgehen müſſe, wenn man ſich von dem andern einen Erfolg verſprechen will. Weil aber

[1] Cicero Tusc. 3, 30: Est enim proprium stultitiae aliorum vitia cernere, oblivisci suorum. Hor. I Sat. 3, 25: Cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis, Cur in amicorum vitiis tam cernis acutum, Quam aut aquila aut serpens Epidaurius?

[2] Aug. (l. c. 63 f.): Maxime autem hi temere iudicant de incertis et facile reprehendunt, qui magis amant vituperare et damnare, quam emendare atque corrigere . . . Accusare enim vitia, officium est bonorum virorum et benevolorum; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt sicut hypocritae, qui tegunt sub persona quod sunt et ostendunt in persona quod non sunt.

r Mensch, je schärfer sein Auge für die eigenen Fehler wird, desto länger t seiner eigenen Besserung zu thun hat, so wird ihm Lust und Zeit zur plitterrichterei fehlen. Denn man darf den Gegensatz zwischen Splitter und alken nicht so eng fassen, daß man nur Sünden desselben Genus darunter rsteht (August., zum Theil auch Chrysost.), etwa ira und odium, und nur ht zur Zurechtweisung berechtigt zu sein glaubt, wenn man in der gleichen attung gefehlt hat (Hieron. mortale crimen — minora peccata. Auch hrysost.). Dagegen ist die Schlußermahnung des August. richtig [1]. In derer Weise weicht der Verf. des Op. imp. von der gewöhnlichen Erklärung , indem er V. 1—5 zwar für alle, aber vorzugsweise für die Lehrer (doctobus) gesagt sein läßt, deren Sünde schon durch ihre Stellung eine schwerere chuld involvirt und zum Balken wird. Will der Lehrer eine ersprießliche irksamkeit entfalten, so muß er vor allem selbst von Schuld frei sein. Diese eziehung auf die Jünger, welche jedenfalls mit anzunehmen ist, vermittelt un auch den Zusammenhang mit

V. 6. Die Jünger sollen ihren hohen Beruf nicht nur dadurch gegen ntehrung schützen, daß sie selbst den Forderungen des neuen Gesetzes, elches sie verkündigen, gerecht werden, sondern sie sollen das Evangelium uch vor der Verunehrung durch andere bewahren, indem sie es sammt einer Gnade nur solchen anbieten, von denen ein guter Gebrauch zu erwarten st. Während also vorher von dem liebloſen Urtheil, welches durch das eigene Verhalten Lügen gestraft wird, gewarnt wurde, wird jetzt vor dem verkehrten Besserungs- und Bekehrungseifer, vor der Aufdringlichkeit gewarnt, welche ine zu niedrige Taration des Mitzutheilenden verräth. ἅγιον kann nicht in üdischem Sinne von heiligem Fleisch oder Opferfleisch überhaupt (Gratz, holuck) verstanden werden, wenn ihm auch der Gedanke der levitischen Reinheit, auf welcher die Vorschriften über das Essen des Opferfleisches beruhten, u Grunde liegt. Jesus nennt hier das, was er seinen Jüngern anvertraut at, das Glaubens- und Gnadengeheimniß. Da es aber für die Apostel und Boten des Christenthums überhaupt schwer wäre, von vornherein über die Würdigkeit ihrer Zuhörer zu urtheilen, so hat man nach 10, 12—14 die Vorsicht mehr von der Auswahl des Mitzutheilenden, namentlich hinsichtlich er höchsten Geheimnisse des Christenthums, zu verstehen. In der alten Kirche urde daher die disciplina arcani sehr streng gehandhabt. Diese bestand arin, daß man von den Mysterien, besonders der heiligen Eucharistie, nur it der größten Zurückhaltung und in Symbolen sprach, theils aus Furcht or Entweihung durch Ungläubige, theils wegen mangelnden Verständnisses ei weniger Unterrichteten (vgl. Aberle-Schanz, Einl. S. 15 ff.) [2]. Hunde nd Schweine waren bei den Juden die verachtetsten Thiere; jene wegen ihrer

---

[1] Raro ergo et in magna necessitate obiurgationes adhibendae sunt, ita tamen etiam in his ipsis non nobis, sed Deo serviatur instemus ... auferentes trabem oculo nostro, invidentiae vel malitiae, vel simulationis, ut videamus eicere fecam de oculo fratris.

[2] Chrys. 23 (24), 3: ἀκουέτωσαν οἱ πᾶσιν ἀναιδῶς συμπλεκόμενοι, καὶ τὰ σεμνὰ εὐταφρόνητα ποιοῦντες· καὶ γὰρ τὰ μυστήρια διὰ τοῦτο τὰς θύρας κλείσαντες ἐπιτελοῦμεν, ἵ τοὺς ἀμυήτους εἴργομεν· οὐκ ἐπειδὴ ἀσθένειαν κατέγνωμεν τῶν τελουμένων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἑλέστερον οἱ πολλοὶ πρὸς αὐτὰ ἔτι διάκεινται. Cf. 51, 3. 64, 3 al.

Schamlosigkeit, diese wegen ihres Schmutzes (Deut. 23, 18. Prov. 11, 22; 26, 11. 2 Petr. 2, 22. 2 Sam. 3, 8; 9, 8. 2 Kön. 8, 13. Phil. 3, 2). Den Hunden warf man das Aas vor (Ex. 22, 30). μαργαρέτης Perle Matth. 13, 45. 1 Tim. 2, 9. Apok. 17, 4 u. a. steht hier als Bild des Kostbaren und Heiligen. Dem Hund paßt nichts Heiliges, dem Schwein nichts Schönes (Prov. 11, 22). στραφέντες umgekehrt. Die Schweine laufen den Perlen zuerst nach, weil sie dieselben für etwas Freßbares halten, und kehren dann enttäuscht um. So werden sich die Unwürdigen, wenn sie die Mysterien kennen gelernt haben, nur desto heftiger gegen die Verkündiger wenden (Chrysost., Euthym.). Man kann weder beide Thierklassen auf bestimmte Gesellschaftsklassen beziehen — Gottlose und Lasterhafte (Chrysost., Theophyl.), Heiden und Häretiker (Hilar.), oppugnatores veritatis et contemtores (August.), zur Sünde abgefallene Christen und unbekehrte Lasterhafte (quidam bei Hier.), gentiles vel haeretici immundi und christiani carnales et immundi (Op. imp.) — noch den Schlußsatz, welcher nicht mehr zum Sprichwort gehört, auf beide Thiere vertheilen, so daß καταπατήσουσιν (B C L X 33 Lachm., Tisch.) bis αὐτῶν auf die Schweine, der Rest auf die Hunde ginge (Theophyl.). Denn wie ἅγιον und μαργαρίτης dieselbe Sache nur nach verschiedenen Seiten bezeichnen[1], so liegt auch der Nachdruck auf dem Ganzen, ohne daß man die einzelnen Ausdrücke künstlich deuten dürfte. Das fut. καταπατήσουσιν vor ῥήξωσιν ist sehr auffallend und wird deßhalb von Weiß für einen reinen Schreibfehler gehalten; aber es ist dafür doch zu gut bezeugt und eine solche Nebeneinanderstellung nicht ohne Beispiel (Marc. 4, 12. Act. 28, 27. Cf. Winer 56, 2 p. 468).

§ 24.

Aufforderung zum Gebet und zur Beharrlichkeit im christlichen Leben.

7, 7—12.

Der Zusammenhang ist hier schwer zu bestimmen, weßhalb manche Exegeten darauf verzichten (Maldon., C. a Lap., Meyer)[2]. Von den Alten beschäftigen sich damit nur Chrysost., August., Hil. und Op. imp. Die ersten zwei werden von Schegg und Keil wenn auch in umgekehrter Weise mit Unrecht conformirt. Die von Schegg recipirte Ansicht des August., daß Jesus eine Frage der Jünger, wie sie das Heilige den Hunden geben und die Perlen den Schweinen vorwerfen können, da sie diese Dinge noch gar nicht besitzen[3], trägt zu viel in den Text ein und verkennt den Standpunkt der Bergpredigt, welche das Vorhandensein des Reiches Gottes, obwohl es ein zukünftiges ist, voraussetzt. Andernfalls hätten am Anfang viele derartige Fragen aufge-

[1] Aug. l. c. 20, 68: licet itaque intellegi quod una eademque res et sanctum et margarita dici potest: sed sanctum ex eo quod non debet corrumpi, margarita ex eo quod non debet contemni.

[2] Op. imp.: Transitum consequentem de capitulo ad capitulum invenire difficile est. Ideo diversa proponimus secundum diversas aestimationes interpretum.

[3] Quod sanctum me dare canibus et quas margaritas me mittere ante porcos vetas, cum adhuc ea me habere non videam?

worfen werden müssen. Diese Ansicht wird aber nicht plausibler durch die Annahme, daß V. 6 und 7 logisch umgekehrt stehen sollten: Bittet und euch wird gegeben werden, dann aber gebet das Heilige nicht den Hunden hin. Besser gibt Hilarius den Zusammenhang ohne diese Umkehrung an. Er glaubt, daß diejenigen, welche die Geheimnisse unwürdig gehört haben, sich gegen die Apostel kehren, aber ihre eigene Unwissenheit und Schwachheit in Gott mit ihren Stacheln treffen. Sed in his, quae ignorabimus, via nobis consequendae veritatis aperitur, quam obtinere in sola precum mora est. Chrysost. und der Verfasser des Op. imp. dagegen bringen diesen Abschnitt zur ganzen Bergpredigt in Beziehung. Jesus hat von den Seinen Großes und Staunenswerthes verlangt. Sie sollen Herren ihrer Affecte sein, zum Himmel streben und nicht bloß den Engeln und Erzengeln, sondern Gott selbst gleich werden. Er hat seinen Jüngern dieß nicht bloß für ihr Privatleben, sondern auch für ihre Berufsthätigkeit befohlen. Sie hätten leicht ihre Aufgabe für unerfüllbar halten können. Deßhalb weist sie Jesus auf die Hilfe des Gebetes hin. Das Bittgebet ist nicht auf den Empfang des andern Mitzutheilenden, sondern auf die Kraft zur Erfüllung der Gerechtigkeit und rechten Mittheilung des schon als vorhanden gedachten Heiligen zu beziehen. Da aber das Bittgebet des Gläubigen ein Gebet für alle ist, so müssen wir damit die im Op. imp. an zweiter Stelle angeführte Erklärung vom Gebet um die rechte Disposition bei den zu Bekehrenden verbinden [1].

V. 7. Die drei Ausdrücke αἰτεῖτε, ζητεῖτε und κρούετε werden von den Alten (August., Hil., Chrysost., Euthym.) und vielen Neueren für eine klimaktische Steigerung zum Ausdruck der Beharrlichkeit erklärt, aber in den Worten an sich liegt dies nicht (Schegg, Weiß), da dieselben in keinem Zusammenhange zu einander stehen und nur die verschiedenen Arten des Bittens aussprechen. Der Bittende erscheint einmal als Betender, ein andermal nach der gewünschten Gabe suchend und ein drittes mal Einlaß beim Geber verlangend. Indem nun jeder Art von Bitte die Erhörung zugesichert wird, muß das Vertrauen des Bittenden erhöht werden. — V. 8. Der Nachdruck liegt auf αἰτῶν, nicht auf πᾶς. Doch kann auch dieß ganz allgemein genommen werden, da λαμβάνει kein Object hat. Jeder empfängt, wenn auch nicht immer das, um was er bittet, aber jedenfalls keine böse Gabe, wie in der folgenden argumentatio a minori ad maius gezeigt wird. — V. 9 f. ἔστιν fehlt B* L Verss.; statt ὃν ἐὰν αἰτήσῃ ist nach ℵ B C Tisch. ὃν αἰτήσει zu lesen, was von Meyer für eine Nachhilfe der Structur erklärt wird und auch bereits von Chrysostomus zur Erläuterung gegeben ist: τίς γάρ ἐστιν ἐξ ὑμῶν πατήρ, ὃν ὁ υἱὸς αὐτοῦ αἰτήσει. Doch wird die Anakoluthie auch so nicht beseitigt; dieß würde nur durch Auswerfung von ἐστιν und μή erreicht: τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; Es sind zwei Fragen vermischt: wer ist unter euch, der gäbe und der, welcher gebeten würde, der würde doch nicht geben (würde der etwa geben)? Winer 57 p. 477. ἤ bildet einen

[1] Nunc autem dat eis consilium bonum, ut si diligant inimicos suos, quasi Dei benigni imitatores, et velint eos etiam secundum Deum salvare, petant Deum pro illis, et dabitur eis: quaerant eos, qui perierunt in peccatis, et invenient eos, Dei gratia demonstrante etc.

Gegensatz: oder kann es anders sein, da es in menschlichen Verhältnissen so ist. ἄνθρωπος ist nicht überflüssig, sondern dient zur Unterscheidung zwischen dem irdischen und himmlischen Vater, weßhalb Chrysostomus dafür πατήρ setzt. Stein und Schlange sind wahrscheinlich wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Brotkuchen und Fisch genannt. Statt καὶ ἐὰν ἰχθὺν αἰτήσῃ lesen Lachm. und Tisch. ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει nach ℵ B C Min. Verss. Folgt man V. 9 Tisch., so muß man es auch hier thun, obwohl die Conformation nach Luc. 11, 11 nahe liegt. — V. 11. πονηροὶ ὄντες obgleich ihr böse seid. Dieser Ausspruch kann entweder, weil er die sittliche Beschaffenheit der Menschen der göttlichen Güte gegenüber stellt, bloß als Bezeichnung des geringen Grades menschlicher Güte oder als positive Schlechtigkeit in Folge angeborener und persönlicher Sündenschuld erklärt werden. Für die erstere Auffassung erklären sich Chrysost. und Euthym., für die letztere Hieron. und August. Doch faßt Chrysostomus dem Zusammenhang mehr entsprechend als Euthymius die Stelle speciell von der Elternliebe [1]. Schon Maldonat hat der von ihm als unzulässig erklärten Deutung von der Erbsünde entgegengehalten, daß damit nichts gesagt wäre, weil vor Gott auch die Engel nicht rein seien. Dieser Einwurf trifft zwar nur theilweise, weil es sich nur um den Gegensatz zwischen der menschlichen und göttlichen Güte handelt, um die Größe letzterer zu veranschaulichen, aber immerhin verlangt πονηρία die Annahme einer thatsächlichen Sündhaftigkeit, ob man nun mit Hieronymus auf die Quelle derselben zurückgeht [2], oder bei der thatsächlichen Erscheinung mit Augustinus stehen bleibt [3] oder beide verbindet: nec sola naturali propensione, sed voluntate etiam et moribus malos appellat (Maldon., C. a Lap.). So ist allerdings diese Stelle ein argumentum probans für die Erbsünde, aber nicht für sich allein, sondern nur insofern die Thatsünden auf eine Erbsünde als ihr Princip zurückgeführt werden müssen. Dem Zusammenhang nach ist von der gegenwärtigen sittlichen Beschaffenheit der Zuhörer die Rede und diese ist eine böse. Deßhalb geht Stier (Die Reden des Herrn Jesu I S. 271), dem Achelis S. 384 zustimmt, zu weit, wenn er dieß Wort als das stärkste Dictum probans für die Erbsünde in der ganzen heiligen Schrift erklärt, und zwar als Voraussetzung, die gar nicht erst für sich zu lehren und zu behaupten sei! Aber diese Bosheit ist nun auch nicht auf das Verhalten gegen die Söhne zu beziehen, weil der Vater nur zu oft böse gegen sein Kind handelt (Schegg), denn Jesus will gerade aus der Thatsache, daß der menschliche Vater trotz seiner bösen sittlichen Beschaffenheit doch seinem Kinde gute Gaben zu geben wisse, den Schluß ziehen, daß um so mehr der gute Vater im Himmel seinen Kindern gute Gaben verleihen werde. Die Ausnahme kümmert den Herrn hier wie überall nicht. οἴδατε διδόναι ihr wisset, verstehet euch darauf, zu geben. εἰδέναι c. Inf. im Neuen Testament und bei Griechen häufig.

[1] Ταῦτα δὲ ἔλεγεν, οὐ διαβάλλων τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, ἄπαγε· οὐδὲ κακίζων τὸ γένος· ἀλλὰ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἀγαθότητος τῆς αὐτοῦ τὴν φιλοστοργίαν τὴν πατρικὴν πονηρίαν καλῶν· τοσαύτῃ αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας ἡ ὑπερβολή.

[2] Notandum quod apostolos malos dixerit, nisi forte sub apostolorum persona omne hominum genus, cuius ad comparationem divinae clementiae ab infantia cor ad malum positum est. Lege Genesim (VIII).

[3] L. c. 73: Sed malos appellavit dilectores adhuc saeculi huius et peccatores.

V. 12. Ob οὖν auf das Ganze von 5, 17 an, oder bloß auf 7, 1—11 (Keil) oder 7, 1—5 (Weiß) zurückweist oder unmittelbar mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist eine viel verhandelte Frage. Die Alten erblicken hier gern eine Zusammenfassung alles Nothwendigen. Chrysost.: ἐν βραχεῖ πάντα ἀνακεφαλαιούμενος καὶ δεικνύς, ὅτι σύντομον ἡ ἀρετή, καὶ ῥᾳδία, καὶ πᾶσι γνώριμος (Euthym.) Durch das οὖν, welches Jesus selbst beigefügt habe, sei aber der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden angezeigt: αἰνιττόμενος, εἰ βούλεσθέ, φησιν, ἀκούεσθαι μετ' ἐκείνων, ὧν εἶπον, καὶ ταῦτα ποιεῖτε· ὅσα κτλ. Dabei verwirft Schegg die von Montfaucon gegebene Uebersetzung: si vultis audiri cum illis, quae dixi et haec facite sammt den Berufungen anderer (C. a Lap., Tholuck, Meyer u. a.), aber, wie mir scheint, mit Unrecht, denn man sieht nicht ein, auf wen μετ' ἐκείνων ὧν εἶπον nach der masculinen Erklärung gehen soll. Das καὶ ταῦτα zeigt, daß zu dem bisher Gebotenen noch etwas hinzugefügt werden soll, das eine Bedingung für die Erhörung ist, und wäre es auch nur eine verständliche Zusammenfassung (simplicitatem cordis, de qua iam diu loquens ita concludit: Omnia .. Aug.). Deßhalb wird man mit C. a Lap. den Chrysostomus dahin verstehen müssen: Ergo ut bona, quae orando petatis, a Deo impetretis, vos quoque bona quae proximi a vobis petunt, illis tribuite, nur ist ὅσα ἄν weiter zu fassen, denn Chrysost. erklärt: εἶδες πῶς ἔδειξε καὶ ἐνταῦθα ὅτι μετὰ τῆς εὐχῆς καὶ πολιτείας ἡμῖν ἀφιβοῦς δεῖ; (cf. August., Euthym.) Wenn Maldonat diese Worte nach 5, 42 einfügen will und sich dafür wieder auf Lucas beruft, welcher die Ordnung bewahrt habe, so schießt er über das Ziel hinaus. Die Stellen bei Matthäus sind nach ihrem Zusammenhang zu erklären. Wo der historische Charakter besser gewahrt ist, bildet eine ganz andere Frage für sich. Matthäus faßt hier alles, was über die Nächstenliebe gesagt worden ist, zusammen, um das wiederholt ausgesprochene Gesetz der Widervergeltung auch beim Gebet geltend zu machen. ἵνα ποιῶσιν steht für den Infin. (Winer 44, 8 p. 315). οὕτως nicht = ταῦτα, sondern so, nach diesem Vorbild. Bei den Heiden finden sich ähnliche Aussprüche, aber sie haben wie auch Tob. 4, 16 die negative Fassung oder kommen doch auf den negativen Gedanken hinaus: Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue auch andern nicht[1]. Der Hauptfehler bei allen diesen moralphilosophischen Trostsprüchen ist der Mangel eines lebendigen Vorbildes, welches den Christen in Christus gegeben ist und der christlichen Moral Kraft und Leben verleiht. Mit οὗτος κτλ., das an 5, 17 erinnert, schließt die Rede schön ab. Auf den Unterschied von 22, 37—40 (tota lex et prophetae) macht schon August. aufmerksam. Chrysost. und Theophyl. betrachten diese Stelle als Beweis dafür, daß jeder Mensch sich die nothwendigste Kenntniß seiner Pflichten verschaffen kann und dadurch die excusatio ignorantiae abgeschnitten ist.

---

[1] Vgl. Wetstein, Lightf., Schöttgen. Seneca de ben. 2, 1 hat eine positive Fassung: Sic demus (sc. beneficium), quomodo vellemus accipere, ist aber viel enger. Lampridius berichtet von Al. Severus (A. Severi 51): Clamabat saepius, quod a quibusdam sive Judaeis sive Christianis audierat et tenebat, idque per praeconem, cum aliquem emendaret, dici iubebat: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; quam sententiam usque adeo dilexit, ut et in palatio et in publicis operibus praescribi iuberet.

§ 25.

Epilog und Schluß.

7, 13—29.

Wie die ganze Rede durch einen Eingang und die Seligkeiten eingeleitet war, so folgt ihr ein Epilog, der die Wichtigkeit derselben für die Zukunft des Menschen ebenso sehr hervorhebt als die Schwierigkeit, welche dem Eintritt in das neue Reich entgegensteht.

V. 13 f. Tisch. hat V. 13 ἡ πύλη nach πλατεῖα und V. 14 nach στενή eingeklammert, aber nach sehr schwachen Zeugen (ℵ* It. Vtr.; V. 14 nicht einmal ℵ). Strittiger ist die Lesart τί V. 14, wofür Tisch. ὅτι nach ℵ* B* X aufgenommen hat. Griesb., Scholz, Lachm., Trg. bleiben bei τί. Es ist wahrscheinlicher, daß aus τί ὅτι entstand, weil man dasselbe nicht erklären konnte. Das δέ, welches B nach τί hat, zeigt, daß man beide Sätze als antithetische Coordination faßte und so ist auch ὅτι ohne Reception des δέ zu erklären. Coordinirt nimmt auch Chrysost. beide Sätze[1], und Euthym. weicht davon nicht sehr ab, wenn er τί ἀντὶ πάνυ gesetzt sein läßt. Photius, Theophyl., Winer (21, 3 p. 135: wie gar eng ist die Pforte!) und W. Grimm erklären τί als einen Ausruf der Verwunderung (θαυμαστικόν ἐστι τὸ τί Theophyl.) Ein solcher paßt freilich nicht gut in den Zusammenhang, der überall die directe Aufforderung mit der Motivirung darbietet. Man müßte nur annehmen, daß sich Jesus über diese enge Pforte verwunderte, was mit der Einrichtung derselben durch ihn selbst sich nicht vertrüge, sondern zur Erklärung des Augustin. führte: quod iugum et levem sarcinam multi respuunt, pauci subeunt; eoque fit arcta via quae ducit ad vitam, et angusta porta qua intratur in eam. Aber gerade wegen dieser Schwierigkeit der Erklärung ist das gut bezeugte τί vorzuziehen und als exclamatorische Aufforderung an die Zuhörer, nicht aber als Zwischenfrage = warum (Fritzsche) zu erklären. Im griechischen Sprachgebrauch hat es keine Analogie, dagegen erklärt es sich als Uebersetzung des hebräischen מָה, welches als Adverbium = wie oft vorkommt und von den LXX durch ὡς, aber einigemal (Ps. 3, 2. 2 Sam. 6, 20. Hohesl. 1, 10; 7, 6; Symmach. Ps. 31, 20) durch τί wiedergegeben wird. Die enge Pforte und der enge Weg werden fast durchgehends von der Befolgung der im Vorhergehenden erklärten Gebote, die breite Pforte und der weite Weg von dem Weg des Vergnügens, Lasters verstanden. Jene sind eng, weil der Herr große Anforderungen stellt, diese breit, weil der Freiheit und Willkür der größte Spielraum gelassen ist. Ein Gegensatz zu 11, 30 besteht nicht, weil für die Wiedergeborenen und Fortgeschrittenen die Erfüllung der göttlichen Gebote wesentlich erleichtert, das servire Deo zum regnare wird. Die Lehre der Pharisäer und des Herrn (Schegg) kann nicht unter den beiden Wegen verstanden werden, weil der Weg der Pharisäer weder leicht (23, 4) noch allgemein begangen war. Wenn das Volk ihnen anhänglich war, so lag der Grund in ihrer Vertretung des

[1] Καὶ στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδός κτλ. Cf. Orig. 3, 527: ὅτι στενή. Es sind also nicht alle griechischen Erklärer für τί = ὡς (Schegg).

ſetzes, welches aber ebenſo wenig im Verhältniß zum neuen Geſetz als leicht eichnet werden kann. Das andere Moment aber, daß der Weg zum Ver- ben führte, haben beide jüdiſche Richtungen, die Phariſäer und Sadducäer, neinſam. Das Bild wird von Bengel, Schegg, Lange, Meyer u. a. ſo fgefaßt, daß die Pforte am Anfang des Weges ſteht und zwar den Anfang s meſſianiſchen Lebens bedingt, aber mit dem Vorbehalt, daß der ganze be- werliche Weg vor der vollen Theilnahme zurückgelegt werde. Keil wendet gegen ein, daß dann innerhalb des Reiches Gottes zwei verſchiedene Wege genommen werden müßten, aber mit Unrecht, denn es kann ja einer auch ſ dem engen Wege durch die Hinderniſſe abgeſchreckt werden und nicht zum el gelangen. Dadurch iſt die Voranſtellung der πύλη erklärt, wenn nian ch Keil zugeben muß, daß der Unterſchied zwiſchen πύλη und ὁδός nicht premiren iſt. Schon Chryſoſtomus hat beide zuſammengefaßt [1]. Wenn an ſtreng beim Bilde der Stadt ſtehen bleibt, ſo muß man allerdings mit Kalbonat ſagen, daß der Weg die Gebote, das Thor den Zweck der Gebote, .h. den Eintritt in das Himmelreich bezeichne. Est enim porta finis vitae. λλοὶ κτλ. drückt das Bekenntniß der traurigen Thatſache aus, der nicht loß die Mehrzahl der Juden, ſondern der Menſchen überhaupt durch ihr erhalten Wahrheit verleihen. τεθλιμμένη eingeengt, eng. Die Bedeutung drängt, voll Angſt, Noth, Leiden, Trübſal, Act. 14, 22 (Wichelhaus) iſt ine Uebertragung des Bildes auf die Sache. εὑρίσκοντες ſetzt ein Suchen oraus. Während V. 13 durch διά die Pforte gut bezeichnet iſt, kann hier ὐτήν auf beides gehen. Die Väter und ältern Exegeten knüpfen an dieſe ruſten Worte niederſchlagende Betrachtungen und eindringliche Ermahnungen. Chryſoſtomus ſagt in ſeiner Hom. 40 ad pop., daß in der ganzen Stadt Antiochien) nicht 100 ſeien, welche ſelig werden und fordert zu unſerer Stelle uf, den Wenigen ſich anzuſchließen [2].

V. 15. Auch wenn man den ſchmalen Weg betreten will oder ſchon etreten hat, können ſich noch viele Hinderniſſe einſtellen, denn der Weg iſt icht bloß ſchmal, ſondern viele wollen auch das Betreten und Begehen des- lben verhindern (Chryſoſt. Auguſt.) [3]. Ganz genau drückt dieſen Zuſammen-

---

[1] Ὅτι ὁδός ἐστι, καὶ πύλη· ὥσπερ οὖν καὶ ἑτέρα κἂν πλατεῖα, κἂν εὐρύχωρος, καὶ πὴ ὁδὸς καὶ πύλη· τούτων δὲ οὐδὲν μόνιμον, ἀλλὰ πάντα παροδεύεται, καὶ τὰ λυπηρά, ὰ τὰ χρηστὰ τοῦ βίου (23, 5). τεθλιμμένη γὰρ ἡ ὁδὸς καὶ στενὴ ἡ πύλη, ἀλλ' οὐχ ἡ Ωις (6).

[2] Εἰπὼν δέ, ὅτι ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν, πάλιν καὶ ἐνταῦθα τὴν τῶν πολλῶν Θυμίαν ἐδήλωσε, καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπαίδευσε μὴ ταῖς τῶν πολλῶν εὐημερίαις προσέχειν, λὰ τοῖς τῶν ὀλίγων πόνοις . . . οὐ τοῖς πολλοῖς δεῖ προσέχειν· οὐδὲ ἐντεῦθεν θορυβεῖσθαι, λὰ ζηλοῦν τοὺς ὀλίγους, καὶ πανταχόθεν ἑαυτοὺς συγκρατοῦντας οὕτως αὐτὴν βαδίζειν. f. Auguſt. contr. Crescen. 4, 53.

[3] Καὶ γὰρ πρὸς τὸ στενὴν αὐτὴν εἶναι, πολλοὶ καὶ οἱ ὑποσκελίζοντές εἰσι τὴν ἐκεῖσε φέ- ουσαν εἴσοδον. διὸ καὶ ἐπήγαγε· προσέχετε κτλ.... ἵνα μὴ στενὴν ἀκούσαντες καὶ τεθλιμμένην, ὲ ὅτι τὴν ἐναντίαν τοῖς πολλοῖς δεῖ βαδίζειν, καὶ χοίρους φυλάττεσθαι καὶ κύνας, καὶ μετὰ ούτων καὶ ἕτερον πονηρότερον γένος τοῦτο τὸ τῶν λύκων. Hic ergo illi qui promittunt ipientiam cognitionemque veritatis quam non habent, praecipue cavendi sunt; sicut unt haeretici, qui se plerumque paucitate commendant. Et ideo cum dixisset aucos esse qui inveniunt angustam portam et arctam viam, ne se illi supponant omine paucitatis, statim subiecit: Cavete etc. (l. c. 24, 78).

hang Euthym. aus: εἰπὼν περὶ τῆς ὁδοῦ, προστίθησι καὶ περὶ τῶν ἐπιβουλευόντων κατὰ τὴν ὁδόν, ἵνα προσεκτικώτεροι καὶ νηφαλεώτεροι ὦμεν. Diese Verbindung ist jedenfalls der von Maldonat, welcher sich mit Unrecht auf Aug. lib. 2 de Serm. beruft, und fast allen Neueren (Kistemaker, Bisping, Arnoldi, Tholuck, Meyer, Keil, Weiß, Wichelhaus) angenommenen vorzuziehen; zwar nicht wegen des nachdrücklichen „aber", das auf eine Warnung für die auf dem Wege Begriffenen hinweist (Schegg), denn δέ (C L Δ) ist von Tischendorf mit Recht gestrichen, weil es nur zur Herstellung des Zusammenhanges eingeschoben ist, sondern wegen des ganzen Gedankengangs, welcher überall auf Zuhörer hinweist, welche die Entscheidung schon getroffen haben und nur zur Vorsicht und Beharrlichkeit ermahnt werden. Würde es sich erst um das Finden des Weges handeln [1], so müßte man von der historischen Situation ausgehend Weiß Recht geben, der jeden Gedanken an christliche Irrlehrer negirt. Was Keil dagegen von der Verkennung des Zweckes und der Bedeutung der Bergrede, welche sich auf alle Zeiten erstrecke, sagt, trifft den Einwand nicht, weil er von demselben Standpunkt ausgeht, daß man den Weg erst zu suchen hat. Dieser ist aber denen, welche die ganze Bergpredigt gehört haben, bekannt und für sie ist nur am Schlusse eine ernste Warnung vor Unterschätzung der Schwierigkeiten und Gefahren anzubringen. Darum kann es sich nur um die Abwendung von dem bereits erwählten Weg durch Irrlehrer handeln, wenn auch für die damalige Zeit allenfalls die Pharisäer subsumirt werden können, vor welchen die Jünger auch sonst gewarnt werden. Doch ist dieß im Zusammenhang unwahrscheinlich, weil überall der höhere ideale Gesichtspunkt hervortritt, nach dem es sich von selbst versteht, daß sich der Christ vor dem Nichtchristen in Acht zu nehmen hat. Deßhalb muß auch Weiß wegen V. 22 zwischen der Auffassung des Evangelisten und der des Herrn unterscheiden. ψευδοπροφήτης ist nach dem biblischen Sprachgebrauch ein solcher, welcher sich fälschlich den Namen eines Propheten beilegt und unter dem Vorgeben göttlicher Sendung falsche Lehren vorträgt (24, 11. 24. Marc. 13, 22. Luc. 6, 26. Act. 13, 6. 1 Joh. 4, 1. 2 Petr. 2, 1. Apok. 16, 13 al. Jer. 6, 13 u. a.) Die Griechen sagen ψευδόμαντις. Aehnliche Bildungen sind ψευδάδελφος (2 Kor. 11, 26. Gal. 2, 4), ψευδαπόστολος (2 Kor. 11, 13), ψευδοδιδάσκαλος (2 Petr. 2, 1), ψευδομάρτυρ (Matth. 26, 60). Darnach müssen auch hier solche Männer verstanden werden, welche unter dem Vorgeben göttlicher Erleuchtung und Sendung die Gläubigen von der wahren Lehre und dem tugendhaften Leben abwendig machen wollen. Die Väter verstehen allgemein darunter Irrlehrer (Hieron., August., Cyrill. Alex., Op. imp.) oder Verführer überhaupt (Hil., Chrysost.) [2], aber weder

[1] Maldon.: Solemus autem cum arcta et obscura via est, qui monstret, aut ducem aut indicem quaerere; monet Christus ne omni duci, ne omni indici fidem habeamus. Richtig bemerkt Jansen (c. 43 p. 331): Post traditam verae et absolutae pietatis summam, et adhortationem ad ingrediendam viam arctam, commode nunc subicitur de vitandis falsis prophetis, quod abducere studeant a vera pietate, et via illa stricta quae ducit ad vitam.

[2] Ψευδοπροφήτας δὲ ἐνταῦθα οὐ τοὺς αἱρετικοὺς αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ. ἀλλὰ τοὺς βίου μὲν ὄντας διεφθαρμένου, προσωπεῖον δὲ ἀρετῆς περικειμένους· οὓς τῇ τῶν ἐπιθετῶν (seductorum) προσηγορίᾳ καλεῖν εἰώθασιν οἱ πολλοί.

Juden noch Heiden, sondern nur Christen. Euthymius stimmt dem Chrysostomus bei, führt aber vorher die Ansicht einiger an, welche sagen τούτους εἶναι τερατολόγους καὶ ἀθέους τινὰς ἀνθρώπους, περιόντας καὶ ἀποπλανῶντας πολλούς. Damit stimmt die auch von Schegg vertretene Erklärung von den falschen Propheten und Messiassen theilweise überein[1], ist aber nach dem Folgenden doch zu enge, denn es sind dort offenbar falsche christliche Lehrer gemeint, welche man nur an ihren Werken erkennen kann (doctores ecclesiae Op. imp.) Die folgende Erklärung ist, wie schon die Gegenüberstellung von πρόβατα und λύκοι zeigt, nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen (cf. Joh. 10, 12. Act. 20, 29). Deßhalb sind auch die Worte nicht zu pressen und nicht gerade die Sanftmuth des Schafes und die Wildheit des Wolfes als die Gegensätze anzunehmen. Schon Chrysostomus weist auf den Unterschied von den früher (V. 6) genannten Hunden und Schweinen hin, weil diese sich als das geben, was sie sind, während bei den falschen Propheten Schein und Sein, Thun und Denken wesentlich verschieden sind. Die Schafskleider sollen den Schein guter Lehrer und Christen erwecken (oves enim proprie christiani dicuntur. Op. imp.) Dazu dienen die guten Werke: Almosen, Beten, Fasten, (Hieron., August., Chrysost., Op. imp., Beda). Der Zweck ist aber die Verführung zu einer falschen Lehre, welche ihren Einfluß auch auf das sittliche Leben ausüben würde und bei den falschen Propheten schon ausgeübt hat, weßhalb nicht auf die genannten ostentativen Werke, sondern auf die darunter verborgenen zu achten ist. Hieron. qui aliud habitu ac sermone promittunt, aliud opere demonstrant. Diese opera bezeichnet August. als opera carnis (Gal. 5, 19—23. De serm. 24, 81). — V. 16. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Eigentlich: von den Früchten (Object) wird die Erkenntniß hergenommen (Winer 47 p. 348). καρποί sind die Werke, welche als Folgen der kundgegebenen Grundsätze erscheinen. Chrysostomus findet darin seine Annahme bestätigt, daß die Pseudopropheten keine Häretiker seien, παρὰ γὰρ αἱρετικοῖς ἐστι πολλάκις βίον εὑρεῖν· παρὰ δὲ τούτοις οὐδαμῶς, während Augustinus umgekehrt gerade an den operibus carnis die Irrlehrer erkennen will und Hieronymus die fructus

[1] Auch der Verf. des Op. imp. erwähnt neben andern Erklärungen auch diese und gibt als Erkennungszeichen an: Adhuc autem considera, an virtutes, quas facit, utiles sint an inutiles. Utiles sunt, quae mirabiliter fiunt, et ad salutem proficiunt: ut puta infirmos sanare et alia huiusmodi, quae fecit Christus. Vacuae autem sunt, quae admirationem quidem faciunt videntibus, utilitatem autem afferunt nullam, utpote volare per aërem etc. Tholuck gibt dafür mit Luther an, „daß für das Bekenntniß wie für den Wandel ein objectiver Prüfstein da sein muß, die Schrift". Schegg erwiedert: Wer sagt dieß? und lehrt nicht der Augenschein, daß die Schrift nichts weniger als ein objectiver Prüfstein ist? Ich habe nur zwei Stellen bei den Alten dafür gefunden, deren eine bezeichnenderweise von dem arianischen Verf. des Op. imp. herrührt, die andere von Rupert von Deutz. Beide geben aber dieses Kriterium nur neben andern. Op. imp.: Si ergo videris hominem christianum, statim considera, si confessio eius conveniat cum scripturis, verus est christianus: si autem non est quemadmodum Christus mandavit, falsus est. Rupert.: Fructus eorum opera sunt. Possunt enim cognosci et diiudicari ex verbis suis ... Quia quid dicat quis conferendum est cum scripturis. Vgl. auch Jansen c. 43 p. 334. Selbst Wichelhaus geht von der einseitigen Erklärung ab und vereinigt beides, „die Lehre und den Wandel".

animae verſteht, welche die Unſchuld in's Verderben ſtürzen. Inſofern beides richtig, als die Irrlehrer dem Rigorismus oder Libertinismus huldi können und die Früchte ſich oft erſt ſpäter zeigen. So weit hat Keil R der die Früchte nicht von der Lehre und dem Wandel, ſondern von Product der Wirkſamkeit erklärt[1], da richtige Lehre und ehrbarer Wa mit Unlauterkeit des Herzens verbunden ſein können. Doch ſind dieß falſche Propheten, ſondern Heuchler, welche nur ſich ſelbſt ſchaden. Kriterium iſt darum auch nicht ein ausnahmsloſes, ſondern ein allgemei erfahrungsgemäßes: Christus non dicit quid aliquando, sed quid plen que, neque quid hominum perversitate, sed quid naturae fidei sol accidere . . . Christum hoc loco non certum iudicium, sed probal tantum signum tradere voluisse (Maldon.) Wie Keil (und Wichelha zu der Meinung kommt, daß die meiſten katholiſchen Exegeten nach Hiero mus die Früchte auf die Lehre beziehen, erklärt ſich wohl nur daraus, er dieſelben nicht berückſichtigt, alſo vorausſichtlich auch nicht geleſen hat. Gegentheil iſt vielmehr der Fall: At hic de fide, i. e. de ipsa falsor prophetarum doctrina cognoscenda agitur et absurdum dictu est d trinam ex doctrina probari (Maldon.); ebenſo Gratz, Bisping, Arn Reiſchl. Nur kommt es vor, daß auch die Lehre dazu gerechnet wird, nicht als Frucht, ſondern als Quelle: Fructus hic est duplex: pri falsae et impiae doctrinae; secundus pravorum morum et scelerum ea consequentium (C. a Lap., Op. imp., Schegg). Statt σταφυλήν Lachm., Tiſch. σταφυλάς nach ℵ B Min. Verss. Der Plur. iſt ſchwe wegen συλλ. und σῦκα entſtanden (Meyer), da Luc. (6, 44) neben beiden Sing. hat, woher auch σταφυλήν bei Matthäus ſtammen wird. ἄκανθαι τρίβολοι Dornen und Diſteln (Hebr. 6, 8)[2].

V. 17 f. οὕτως leitet die poſitive Wendung des vorher negativ au drückten Gedankens in allgemeiner Form ein. Deßhalb erſcheint es aber ſo faſt einem zu ſupplirenden ὡς correſpondirend (Fritzſche, Schegg), ſon vielmehr reſumirend. Da man von Dornen keine Trauben und von Diſ keine Feigen ſammelt, ſo muß es in der Natur des Baumes gelegen Deßhalb ſteht οὕτως wie das lat. ita, itaque = demnach, demge (W. Grimm Lex. p. 325. Col. 2. nach Paſſow Lex. 2, 601. Col. 1, σαπρόν (von σήπω aor. II. p. σαπῆναι) was in Fäulniß übergeht, ein faulid alſo unbrauchbarer Baum, ἀγαθόν ein brauchbarer, geſunder. — Οὐ δύ zeigt im Bilde die phyſiſche Nothwendigkeit. Dasſelbe darf aber in der Ue tragung nicht urgirt werden, als ob der Menſch gar nicht anders kö Denn nur ſo lange der Menſch böſe iſt, ſind ſeine Werke im allgemeinen ſo lange er gut iſt, im allgemeinen gut. Dieß ſchließt aber eine Umwandl

[1] Auch Janſen bringt dieſe Erklärung an zweiter Stelle (c. 43 p. 384): Nec detur improbabilis huiusmodi explicatio, nisi quod illud quod subicit Lucas bono et malo homine, magis convenire videtur superiori enarrationi.

[2] Charakteriſtiſch für ſeinen Standpunkt iſt die Erklärung des Op. imp.: Et ve est quidem, quia spinas et tribulos omnes iniquos haereticos appellavit: tamen sitan sciens Dominus hanc haeresim esse praevaliturum prae omnibus, tribulos appellavit, quasi Trinitatis professores et triangulam impietatem in sua per baiulantes.

nicht aus (Chryſoſt., Hieron., Auguſt.[1], Op. imp., Theophyl., Euthym.), ſonſt müßte man das Böſe auf Gott zurückführen und jede Bekehrung für unmöglich erklären. Tiſch. und Weiß leſen ſtatt ποιεῖν beidemal ἐνεγκεῖν, aber nach ſehr ſchwachen Zeugen (ℵ und B je einmal). Daß ſeine Einbringung ſich nicht erklären laſſe (Weiß) iſt durch den häufigen Gebrauch von καρπὸν φέρειν im Neuen Teſtamente (Marc. 4, 8. Joh. 12, 24; 15, 2. 4. 8. 16) und bei den Klaſſikern (Vgl. Grimm s. v. und Paſſow 2, 2229 Col. 1) widerlegt. — V. 19 gehört nicht mehr ſtreng zum Beweis[2], ſondern iſt wie 3, 10 zu dem Zweck aufgenommen, um die Warnung vor den falſchen Propheten deſto eindringlicher zu machen. Eine ſpecielle Beziehung auf die Juden (Chryſoſt.) iſt nicht anzunehmen.

V. 21—23 gibt Jeſus unter Verlaſſung des Bildes eine Erklärung des Geſagten. Das einzige Kennzeichen des wahren Chriſten iſt die Erfüllung des göttlichen Willens. Nur wer gute Früchte bringt, kann in's Himmelreich eingehen. Es gelten alſo dieſe Ausſprüche nicht von den falſchen Propheten (Hilar., Auguſt., Op. imp.), ſondern von den Chriſten überhaupt, welche durch ihre Werke zeigen ſollen, daß ſie dem wahren Propheten angehören (Chryſoſt., Hieron., Theophyl., Euthym., Janſen, Arnoldi, Schegg, Weiß, Lutteroth, Keil u. a.). οὐ πᾶς nicht = nullus (πᾶς οὐ), ſondern = non quivis, non omnis, nicht jeder (1 Kor. 15, 39. Winer 26, 1 p. 161), der mich Herr nennt, ſondern (unter denen, die das thun) nur wer den Willen u. ſ. w. Der Gegenſatz iſt alſo zwiſchen dem bloßen Sagen und Sagen und Thun. κύριε, das nach hebräiſcher Gewohnheit verdoppelt iſt, um eine Steigerung auszudrücken, erinnert zwar an das hebräiſche רַב und מָר, womit die jüdiſchen Lehrer angeredet wurden, hat aber ſchon wegen der Verbindung mit dem letzten Gericht einen höheren Sinn. Jeſus bezeichnet ſich damit als den Herrn κατ' ἐξ., welcher die Lebendigen und Todten richten wird. Deßhalb war κύριος auch die meſſianiſche Anrede (Joh. 13, 13 f.) und iſt im kirchlichen Bekenntniß der Inbegriff von der ganzen Bedeutung und Hoheit der Perſon Jeſu (1 Kor. 12, 3. Phil. 2, 11). βασιλεία τῶν οὐρανῶν iſt hier das meſſianiſche Reich in ſeiner Vollendung, das Himmelreich im chriſtlichen Sinn. Wie κύριος, ſo hat Jeſus auch πατήρ μου hier zum erſtenmale gebraucht. Ob die Zuhörer den Sinn vollſtändig verſtanden haben oder nicht, iſt gleichgiltig, ſie konnten ihn aber verſtehen, da die Ausdrücke Herr und Sohn im Alten Teſtament vom Meſſias gebraucht werden (Pſ. 2, 7; 110, 1). — V. 22. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ an jenem Tage, d. h. am Gerichtstage, denn dieſer iſt die ἡμέρα κατ' ἐξ. Euthym.: ἡμέραν ἐκείνην εἶπε τὴν τῆς κρίσεως, ὡς ἐγνωσμένην καὶ προσδεδοκημένην (Vgl. Langen, Judenth. 471 f.). Er heißt auch einfach ἡ ἡμέρα (Röm. 13, 12. Hebr. 10, 25) τοῦ κυρίου, Χριστοῦ, ἡ μεγάλη, ἐσχάτη, κρίσεως, ὀργῆς, σφαγῆς (vgl.

[1] Non potest esse nix calida: cum enim calida esse coeperit, non iam eam nivem, sed aquam vocamus. Potest ergo fieri ut quae nix fuit, non sit, non autem potest fieri ut nix calida sit.

[2] Der Verſuch Fritzſche's, den Satz dem Beweis zu accommodiren, klingt ſehr unwahrſcheinlich: quod homines etiam bonos fructus bonam, malos malam arborem ferre certo sibi persuaserint, ut qui malam arborem, nihil sperantes pristinum ei vigorem restitutum iri, igni absumant.

die Stellen bei Wilke und Grimm). τῷ σῷ ὀνόματι nicht = iussu et auctoritate tua, was ἐν τῷ (בְּשֵׁם) heißen müßte, sondern mit oder durch. Durch Anwendung und Aussprechung des Namens Jesu haben die πολλοί ihre Weissagungen und Wunder vollbracht (Act. 3, 6). σῷ steht dreimal nachdrucksvoll voran, weil sie gerade durch diesen Namen sich einen Anspruch auf das Messiasreich zu erwerben glaubten. Daraus geht hervor, daß auch solche, welche in ihrem Leben keine vollkommenen Christen sind, außerordentliche Gaben erhalten können. Dieß sind die von der späteren Theologie gratiae gratis datae genannten Gnaden, welche nicht zur eigenen Vervollkommnung, sondern zur Erbauung des Nächsten dienen. Aus dem ersten Korintherbriefe (c. 12 ff.) erfahren wir, daß dieselben häufig zu Mißständen in den Gemeinden führten, weßhalb Paulus die werkthätige Liebe höher stellt als alle diese Gaben (cf. Hieron. und Chrysost. z. St.). προφητεύειν ist wegen des damit verbundenen δαιμόνια ἐκβάλλειν im engeren Sinn vom Weissagen zu verstehen. Solche Krafterweisungen kamen auch bei Leuten vor, welche sich Jesu nicht angeschlossen hatten (Marc. 9, 38. Luc. 9, 49). Allein daraus folgt nicht, daß hier die Pseudopropheten gemeint sind. Denn ganz abgesehen von der Beschaffenheit der von diesen gewirkten Wunder, handelt es sich hier nicht um einen Gegensatz der Lehre oder des Glaubens, sondern des Lebens. — 23. ὁμολογήσω ich werde offen erklären. Damit ist das feierliche Auftreten des Weltenrichters angedeutet. ὅτι ist recitativ. οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς ich habe euch niemals erkannt, d. h. als solche, welche mit mir in Gemeinschaft stehen. ἀνομία ist der Gegensatz zu θέλημα τοῦ πατρός (Act. 10, 35: ὁ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην). οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν = Uebelthäter (Ps. 6, 9). 13, 41 und 1 Joh. 3, 4 ποιεῖν. Weiß sieht hierin den technischen Ausdruck für die principielle Lossagung von dem göttlichen Gesetz, wie sie der antinomistische Libertinismus in grobem Mißverständniß der paulinischen Lehre von der Christenfreiheit predigte und durch seine falschen Propheten als neue göttliche Offenbarung ausgab. Aber es liegt doch viel näher, an diejenigen zu denken, welche vorher wegen der Nichterfüllung des göttlichen Willens getadelt wurden.

V. 24. Weil das Vollbringen von Wundern und Zeichen nicht zur Theilnahme am Reich berechtigt, so bauen nur diejenigen, welche diese Worte des neuen Gesetzes beobachten, auf festen Grund. πᾶς ὅστις steht anakoluthisch. Man würde ὁμοιωθήσεται wie V. 26 erwarten (cf. 10, 14; 13, 12; 23, 16. Winer 63, 2 p. 534), das auch Lachm. und Tisch. nach ℵ B Chrysost. aufgenommen haben. Euthym. bemerkt: τινὰ μὲν οὖν τῶν ἀντιγράφων ὁμοιωθήσεται γράφουσιν. καλὸν δὲ καὶ τὸ ὁμοιώσω. τοὺς λόγους τούτους geht auf die ganze Rede. ὁμοιώσω ist reines Futurum (Winer 40, 6 p. 262) und wie ὁμολογήσω zunächst auf das Gericht zu beziehen (Euthym.: χωρὶς γὰρ τῆς αὐτοῦ βοηθείας, οὐδεὶς οὐδὲν κατορθοῖ. Εἶτα τίθησι καὶ τὰ ἔργα τοῦ φρονίμου), geht aber im weiteren Sinn auf das ganze Leben. Es heißt: ich werde vergleichen, aber auch: ich werde gleich machen, gleich stellen. — V. 25. βροχή, ποταμοί und ἄνεμοι bedeuten schwere Heimsuchungen und Drangsale, welche dem Gericht vorangehen. Die Erklärer berufen sich auf die sogen. dolores Messiae, d. h. die gewaltsamen Erscheinungen, welche nach den Rabbinen die Erneuerung der Welt durch den Messias begleiten

werden (cf. Schegg 1, 317. Langen l. c. 495 ff.). Doch finden sich davon im Alten Testament keine Andeutungen und die hier genannten Erscheinungen werden auch nirgends als Zeichen des Gerichtes angegeben. Für unser Leben bezeichnen sie die Versuchungen und Leiden [1]. Die Wörter werden im Bild auf das Dach, das Fundament und die Seiten des Hauses bezogen. Bei τεθεμελίωτο fehlt das Augment, wie oft beim Plusquamperfect (Winer 12 p. 70. Krüger 28, 11). — V. 27. πτῶσις μεγάλη und sein Fall war groß. Der Schluß der Rede ist ergreifend und erschütternd. Aberle sagt: Der Schluß der Bergpredigt gehört, auch nur unter dem rein oratorischen Gesichtspunkte betrachtet, zu dem Großartigsten und Wirkungsvollsten im ganzen Gebiet der Beredsamkeit. Um das in demselben gebrauchte Gleichniß zu verstehen, muß man sich an die große Gewalt erinnern, mit welcher in südlichen Gegenden zur Winterzeit der Regen herabströmt [2]. Augustin.: Conclusio ergo totius sermonis quam terribiliter inferatur, valde attendendum est. Die Hinweisung auf jene furchtbare Katastrophe, durch welche das gegenwärtige Zeitalter beendigt, Himmel und Erde umgewandelt werden, bot das großartigste Motiv, um den Zuhörern die Wichtigkeit der neuen Ordnung zum Bewußtsein zu bringen und sie zur Befolgung der neuen Gebote zu veranlassen [3], denn davon hängt das ewige Loos des Menschen beim Weltgerichte ab.

V. 28 f. Statt συνετέλεσεν liest Tisch. nach ℵ B C Z Γ Min., Orig., Chrys., Lachm. ἐτέλεσεν. Daß zwischen OTE ETE die Silbe συν so leicht unterging (Meyer), ist doch nicht wahrscheinlich, obwohl das Einschieben derselben bei Matthäus, der sonst συντελεῖν nicht hat, immer auffallend bleibt und durch die Vorliebe der Emendatoren für Composita (Weiß) nicht hinlänglich erklärt ist. Doch entscheidet die starke Bezeugung für ἐτέλεσεν. Ebenso ist nach γραμματεῖς V. 29 αὐτῶν zu ergänzen: ℵ B C³ Δ Min., Tisch., während καὶ οἱ Φαρισαῖοι (Lachm.) zu wenig bezeugt ist. Die beiden Verse schildern noch den Eindruck, welchen die Rede auf das Volk gemacht hat. καὶ ἐγένετο ist das hebräische וַיְהִי. Der Grieche würde einfach καὶ ὅτε oder ὅτε δὲ ἐτέλ. schreiben. Die Evangelisten gebrauchen aber diese pleonastische Wendung immer, wo dem Hauptsatze noch eine zeitliche Bestimmung vorausgeht. Besonders häufig bedient sich Lucas des ἐγένετο (Winer 65, 4 p. 565). Jesus lehrte wie einer, der Macht hat. Die Majestät und göttliche Sendung leuchtete aus seinem Antlitz bei seiner Rede hervor, während sich die Schrift-

---

[1] Hil.: In petra seipsum Dominus significans . . . in pluviis blandarum et sensim illabentium voluptatum illecebras significat, quibus primum fides rimis patentibus immadescit, post quas torrentium procursus, i. e. graviorum cupiditatum motus incurrit; atque exinde tota ventorum vis . . . universus scilicet diabolicae potestatis spiritus infertur. Aug.: superstitiones, rumores hominum, carnales concupiscentiae.

[2] Jes. 4, 6; 28, 17. Ezech. 13, 11 ff. Deßhalb waren für ein gutes Haus die Grundmauern bis auf den Felsen hinabzuführen, was nach Robinson III, 428 noch jetzt durchgängig im Lande gebräuchlich ist. Robinson erzählt von dem neuen Hause des Abu Nasir, welches er in Nazareth besuchte, daß man bei der Fundamentirung 30′ bis zum Felsen hinabgraben mußte.

[3] Chrys.: εἰ γὰρ καὶ μείζων ὁ περὶ τῶν μελλόντων λόγος, ἀλλὰ τοὺς παχυτέρους οὗτος μᾶλλον ἱκανὸς ἦν κατασχεῖν, καὶ ἀπαγαγεῖν τῆς πονηρίας· διὸ καὶ εἰς αὐτὸν κατέληξεν, ὥστε ἐναυλον εἶναι τὴν ὠφέλειαν αὐτοῖς.

gelehrten nur in gelehrten Spitzfindigkeiten gefielen. Doch ist nicht bloß der modus, sondern auch der Inhalt zu berücksichtigen, welcher weit über den Buchstaben des alten Gesetzes hinausging und daher nur durch eine der göttlichen Macht ähnliche Machtvollkommenheit erklärt werden konnte[1]. Dieser tiefe Eindruck setzt voraus, daß die Zuhörer entweder den Herrn noch nicht oft oder nicht in so ausgedehnter Rede gehört hatten[2].

II. Die Wunder- (Heil-) Thätigkeit Jesu.

8, 1 — 9, 34.

Nachdem der Evangelist in der Bergpredigt ein herrliches Bild von der Lehrthätigkeit Jesu entworfen und gezeigt hat, wie er sich durch seine wunderbare Lehre vor den Jüngern und dem Volke als den von Gott gesandten Messias bewährte, schildert er jetzt die Wunder- (Heil-) Thätigkeit des Herrn, um in ihm nicht nur die prophetische, sondern auch die königliche Eigenschaft des Messias nachzuweisen. Er ist nicht nur ein Licht für die, welche in Finsterniß und Todesschatten saßen, sondern auch ein Erlöser von allem Elend, ein Herrscher über die ganze Natur. Dieser Abschnitt ist also nicht eine besondere Abtheilung, welche den Hauptbericht unterbricht, sondern er dient den Reden zur Bestätigung, führt den Beweis weiter, da wenigstens vom populären Standpunkte aus die Wunder höher stehen als die Reden[3]. Auch in der Ausführung selbst ist ein gewisser Fortschritt nicht zu verkennen, da sich Jesus zuerst (Aussätziger, Knecht des Hauptmanns, Schwiegermutter des Petrus) als den messianischen Retter von Krankheiten, dann (Seesturm, Dämonen) als Herrn der Natur und Besieger des Fürsten dieser Welt und endlich (Sündennachlassung) als den mit göttlicher Prärogative ausgerüsteten Messias erweist (cf. Chrysost. Hom. 29, 1). Freilich ist dieß mehr die Anordnung des Evangelisten als der Gang der Ereignisse. Matthäus hat diesen Abschnitt zum voraus angekündigt und darum darf es nicht auffallen, daß Marcus und Lucas von dieser Anordnung abweichen, obwohl ich nicht Matthäus allein eine Reflexion zuschreiben möchte. Aber es ist kaum anzunehmen, daß die hier erzählten Ereignisse sämmtliche in die Zeit zwischen der Bergpredigt und der Apostelaussendung fallen. Zwar macht Keil für diese Annahme mit Recht darauf aufmerksam, daß mit den Heilwundern doch manche Erzählungen verbunden seien, welche nicht unmittelbar mit dem genannten Zweck zusammenhängen und nur durch ein historisches Band vereinigt sein können, wie z. B. 8, 18—22; 9, 9—13; 14—17, aber dieß

---

[1] Hier.: Illi enim ea docebant populos, quae scripta sunt in Moyse et Prophetis, Jesus vero, quasi Deus et Dominus ipsius Moysi, pro libertate voluntatis suae vel ea quae minus videbantur, addebat in lege; vel commutans praedicabat in populos, ut supra quoque legimus: Dictum est etc. (Cf. Chrys. Op. imp.)

[2] Chrys.: καὶ μάλιστα ὁπότε ἐν προοιμίοις ταῦτα ἐλέγετο, καὶ πρὶν ἢ πεῖραν αὐτὸν δεδωκέναι τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως.

[3] Chrys.: βεβαιῶν ἐκ τῶν γενομένων τὰ εἰρημένα ... καὶ ὡς ἐξουσίαν ἔχων θεραπεύει, ἵνα μηκέτι θορυβῶνται ὁρῶντες αὐτὸν οὕτω διδάσκοντα, ὁπότε καὶ τὰ θαυμαστὰ οὕτως ἐποίει.

über die Zeit der Ereigniſſe nichts, ſondern zeigt bloß, daß eine Zuſammenſtellung ſchon frühe ſtattgefunden hat. Richtiger iſt es dieſen Abſchnitt als eine Zuſammenfaſſung der Begebenheiten zu , welche in die Zeit fallen, in welcher Jeſus Kapharnaum zum ıkte ſeiner Thätigkeit gewählt hatte. Zugleich aber werden dieſe gen durch ein apologetiſches Band zuſammengehalten, da ſie nicht Wohlthäter des Volkes, ſondern auch den Undank des Volkes ben dem die Empfänglichkeit der Heiden und Sünder ſchon in dieſer ortheilhafter Weiſe abſticht. Matthäus zeigt, wie trotz der Wohl- s Herrn ſchon jetzt die Feindſeligkeiten der Juden begannen und ſprung in trüben Quellen haben. Wenn etwas im Stande war, n die Augen für das neue Reich zu öffnen, ſo mußten es die Heil- ein, welche einen Vorgeſchmack von dem meſſianiſchen Reich gaben, m nur Glück, Freude und Friede herrſchen ſollten. Darum iſt hier m Beweis für den geiſtigen Charakter des Meſſiasreiches (Lutter.) equemung an die jüdiſchen Vorſtellungen zu erkennen, um die Juden iſchen zum Himmliſchen emporzuleiten.

§ 26.

Die Heilwunder in Kapharnaum.

8, 1—17.

ıs kehrte vom Berge herab nach Kapharnaum zurück und heilte nun sſätzigen, den Knecht eines Hauptmanns und die Schwiegermutter Dieſe drei Wunder hängen ſo mit einander zuſammen, daß ſie für eine kleinere Gruppe zu betrachten ſind. Marcus und Lucas ver- Heilung des Ausſätzigen in eine frühere Zeit (Marc. 1, 40—45. .2—15) und ſtellen die dritte Erzählung den andern voran (Marc. 14. Luc. 4, 38—41). Die bei Matthäus ſonſt ſeltene genaue Ver- V. 1 verlangt, daß die erſte Erzählung unmittelbar an die Berg- ıngereiht wird, wenn ſich nach Lucas Jeſus auch bereits wieder in ıum befand, denn die Nähe dieſer Stadt iſt ja auch durch εἰσελθόντος gegeben. Ob Matthäus dieſen Zuſammenhang ſchon in ſeiner Quelle habe (Weiß), iſt bei dem problematiſchen Charakter derſelben gleich- ber jedenfalls hat ſie ſeinem Gedankengang entſprochen und es iſt ch dem natürlichen Gang angemeſſen, daß die Heilung zuerſt einem ı Theil wurde. Igitur hic leprosus, qui post verba doctrinae n, quasi iam praeparatus accessit ad curam, in figura fuit udaïci (Op. imp. Vgl. Grimm, Einh. S. 261 f.).

a. Die Heilung des Ausſätzigen. 8, 1—4.

1. Καταβάντος δὲ αὐτοῦ nach ℵ** B C Min., das Meyer eine ſchlechte nennt, während Weiß in der Recepta καταβάντι, welche auch Tiſch. mit mehr Recht eine Nachbeſſerung erkennt, wie auch V. 5 und 28, 3. Lachm. lieſt nach Z It. Hil. καὶ καταβάντος αὐτοῦ. Ueber die Con- αὐτῷ .. αὐτῷ cf. Winer 22, 5 p. 139. — V. 2. λεπρός ein Ausſätziger.

Der Aussatz (λέπρα, צָרַעַת) war eine in Aegypten und dem südlichen Vorderasien, aber auch theilweise in Syrien und beim Zendvolk einheimische Krankheit der Haut, welche in ihrem Verlauf den Organismus auflöste und zerstörte. Die bei den Juden auftretende Form war im Unterschied von der Elephantiasis in Aegypten der weniger gefährliche weiße Aussatz, Barras. Er beginnt mit Linsenflecken und Grundmälern. Die Haare werden an den kranken Stellen weiß, es bilden sich rohes Fleisch und Eitergeschwüre. Ist der Aussatz vollständig ausgebrochen, so erscheint die Haut an Stirne, Nase u. s. w. weißglänzend und aufgedunsen. Die Extremitäten schwellen auf, die Nägel fallen ab. Die äußeren Sinne sind stumpf, aus den Nasenlöchern fließt ein jauchiger Schleim. Die Unglücklichen sterben an Auszehrung und Wassersucht. Bisweilen werden sie aber auch wieder gesund, wenn der Aussatzstoff gleich mit aller Gewalt ausbricht und der Kranke vom Kopf bis zu den Füßen weiß wird. Die Aussätzigen mußten Trauerkleider tragen und außerhalb der Ortschaften wohnen. Sie konnten sich aber frei bewegen und selbst in die Synagogen gehen, nur durften sie mit keinem Menschen in Berührung kommen. Die Krankheit war ansteckend und vererbte sich in der Regel bis in's vierte Glied (Lev. c. 13 f. Winer, R.-W. Welte, K.-Lex. I, 550 ff. Keil, Archäol. S. 297 f., 563 ff. Ueber neuere Erscheinungen Robinson, Pal. 1, 404; 3, 353). Statt ἐλθών ist προσελθών zu lesen (ℵ B M Δ Lachm., Tisch.); πρός konnte nach λεπρός leicht ausfallen. κύριε ist wie 7, 21 gebraucht, da der Kranke dem Herrn eine göttliche Kraft zuschreibt, was auch ἐὰν θέλῃς anzeigt, welches ebenso die Anerkennung des höheren Willens als die Hingabe an denselben ausdrückt[1]. Deßhalb ist auch καθαρίσαι, obwohl es im mosaischen Gesetz der technische Ausdruck für die Reinerklärung ist (טָהַר Lev. 13, 6. 13. 17 ff.), nur vom wirklichen Reinigen = Heilen zu nehmen, das auch V. 3 bestimmt ausgesprochen ist. Die klassische Form καθαίρειν kommt nur in diesem Sinne vor und Chrysostomus gebraucht καθαρμός ebenso. — V. 3. ἐκτείνας τὴν χεῖρα er streckte seine Hand aus. Die Auflegung der Hände ist das Symbol des Segnens. Jesus bediente sich gern äußerer Zeichen, um die Wirksamkeit seiner Heilkraft anschaulich zu machen und dem Vertrauen der Kranken und Zuschauer entgegenzukommen. Doch legt Matthäus auf die Darstellung dieser Umstände in der Regel weniger Gewicht als Marcus, da er nicht so fast die Wirklichkeit als die rechte Erklärung und Bedeutung der Wunder für die Person Jesu berücksichtigen wollte. Daß Jesus den Aussätzigen aus keinem andern Grunde berührte, ἀλλ' ἵνα δείξῃ καὶ ἐντεῦθεν, ὅτι οὐχ ὑπόκειται τῷ νόμῳ, ἀλλ' ἐπίκειται (Chrys.) streitet gegen V. 4. ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵ B C*, Min., Verss., Lachm., Tisch. θέλω weist auf ἐὰν θέλῃς zurück und drückt die Herablassung, aber auch die Allmacht des Herrn aus (Hieron., Chrysost., Op. imp.). ἐκαθαρίσθη (ἐκαθερίσθη ist durch B* E L X, Lachm., Tisch. zu wenig bezeugt) ἡ λέπρα der Aussatz wurde gereinigt. Dabei ist die Vorstellung zu Grund gelegt, daß die Krankheit die Heilung erfahre (καθαρεῖς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον ἐξ Ἰσραήλ Deuter. 19, 13; ἐκαθάριζε τὴν περὶ ταῦτα συνήθειαν Jos. Ant. 11, 5, 4). Lucas sagt:

[1] Hier.: Qui voluntatem rogat, de virtute non dubitat. Chrys.: αὐτῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέπει καὶ κύριον ποιεῖται τῆς διορθώσεως.

ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ (5, 13) und Marcus (1, 42) hat eine Verbindung beider Ausdrücke, welche wie manche andere derselben Art der Griesbach'schen Hypothese über den Ursprung des zweiten Evangeliums aus dem ersten und dritten Vorschub geleistet hat: ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. — V. 4. μηδενὶ εἴπῃς. Der Grund des Verbotes liegt nach Marc. 1, 45 in dem Bestreben Jesu, alles zu vermeiden, was beim Volk Aufsehen und Aufregung veranlassen konnte. Indem Jesus den Geheilten zu dem Priester schickte, entzog er ihn den Blicken der Menge. Daraus folgt aber nicht, daß Matthäus von Marcus abhängig ist, der allerdings die Verbote an die Geheilten consequenter registrirt und besser motivirt. Denn er hatte in einer für Römer bestimmten Schrift seine guten Gründe, welche nach dem, was Paulus auf seinen Missionsreisen und in seinem Processe erfahren hat, nicht zweifelhaft sein können. Matthäus hat dafür nicht dasselbe Interesse, aber doch mußte er zeigen, daß sich Jesus nicht wie die jüdischen Parteiführer Mühe gegeben habe, sich einen Anhang zu verschaffen, sondern nur durch die überwältigende Macht seines Wortes und der Wunder mit Vermeidung alles Aufsehens auf die Gemüther wirkte und dadurch sich als wahren Messias erwies. Bekannt werden mußten schließlich die Wunder doch, zu diesem Zweck wurden sie auch gewirkt (ἀλλ' ὅμως τὸ αὐτοῦ ποιεῖ Chrysost.), aber sie sollten nur allmählich das Volk zum wahren Verständniß führen. Dieß ist auch im Wesentlichen die Ansicht des Alterthums (Chrysost., Ambros., Hieron., Beda, Euthym.), nur wird die Rücksicht auf das Volk, dessen Zulauf mit seinen schwärmerischen Messiashoffnungen Jesus verhindern wollte (Joh. 6, 14 f.) neben den persönlichen Gründen (τὸ ἀκόμπαστον καὶ ἀφιλότιμον Chrysost. propter humilitatem fugiens iactantiae gloriam) zu sehr in den Hintergrund gestellt. (Ebenso Grimm, L. J. 2, 564 f.) Schegg und Keil verbinden damit nicht nur den von Bleek angenommenen Zweck, die äußerliche Auffassung der Wunderwirksamkeit zu verhüten, sondern auch die Absicht, den Geheilten selbst zur stillen Einkehr in sich selbst einzuladen[1]. Doch war dieß mehr der Zweck der Reden als der Wunder und erhält erst eine größere Bedeutung, wenn man diesen pädagogischen Zweck auf das ganze Volk ausdehnt und dessen messianische Anschauungen berücksichtigt. In Betreff der Geheilten muß man vielmehr mit Hieronymus sagen: illi propter memoriam gratiae non possunt tacere beneficium. Wie der Priester über das Vorhandensein des Aussatzes erkannte (Lev. 13), so mußte auch der Genesene (Lev. 14) sich gewissen Reinigungsfeierlichkeiten unterwerfen unter Anleitung der Priester. Der Singular steht auch in der Gesetzesstelle (Lev. 14, 2). δῶρον ist das Lev. 14, 10. 21 vorgeschriebene Opfer (Schäfer S. 115 ff. Keil l. c. 314 ff). εἰς μαρτύριον αὐτοῖς sc. ἀνθρώποις, damit die Leute wissen, daß der Kranke geheilt ist. αὐτοῖς geht also auf μηδενί und nicht auf ἱερεῖ (Chrysost., Ambros.). Der reinsprechende Priester brauchte zu seiner Ueber-

[1] Ambros. (in Luc. lib. V n. 5): Cur enim praecipitur nemini dicere, nisi ut doceret non vulganda nostra beneficia, sed premenda; ut non solum a mercede abstineamus pecuniae, sed etiam gratiae? Aut fortasse etiam illa silentii causa est imperati, quod meliores putabat qui fide magis spontanea, quam qui speratis beneficiis credidissent.

zeugung kein Opfer, wohl aber das Volk, in dessen Gemeinschaft der Aussätzige durch diesen Act wieder aufgenommen wurde. Indem aber Jesus dieses Gebot zu erfüllen befiehlt, zeigt er, daß er das Gesetz nicht aufheben, sondern seinen höhern Absichten dienstbar machen will, um das Volk allmählich für die geistige Auffassung empfänglich zu machen[1]. Dadurch wurde aber das Opfer zu einem verhängnißvollen μαρτύριον, d. h. εἰς κατηγορίαν καὶ εἰς ἔλεγχον καὶ εἰς μαρτυρίαν, ὅτι σοὶ παρ' ἐμοῦ πάντα ἐγένετο (Chrysost.), gegen die Juden, welche trotzdem den Herrn ὡς πλάνον καὶ ἀπατεῶνα, ὡς ἀντίθεον καὶ παράνομον verfolgten und seinen Jüngern dasselbe Schicksal bereiteten.

b. Die Heilung des kranken Knechts. 8, 5—13.

Lucas erzählt 7, 1—10 dieselbe Begebenheit mit kleinen formellen Abweichungen, welche sich daraus erklären, daß Matthäus seiner Gewohnheit gemäß nur die Hauptmomente hervorhebt und was die Abgesandten sagen, dem Hauptmann selbst in den Mund legt. Die Griechen lassen aber den Hauptmann gleichfalls persönlich zu Jesus kommen (Chrysost.[2], Theophyl., Euthym.), während die Lateiner (August. de cons. evv. 2, 20, 49, Beda, Jansen, Maldon.) und neueren katholischen Exegeten (Arnoldi, Schegg, Bisping) dem Bericht des Lucas folgen. Arnoldi sagt, „daß man, wenn seine (sc. des Matthäus) Erzählung allein vorläge, glauben könnte, der Hauptmann sei in Person zu Jesus gekommen und habe mit ihm gesprochen". Allein man „könnte" dieß nach Matthäus nicht nur glauben, sondern muß es glauben. Namentlich V. 9 ist ohne diese Annahme gar nicht zu verstehen. Deßhalb hat C. a Lapide mit Recht die Erklärung der Griechen wieder vorgezogen und auch Schegg (Luc. I, 326) in Luc. 7, 8 eine unverkennbare Härte und Ungehörigkeit erkannt. Die spätere katechetische Erzählung habe dieses Zwiegespräch zwischen dem Hauptmann und seinen Freunden, dann zwischen diesen und Jesus in Eines zusammengezogen. Sie behielt nur die Worte des Hauptmanns bei. Matthäus ließ die Zwischenpersonen ganz weg. In der That konnte Matthäus diese gar nicht brauchen, weil sie seinem Zweck, die Empfänglichkeit und Glaubensbereitschaft der Heiden im Gegensatz zum Verhalten der Juden zu schildern, hinderlich gewesen wären. Er hat die Erzählung hauptsächlich wegen V. 11 u. 12 aufgenommen, welche Lucas in diesem Zusammenhange nicht hat (dagegen 13, 28 f.). Ihm mußte es erwünscht sein, ein so auffallendes Beispiel heidnischer Empfänglichkeit seinem zu Ungunsten der Juden ausfallenden Beweise der Messianität Jesu einreihen zu können[3].

---

[1] Chrys.: οὐδὲ γὰρ πανταχοῦ αὐτὸν παρέλυεν, ὥσπερ οὐδὲ πανταχοῦ ἐφύλαττεν· ἀλλὰ ποτὲ μὲν τοῦτο ἐποίει, ποτὲ δὲ ἐκεῖνο· τοῦτο μὲν τῇ μελλούσῃ φιλοσοφίᾳ προοδοποιῶν· ἐκεῖνο δὲ τὴν ἀναίσχυντον τῶν Ἰουδαίων τέως κατέχων γλῶτταν, καὶ συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ κτλ.

[2] Εἰκὸς δὲ καὶ αὐτὸν μετὰ τὸ πέμψαι τοὺς φίλους παραγενόμενον ταῦτα εἰπεῖν· εἰ δὲ μὴ τοῦτο εἶπεν ὁ Λουκᾶς, ἀλλ' οὐδὲ ἐκεῖνο Ματθαῖος· ὅπερ οὐ μαχομένων ἑαυτοῖς ἦν, ἀλλὰ τὰ ὑπ' ἀλλήλων παραλειπόμενα ἀναπληρούντων μᾶλλον.

[3] Post Judaeorum mundationem venit ad gentes . . . Centurio primus fructus ex gentibus, ad cuius fidei comparationem omnium Judaeorum fides infidelitas est inventa. Op. imp.

Ein Gegensatz zu 5, 17—19 ist nicht vorhanden, weil man weder diese noch jene Stelle nach dem Buchstaben pressen darf. Es kann auffallen, daß Jesus so früh einen derartigen Ausspruch über die Juden that, aber man darf doch nicht verkennen, daß er der Herzenkenner war und bereits manche Erfahrungen gemacht hatte. Dagegen ist Joh. 4, 46—54 eine andere Erzählung.

V. 5. ἑκατόνταρχος, Centurio, Hauptmann. Die Endung αρχος steht statt der im Neuen Testament und bei den Späteren gewöhnlicheren αρχης (Winer 8, 1 p. 60). Er war nach V. 10[1] Heide und diente wahrscheinlich im Heere des Antipas. Nach Lucas muß er sich um die Juden verdient gemacht haben. — V. 6. παῖς ist wie das hebräische נַעַר = Knabe oder Knecht (עֶבֶד), was Weiß für harmonistische Willkür ansieht, da er V. 9 von δοῦλος unterschieden und 17, 18 der Gebrauch von παῖς für υἱός bewiesen werde. Allein V. 9 ist entweder von diesem παῖς gar nicht die Rede oder es ist τῷ δούλῳ auf ihn zu beziehen, nicht aber das Vorhergehende, in welchem τούτῳ — καὶ ἄλλῳ nur zwei beliebige Beispiele zur Illustration des Gehorsams der untergebenen Soldaten einführen, 17, 18 aber beweist nur, daß παῖς auch in der Bedeutung Sohn gebraucht wird, da Matthäus vorher selbst υἱός setzt. Hätte er hier dieselbe Bedeutung damit verbinden wollen, so hätte er wie dort bei der Einführung υἱός und bei der Weiterführung (ἰαθήσεται und ἰάθη ὁ παῖς, 17, 18: ἀθεραπεύθη ὁ παῖς) παῖς gesetzt. Wenn aber Lucas ohne Weiteres das παῖς der Quelle „offenbar" im Sinne von δοῦλος genommen hat, wie er es oft gebraucht, so ist dieß reine Vermuthung, da er vielmehr 9, 38 ff. zwischen υἱός und παῖς ebenso wechselt wie Matthäus in der Parallele (vgl. Luc. 2, 43; Act. 20, 12 und ἡ παῖς Luc. 8, 51. 54). Dem hebraisirenden Matthäus paßt ὁ παῖς μου = עַבְדִּי (Jes. 42, 1) ganz gut. παραλυτικός gelähmt; andere (Schegg) übersetzen: vom Schlage getroffen, das sachlich insofern richtig ist, als die Lähmung eine gewöhnliche Folge des Schlages ist (vgl. zu 4, 24). Der Zusatz δεινῶς βασανιζόμενος stark gequält werdend (leidet harte Qual) zeigt, daß die Krankheit mit heftigen Schmerzen verbunden, also nicht einfache Lähmung, sondern Nervenkrankheit war. Keil glaubt, daß er an Krämpfen litt, die den Gebrauch der Glieder lähmten, während Schegg (Jans. j.) in den gewaltsamen Schmerzen Symptome für einen plötzlichen Schlaganfall erkennt. So viel mir bekannt ist, sind aber Schlaganfälle nicht von großen Schmerzen, sondern von Apathie begleitet. βέβληται er ist hingeworfen worden, drückt das plötzliche Eintreten oder das heftige Auftreten der Krankheit aus. Das Perfect bezeichnet den bleibenden Zustand (Meyer: ist bettlägerig). — V. 7. Tisch. hat nach schwacher Bezeugung (B Verss.) καί gestrichen. ὁ Ἰησοῦς ist wieder interpolirt. Mit ἐγὼ ἐλθών spricht Jesus seine Bereitwilligkeit aus, in das Haus des Hauptmanns zu gehen, die um so bedeutungsvoller erscheint, als derselbe ein Heide war, aber durch Luc. 7, 45 ihre Erklärung findet und deßhalb mit 15, 23 nicht im Widerspruch steht. — V. 8. Statt καὶ ἀπ. ist ἀπ. δέ zu lesen. ℵ* B 33. Lachm., Tisch. Auch Op. imp.: Respondit autem. λόγῳ ist so stark bezeugt, daß λόγον (Γ Elzev., Grsb., Schlz.) nur Correctur sein kann. Es ist Dativus Instrum.: sprich nur mit einem Worte. Die Heilung durch das Wort wird der durch

[1] Hilar. macht ihn trotzdem zum Juden: non erat tribunus iste de gentibus.

das persönliche Erscheinen gegenüber gestellt. Daraus folgt, daß der Hauptmann nicht wegen seines Heidenthums, sondern wegen seines Glaubens die Bitte an Jesus stellte: Non quia gentilem, sed quia peccatorem se esse sciebat, non superstitione, sed fide dixit se indignum (Mald.). — V. 9 begründet die Aufnahme des Hauptmanns, daß ein Wort genüge. Er setzt dabei voraus, daß Jesus der Natur als unumschränkter Herr befehlen kann. Der Schluß geht a minori ad maius, ohne daß mit den Vätern und vielen späteren Exegeten anzunehmen ist, der Hauptmann habe eine genaue Kenntniß von der Person Jesu gehabt[1].

V. 10. ἐθαύμασεν er staunte, wunderte sich. Jesus war den menschlichen Affecten zugänglich, so weit sie rein und unverdorben sind. Freilich wußte er alles zum voraus, aber dennoch konnte er das wirklich Eingetretene mit dem Ausdruck der Freude und Verwunderung begrüßen. Der Glaube des Centurio war um so höher anzuschlagen, ὅτι μὴ ὢν Ἰσραηλίτης, μηδὲ τὰς περὶ αὐτοῦ γραφὰς τῶν Ἰουδαίων εἰδώς, ῥᾳδίως ἐπίστευσε (Euthym.). Aber als Nichtjude hatte er auch wieder einen Vortheil voraus, weil er nicht in die falschen Messiashoffnungen der Juden verstrickt, die Persönlichkeit Jesu rein und unbefangen auf sich einwirken lassen konnte. Schegg, der überall mit gutem Grunde die genaue Fassung der Worte einer ängstlich modificirenden Exegese vorzieht, bleibt deßhalb auch hier beim Wortlaut stehen und läßt den Hauptmann durch seinen Glauben auch die Jünger übertreffen[2]. Obwohl er sonst als energischer Vertheidiger der Apostel auftritt, so scheint er mir hier in der Anklage doch zu weit zu gehen. Einen unbedingten Glauben an die Wunder und äußeren Erscheinungen haben die Jünger doch auch gehabt, ihr schlechtes Verständniß begann erst beim Uebergang auf das geistige Gebiet, besonders beim Gedanken an den leidenden Messias. Der unbedingt lautende Ausspruch läßt sich leicht aus der generellen Fassung erklären, welche Aus-

[1] Op. imp.: Sciebat quoniam adstant illi angeli invisibiliter ministrantes, qui omne verbum eius faciunt. Quod etsi angeli essent, tamen ipsae infirmitates et spiritus passionum praeceptis eius vivacibus expelluntur: quoniam omnis sermo eius virtus est viva.

[2] „Der Glaube des Hauptmanns war größer als der selbst seiner Apostel; denn der ihrige war nicht so unbefangen und bedingungslos kindlich wie beim Centurio. In ihm war die Glaubensfähigkeit nicht verkümmert worden, wie bei den Juden insgesammt in Folge ihrer pharisäischen Grundsätze geschehen war. Er glich in dieser Beziehung einer gesunden, vollkommenen, lebenskräftigen, sie einer kränkelnden Pflanze.“ Matth. 1, 334. Luc. 1, 329 bezeichnet er diese Erklärung als die Ansicht der Väter. Ganz bestimmt ausgesprochen ist sie aber nur bei Ambros. (zu Luc. 7, 9): Et quidem si sic legas: in nullo tantam fidem inveni in Israël, simplex intellectus et facilis est. Sin vero iuxta Graecos: Nec in Israël tantam fidem inveni, fides huius etiam electioribus et Deum videntibus antefertur. Chrysost. spricht nur vom Vorzug vor dem ganzen Volk. Hilarius macht den Hauptmann selbst zum Juden und flüchtet sich deßhalb zur figürlichen Erklärung vom Glauben der Heidenwelt, welche Hieron. nach der Einschränkung auf die Gegenwärtigen (non de omnibus retro patriarchis et prophetis) wenigstens angedeutet findet: nisi forte in centurione fides gentium praeponitur Israëli. Beda: Quibus (sc. praesentis aevi hominibus) ideo centurionis fides antefertur, quia illi legis prophetarumque monitis edocti, hic autem nemine docente sponte credidit (ad Luc. 7, 9). Diese Erklärung „in proportione“ führt auch Jansen an zweiter Stelle an, hält aber doch die wörtliche, aber „cum subintellectione“, für die richtige.

nahmen nicht erwähnt, aber auch nicht ausschließt. Dieß wird auch durch die folgende Sentenz bestätigt, in der man schwerlich unter die υἱοὶ τῆς βασ., welche hinausgeworfen werden, die Jünger zählen wird. — V. 11. ἀπὸ ἀνατ. κ. δυσμ. von Aufgang und Niedergang, d. h. aus den verschiedensten Gegenden (πάντα τόπον τῆς οἰκουμένης ἐδήλωσεν Euthym.). Die πολλοί sind Heiden (Jes. 45, 6. Mal. 1, 11). ἀνακλιθήσονται sie werden zu Tische sitzen. Das messianische Reich wird in der heiligen Schrift gern unter dem Bilde eines Gastmahles dargestellt, das schon die Propheten gebrauchten (Ps. 23, 5; 36, 9. Jes. 25, 6), ohne daß daraus ein Schluß auf die Beschaffenheit des Messiasreiches gezogen werden darf. Denn im Munde Jesu ist der Ausdruck jedenfalls allegorisch (26, 29. Luc. 13, 28; 14, 15; vgl. Apok. 19, 9). Euthym.: ἀνακλιθήσονται ἀντὶ τοῦ ἀναπαύσονται. Die talmudischen Stellen vgl. Buxtorf s. v. לויתן. Schöttgen p. 86 s. Wünsche p. 113. Das Mahl gilt überall als Symbol der Freude, Liebe und Freundschaft. Chrysost. findet in der Vermeidung des Wortes Heiden eine Schonung der Zuhörer (συνεσκιασμένον ἦν τὸ λεχθέν) und glaubt die Erwähnung des Schooßes Abrahams statt des Reiches Gottes auch aus zarter Rücksichtnahme erklären zu müssen. Uebrigens kann man gerade hierin eine feine Unterscheidung zwischen den Juden und den wahren Abrahamiten erkennen, ἵνα μὴ δόξῃ ἐναντίος τῇ παλαιᾷ πολιτείᾳ τῶν φιλαρέτων ἀνδρῶν und doch ἵνα μάλιστα καθάψηται τῶν Ἰουδαίων, ὡς ὑιοθετῶν αὐτῷ τοὺς ἐξ ἐθνῶν (Euthym.). — V. 12. ἐξελεύσονται (ℵ* It., Ir., Aug., Tisch.) statt ἐκβληθήσονται ist zu schwach bezeugt. Die υἱοὶ τῆς βασ. Söhne des Reiches sind die Juden, welche sich als geborene Angehörige des Gottesreiches betrachteten und als solche auch vom Herrn betrachtet wurden. (Joh. 4, 22. Röm. 9, 4. 5; 11, 16 f.). Wie υἱός (בֵּן) wird auch τέκνον von der heiligen Schrift zur Bezeichnung der physischen und moralischen Zusammengehörigkeit gebraucht. Der Morgenländer stellt bei seiner lebendigen Phantasie auch die Zusammengehörigkeit im geistigen Leben unter dem Bilde des Kinds- und Sohnesverhältnisses dar (vgl. Winer 34, 3 Anm. 2 p. 223). τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον die Finsterniß draußen, tenebrae exteriores (Jes. 60, 1. Apok. 21, 11. 23; 22, 5)[1]. Nach dem Bilde kann man die außerhalb des erleuchteten Speisesaals herrschende Finsterniß darunter verstehen. Die Mahlzeiten wurden am Abend gehalten. Damit ist die poena damni, im Folgenden die poena sensus ausgedrückt. κλαυθμός (בְּכִי) Weinen ist ein Zeichen des Schmerzes, βρυγμός Zähneknirschen (cf. חָרַק בְּשִׁנָּיו Job 16, 9) das des höchsten stummen Schmerzes und der Verzweiflung. Der Artikel bezeichnet diese Thätigkeiten als der Hölle eigenthümliche (13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30). Ob die Ausdrücke wörtlich oder bildlich zu nehmen sind, ist controvers. Hieron. findet darin einen Beweis für die Auferstehung des Leibes und derselben Glieder[2] und Maldon. stimmt ihm bei, indem er noch den all-

---

[1] Hil.: Tenebrae semper interiores sunt, non exteriores. Sed quoniam qui a Domino foras expellitur, lumen relinquit, idcirco exteriores tenebrae nominatae sunt. Philo de execr. 6 (II, 433): Ὁ μὲν ἔπηλυς ἄνω ταῖς εὐτυχίαις μετέωρος ἀρθεὶς περίπλεπτος ἔσται . . . ὁ δὲ εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς. Wünsche S. 114.

[2] Tertull. de resurr. c. 35: Ceterum unde erit fletus et dentium frendor in

gemeinen Grund anführt: quia quod proprie interpretari possumus, per figuram interpretari incredulorum hominum est et quasi fidei diverticula quaerentium. Doch ist wahrscheinlicher, was Jansen sagt: Verum simplicius fuerit intellegere Dominum doctrinam suam auditorum carnalium captui attemperantem, per fletum et stridorem voluisse significare dolorem et horrorem summum.

V. 13. ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ in jener Stunde, in welcher Jesus das ὕπαγε sprach. Der Gebrauch des ὕπαγε bei der Entlassung ist hebraisirend (הָלַךְ πορεύου Richt. 11, 38. 1 Sam. 17, 37 oder βάδιζε 2 Sam. 14, 8). αὐτοῦ fehlt ℵ B Min. Verss. Tisch.

c. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. 8, 14—17.

Außer der schon erwähnten Zeitdifferenz zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern zeigen sich noch in der Motivirung und im Detail einzelne Abweichungen. Diese reihen die Erzählung unmittelbar an eine von Matthäus nicht berichtete Heilung eines Dämonischen in der Synagoge zu Kapharnaum an und lassen die Bitte der Jünger vorausgehen. Die ganze Situation ist bei Marcus und Lucas anschaulicher geschildert: τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι διαφωνίας· ἀλλὰ τὸ μὲν συντομίας, τὸ δὲ ἀκριβοῦς ἐξηγήσεως (Chrysost.) In der Auslassung der Bitte, welche, wenn Jesus schon im Hause war, überflüssig erscheinen könnte, kann man ein Zeichen des besseren Verständnisses der Jünger und der großen Bereitwilligkeit des Herrn erkennen (Keim umgekehrt). Hinsichtlich der Heilmethode differiren Matthäus und Marcus von Lucas, indem sie eine Berührung, Lucas eine Anrede berichten. Aberle glaubt, Matthäus habe dies absichtlich so dargestellt: Bei fast allen Völkern findet sich nämlich der Aberglaube, daß Fieberkrankheiten durch Besprechungen, d. h. durch den Gebrauch gewisser Zauberformeln geheilt werden können. Indem der Evangelist hervorhebt, daß Jesus das Gegentheil der gewöhnlichen Zauberpraxis zur Anwendung gebracht, zeigt er, daß die Heilwirksamkeit Jesu keine zauberische gewesen. Da aber bei der Heilung anderer Kranken die Berichte gerade umgekehrt sich in die Anrede und Händeauflegung theilen (V. 16 λόγῳ Luc. 4, 40: ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιθείς), so müssen in der Regel beide verbunden worden sein, so daß die Wahl der Ausdrücke mehr dem individuellen Sprachgefühl überlassen blieb. Neuere Rationalisten wissen beides sympathisch zu erklären: „durch sein mildes, erhebendes Zuspruchwort und die beruhigende und sympathisch angelegte Hand" (Keim). Daß durch Anrührung und starken Eindruck auf Nerven Fieber oft geheilt werden, beweist das Zeugniß des Rationalisten Paulus, auf den sich Keim beruft (2, 167), noch nicht. In unserem Fall widerspricht schon der schnelle Verlauf der Heilung jeder rein natürlichen Erklärung, da, wie bereits Hieronymus und Chrysostomus bemerken, Fieberkranke sonst langsam zu Kraft kommen.

V. 14. Petrus war nach Joh. 1, 45 von Bethsaida am galiläischen Meer gebürtig und dort auch berufen worden. Seit seiner Berufung hatte

---

gehenna, nisi ex oculis et dentibus? occiso scilicet etiam corpore in gehennam, et detruso in tenebras exteriores, quae oculorum propria sunt tormenta.

er aber in Kapharnaum bei seiner Schwiegermutter Wohnung genommen. Das Haus derselben konnte auch das Haus des Petrus genannt werden. Doch wäre es auch möglich, daß sich Petrus in Kapharnaum häuslich niedergelassen und seine Schwiegermutter zu sich genommen hätte. Marc. 1, 29 nennt es das Haus des Petrus und Andreas. καί ist epexegetisch: und zwar. — V. 15. διηκόνει αὐτῷ (das schwach bezeugte αὐτοῖς ist aus den Parallelen) sie diente ihm, nämlich bei Tisch. (vgl. 4, 11). Das Augment διηκόνει steht statt des älteren attischen ἐδιακόνει, vgl. Krüger, 28, 14, 13. Bäumlein § 163.

V. 16. ὀψίας γενομένης als es Abend geworden war, also bei Sonnenuntergang oder unmittelbar nach demselben. Da die Dämmerung in Palästina sehr kurz ist und man nicht wohl die Nacht gewählt haben wird, so ist die Zeit des Sonnenuntergangs gemeint, die Marcus und Lucas auch ausdrücklich nennen. Doch hat die scheinbar tautologische Bemerkung des Marcus, welche so häufig für die Griesbach'sche Hypothese angerufen wurde, einen epexegetischen Zweck für die heidenchristlichen Leser, welche nicht wußten, daß der Sonnenuntergang für das Aufhören des Sabbats entscheidet. Deßhalb möchte ich hier eher eine Abhängigkeit des Marcus als des Matthäus annehmen [1]. Doch sind solche Wahrnehmungen immer subjectiv. Weil Matthäus den Sabbat vorher nicht erwähnt, hält Weiß das ὀψίας γενομένης bei Matthäus für ein Zeichen der Abhängigkeit von Marcus, der das späte Herbeibringen der Kranken durch den Sabbat motivirt. Allein abgesehen davon, daß nach den vorhergehenden Erzählungen, welche sich an die Bergpredigt anschließen, eine frühe Tageszeit nicht mehr angezeigt ist, so mußte auch die Heilung der Schwiegermutter erst bekannt werden und konnten, da die Hauptmahlzeit am Abend eingenommen wurde, erst nach dieser die Kranken gebracht werden (Chrysost.) πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας alle Kranke sc. welche gebracht wurden. Es müssen deren viele gewesen sein, da Kapharnaum eine ansehnliche Stadt war und der Ruf Jesu bereits weit hinausgedrungen war.

V. 17. Das Citat ist aus Jes. 53, 4 nach dem Grundtext. Die LXX waren für den Zweck des Evangelisten unbrauchbar. Denn während diese Stelle von den Erklärern nach dem Vorbilde des hl. Petrus (1 Petr. 2, 24; vgl. Joh. 1, 29) auf den stellvertretenden Tod Jesu bezogen wird, nimmt sie Matthäus buchstäblich: Er ergriff unsere Schwachheiten und trug unsere Krankheiten, entsprechend dem נָשָׂא und סָבַל des Urtextes (Schegg, Meyer, Keil), nicht = wegnehmen und entfernen (de Wette, Bleek, W. Grimm, bei נָשָׂא auch Weiß), denn נָשָׂא kommt zwar in dem Sinne „die Schuld jemands wegnehmen" vor (Lev. 10, 17. Ps. 32, 5; 85, 3), aber ebenso in dem Sinne „die Schuld jemandes tragen" (Jes. 53, 12. Num. 14, 34; cf. Gesen. Lex. s. v. 2, c), und סָבַל ist nur = tragen, besonders von einer schweren Last. Dieß ist aber nicht im Sinne der Rabbinen zu verstehen, welche den Messias als einen Mann der Schmerzen betrachten, weil er wirklich alle Krankheiten, zumal den Aussatz, auf sich nimmt (Schöttgen), sondern so, daß der Herr die Krankheiten ergreift und sie gleichsam sich als eine Last auflabet, um zu zeigen, daß er alle Gebrechen und Krankheiten von den Men-

[1] Euth.: διὸ καὶ ὁ Μάρκος καὶ ὁ Λουκᾶς προστεθείκασιν, ὅτι ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, φανερώτερον δηλώσαντες τὸν καιρόν.

ſchen nehmen kann. Doch macht Keil mit Recht darauf aufmerkſam, daß der Ausdruck nicht bloß als plaſtiſche, dichteriſche Redensart für die geiſtige Macht Jeſu zu erklären ſei, ſondern auch die tiefe Wahrheit enthalte, daß der Heiland die Krankheiten, die er hebt, auch mit empfindet. Nur iſt dabei die Beziehung der Krankheit zur Sünde nicht aus dem Auge zu verlieren[1].

§ 27.

Die Thätigkeit Jeſu auf dem öſtlichen Ufer.

8, 18—34.

Matthäus bringt den Rückzug Jeſu auf das öſtliche Ufer des Sees mit dem Andrang der Volksmenge in Zuſammenhang, um zu zeigen, wie Jeſus von Anfang an es zu vermeiden ſuchte, eine Aufregung unter dem Volk hervorzurufen, obwohl es ihm ein Leichtes geweſen wäre. Andere, namentlich von den Vätern geltend gemachte Gründe ſind untergeordneter Natur. Jeſus konnte die Gefahren fürchten, welche eine große Erregung des Volkes durch die Eiferſucht der Phariſäer und Sadducäer veranlaßt hätte, oder es vermeiden wollen, daß ihm das Volk nur äußerlich anhänge. Dieſe Gründe waren für Jeſus von Bedeutung, aber nicht in gleicher Weiſe für den Evangeliſten maßgebend. Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt dieſer Abſchnitt zu beurtheilen, der deßhalb nicht „nur loſe“ mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt (Keil), ſondern gut paßt: Ils rentrent si bien dans le plan du premier évangile par l'instruction qu'on en peut tirer qu'il serait surprenant que Matthieu, qui avait toujours ce plan en vue, ne les eût pas recueillis (Lutt. III p. 20).

a. Die Anerbietungen zur Nachfolge. 8, 18—22.

V. 18. ἰδὼν δέ (vgl. 5, 1) gibt den Grund des ἐκέλευσε an. Der enge Zuſammenhang ſcheint darauf hinzuweiſen, daß Jeſus den Befehl noch bei der Nacht gab. Baur hat dieſen und andere hiſtoriſche Uebergänge dieſer Abtheilung (V. 28. 9, 1. 9. 14. 18) dem Geſchichtſchreiber zugeſchrieben, welcher „den inneren Zuſammenhang aller dieſer Begebenheiten auch zu einem äußeren macht“, und die Vorliebe des Matthäus für Gruppirungen begünſtigt dieſe Anſicht. „Quod ergo hic dictum est, Videns autem ... aliud eum recordatum interposuisse debemus accipere, quod die quodam cum vidisset Jesus turbas multas circum se iussit ire trans fretum“ (Aug. de cons. 2, 22, 53). Marc. 4, 35: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Luc. 8, 22: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν. εἰς τὸ πέραν auf das jenſeitige Ufer, d. h. auf das öſtliche, da Jeſus in Kapharnaum war. Statt πολλοὺς ὄχλους lieſt Lachm. nach B allein ὄχλον. Aber wenn auch richtig iſt (Meyer, Weiß), daß eine Verwandlung des bei Matthäus gewöhnlichen ὄχλους in ὄχλον unwahrſcheinlich iſt, ſo iſt doch die Bezeugung zu ſchwach. πολλοί ſteht ſonſt bei Matthäus aller-

[1] Chryſ.: πῶς οὖν περὶ νοσημάτων αὐτὸ ἐνταῦθα τίθησιν ὁ εὐαγγελιστής; ἢ κατὰ ἱστορίαν τὴν μαρτυρίαν ἀναγινώσκων, ἢ δηλῶν ὅτι τὰ πλείονα τῶν νοσημάτων ἐξ ἁμαρτημάτων ἐστι ψυχικῶν.

bings nach (V. 1. 13, 2. 15, 30 a.), allein 14, 14 schreibt er doch πολὺν ὄχλον, und wenn man dem ὄχλον wegen seiner Seltenheit die Echtheit zuerkennen will, so könnte hier doch nicht die „bei Matthäus unerhörte Stellung" die Unechtheit beweisen. — V. 19. εἷς steht im Gegensatz zu ἕτερος, wie γραμματεύς zu μαθητῶν V. 21. „Einer, und zwar ein Schriftgelehrter, ein anderer aber, und zwar von seinen Jüngern" (Schegg). Den Gebrauch von εἷς = dem pron. indef. τίς bestreitet zwar Meyer auch in der 6. Auflage schon wegen εἷς τις ganz entschieden, aber als abgeschwächtes Zahlwort = irgend einer (Winer 18, 9 p. 111. Grimm, Passow) wird man es trotz des folgenden ἕτερος doch nehmen müssen. τις wird zu εἷς hinzugefügt, um die unbestimmte Qualität zu bezeichnen (Krüger 51, 16, 11), wie bei πᾶς τις, ἕκαστός τις u. s. w. εἷς τις = ein beliebiger, εἷς allein irgend einer. Wenn freilich εἷς τις nur = irgend einer wäre (Passow; Bäumlein § 312), so könnte εἷς allein diese Bedeutung nicht haben. Luc. 9, 57 τις. Ueberhaupt weicht Lucas ziemlich von Matthäus ab. Marcus hat diese Erzählung gar nicht.

Welchem der beiden Berichte der Vorzug gebührt, ist zweifelhaft. Die „laxe und unbestimmte Darstellung" bei Lucas (Meyer) kann nicht zu Gunsten des Matthäus geltend gemacht werden, weil Lucas ausführlicher ist und der Begebenheit an der Spitze des Reiseberichts keine unpassende Stelle angewiesen hat; aber der Umstand, daß die, welche in die Begleitung Jesu eintreten wollen, noch gar kein Verständniß für die Anordnungen des Herrn haben, spricht doch für Matthäus (Weiß). Der Schriftgelehrte hat bis jetzt höchstens zu den Jüngern Jesu im weiteren Sinne gehört. Die Anrede διδάσκαλε (Rabbi) verstand sich bei den Juden von selbst. Nimmt man V. 21 als Fortsetzung von V. 19, so muß der γραμματεύς gleichfalls unter die Schüler Jesu gerechnet werden. Doch liegt die erste Erklärung näher, weil auch die Antwort Jesu verschieden ist. — V. 20. Diese Antwort setzt voraus, daß der Schriftgelehrte nicht nur vom plötzlichen äußeren Eindruck der Wunder, sondern auch von einem unedlen Motiv geleitet war. Denn Jesus erinnert damit nicht an sein unstätes Leben, das selbstverständlich war und mit ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ schon angedeutet ist, sondern an die Armuth, Entbehrung und Entsagung, welche zum Besitze des neuen Reiches führen, während der Schriftgelehrte eine müheloſe Erlangung der Messiasgüter durch den bloßen Anschluß an Jesus erwartete. Dieß ist die Erklärung sämmtlicher alten katholischen Exegeten[1]. κατασκήνωσις das Beziehen des Zeltes, Lagers oder Quartiers; dann dieses selbst (Ezech. 37, 27. Weish. 9, 8. Tob. 1, 4. 2 Macc. 14, 35). Cyprian ad Quir. III, 11: diversoria (nidos Cott.). Aug. c. Faust. 22, 48. Vulg. nidos. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου steht hier zum ersten Mal. Die Jünger brauchen diesen Ausdruck nie. Nur Stephanus

[1] Hier.: Ostenditur autem nobis, et ob hoc scribam repudiatum, quod signorum videns magnitudinem, sequi voluerit salvatorem, ut lucra ex operum miraculis quaereret ... dicitur ei: quid me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis, ut ne hospitiolum quidem habeam, et non meo utar tecto? Chrys.: οὐ πρὸς τὴν ἐρώτησιν τῶν ῥημάτων, ἀλλὰ πρὸς τὴν γνώμην τῆς διανοίας ἀπαντῶν.

bedient sich desselben (Act. 7, 56)[1]. Wie aus den eschatologischen Rede hervorgeht, stammt er aus Dan. 7, 13 (Epiphan., Theodor.), wo der Pro phet in seiner Vision auf den Wolken des Himmels wie eines Menschen Soh kommen sah. Diese Stelle wurde allgemein messianisch gefaßt (Langen l. c S. 413), und so wendet sie der Herr selbst auf sich an, um dadurch die Er niedrigung und Demüthigung auszudrücken, welche er sich durch die Mensch werdung auferlegt hat. Jesus bekundet damit seine messianischen Ansprüch ohne schon jetzt durch einen directen Ausspruch den Widerspruch der Pharisä provociren zu wollen. τοῦ ἀνθρώπου ist weder von Adam (Gregor v. Na C. a Lap.) noch von Maria (Euthym.) zu verstehen, sondern generisch nehmen, wie das artikellose ἀνθρώπου. Alle andern Annahmen vom Ide des Menschen, dem Menschen als Ziel der ganzen Menschheit, dem Mensch an sich, der nichts Menschliches von sich fern hält und sich fremd erachtet sind reine Abstractionen aus dem Ausdruck, welcher doch nur eine historis Bedeutung haben kann. Die alten Exegeten betonen nur die menschliche Nat im Gegensatz zur göttlichen (Chrysost., August., Euthym., Maldon., C. a La u. a.). οὐκ ἔχει ποῦ zeigt die Armuth und Dürftigkeit Jesu, denn wo Johannes über Geld (12, 5; 13, 29) und Kleidungsstücke des Herrn (1 23) berichtet, berechtigt nicht zu der Annahme, daß der Zustand Jesu nic als eigentliche Dürftigkeit zu denken sei. Auch die Bemerkung des Matthäu (4, 23), daß Jesus seinen Wohnsitz in Kapharnaum hatte, ist dem nicht en gegen; denn damit will doch nur gesagt sein, daß er Kapharnaum und nich Nazareth, wie man hätte erwarten können, zum Mittel- und Ausgangspunk seiner galiläischen Wirksamkeit gemacht hat.

V. 21. In der durch die Bergpredigt hervorgerufenen Begeisterung welche durch die Wunder noch erhöht worden war, wollten sich viele de Herrn anschließen, aber es fehlte wie bei solchen momentanen Entschlüsse häufig den meisten die reifliche Ueberlegung und reine Absicht. Der Schrift gelehrte ließ sich von unlauteren Motiven leiten, der Jünger wollte sein Her noch zwischen Gott und der Welt theilen. Denn die an sich unschuldige un kindliche Bitte, zuvor den Vater beerdigen zu dürfen, verräth die innere Un entschiedenheit und Halbheit, welche zwischen Sollen und Thun hin und he schwankt. Deßhalb schlägt ihm Jesus die Bitte ab, um ihn zu einer En scheidung zu drängen. Ob aber der Jünger nur einen Vorwand gebrauch habe und, wenn er diesen nicht gehabt, einen andern gefunden hätte und sow durchaus undisponirt war, wie Schegg und theilweise Keil allen andern Exegete gegenüber annimmt, ist wegen des ἀκολούθει V. 22 doch unwahrscheinlic Bei Matthäus bietet sich der Jünger selbst an, bei Luc. (9, 59) beruft ih der Herr. Auch fehlt bei ihm der Zusatz μαθητής. Die Fassung des Ma thäus ist vorzuziehen, weil Jesus sichtlich alles Aufsehen vermieden hat un Matthäus in diesem Zusammenhang das freiwillige Herandrängen der Leu

[1] Hegesippus läßt (Euseb. h. e. II, 25, 13) den Jakobus sagen: τί με ἐπερωτᾶ περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Eine nähere Erklärung gibt schon Ignatius (a Ephes. 20, 2): ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου κ υἱῷ θεοῦ, und Barnabas (epist. 12, 10): Ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλ υἱὸς θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.

zum Herrn schildert, um den Eindruck der messianischen Thätigkeit auf die verschiedenen Gesellschaftsklassen zu zeigen. μαθηταί sind die Jünger im weiteren Sinne, worauf schon das dem εἷς correspondirende, aber zugleich weiterführende ἕτερος hinweist. Es ist daher auch vergeblich, die hier angedeuteten Personen näher bestimmen zu wollen. Clemens Alex. will unter dem μαθητής den Philippus erkennen (Strom. 3, 4 p. 522, Reischl, Weiß), andere halten den γραμματεύς für den Judas Ischarioth, den ἕτερος für Thomas (Lange) oder Bartholomäus und Philippus (Hilgenfeld), Thomas und Simon Zelotes (Keim). αὐτοῦ ist wie öfter interpolirt. πρῶτον zuerst, nämlich, ehe ich dir nachfolge (Marc. 7, 27; 9, 11. Luc. 11, 38; 14, 28. Röm. 15, 24 al. Vgl. Winer 63, 2 p. 536. Krüger 57, 5, 3; 46, 3, 2). ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθεῖν nicht = ἀπελθεῖν με, da τινι mit dem Infinitiv die regelmäßige Construction ist (vgl. Passow, Grimm, Krüger 55, 3, 11). θάψαι ist nicht von der Sorge für den altersschwachen Vater, sondern von der Beerdigung des bereits Gestorbenen zu erklären. Nach späterer jüdischer Sitte mußten die Todten wo möglich am Sterbetag beerdigt werden (9, 23. Act. 5, 7 f.) und die Söhne hatten die heilige Pflicht, ihren Eltern diesen Dienst zu erweisen (Gen. 25, 9. Tob. 4, 3 vgl. Keil Archäol. 570 f.) Ueberhaupt ging die Pflicht der Beerdigung den andern vor (Schöttgen p. 90 f. Wünsche p. 116). — V. 22 ἄφες τοὺς νεκροὺς κτλ. laß die Todten ihre Todten begraben. Jesus verleugnet die Pflicht nicht, aber er sieht, daß der Jünger noch nicht vollständig entschieden ist und die ausnahmslose Pflicht der Nachfolge nicht begriffen hat. Die Pflicht gegen Gott geht jeder, auch der Pietätspflicht vor. νεκρούς bedeutet an der ersten Stelle die geistig Todten (Joh. 5, 25. Röm. 6, 13. Ephes. 2, 1; 5, 14 al.), als welche im Alten Testament die Sünder häufig bezeichnet werden. Im Neuen Testament wurde diese Bezeichnung namentlich durch das Bad der Wiedergeburt nahe gelegt. Die alten Exegeten denken theils bloß an Ungläubige (Hilar., Hier.[1], Ambros., August., Theophyl., Euthym.), theils an Sünder (Orig.[2], Chrysost., Maldon.). Nach christlicher Anschauung muß man allerdings sagen, daß der Glaube das Licht der Seele, das Leben des Geistes ist und wer dieses Lebens entbehrt, ist todt. Aber das Glaubensleben kann ja ohne Liebe und Tugend nicht bestehen. Deßhalb ist νεκροί allgemeiner auf die Sünder zu beziehen. Der Jünger sieht auch nicht vor dem Dilemma Glaube oder Unglaube, sondern unmittelbare Nachfolge oder Nachhausegehen. Das Letztere wäre für ihn, nachdem er einmal für den Herrn begeistert war, gefährlich geworden, weil er das Irdische mit dem Himmlischen vereinigen wollte. Oder wie Luc. 9, 61 sagt: Keiner, welcher die Hand an den Pflug legt und wieder zurückschaut, ist tauglich für das Himmelreich. Er fällt zu den Todten zurück.

b. Stillung des Seesturms. 8, 23—27.

Der Zweck, um dessen willen Matthäus diese Erzählung aufgenommen hat, ist weniger die Manifestation der göttlichen Allmacht als die Beziehung auf die Jünger. Die specielle Unterweisung derselben ist zwar Gegenstand

[1] Mortuus est quicunque non credit.
[2] Ψυχὴ ἐν κακίᾳ οὖσα νεκρά ἐστιν (Cramer Cat.).

eines späteren Abschnittes, aber schon hier wollte der Evangelist zeigen, daß die Jünger wohl noch weit entfernt waren von einem vollen Verständniß und unbedingten Vertrauen, aber deßhalb durch das Naturereigniß gezwungen wurden, zu Jesus ihre Zuflucht zu nehmen und durch den Vorhalt des Herrn belehrt wurden [1]. Marcus (4, 35—41) und Lucas (8, 22—25) bringen die Erzählung in einen andern Zusammenhang. Schon Chrysostomus schließ aus dem Eingang bei Lucas: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, daß er damit das Verlangen nach einem historischen Zusammenhange abgeschnitten habe, während Marcus die Zeitfolge beobachte. An das Ende der Parabeln fügte sich allerdings die Ueberfahrt auf das jenseitige Ufer gut an, einestheils weil Jesus etwas Ruhe nöthig hatte, anderntheils weil er auch jenseits eine Lehrthätigkeit eröffnen wollte.

V. 23. τὸ πλοῖον in das bestimmte, zur Abfahrt bereit stehende Schiff (V. 18). Der Artikel fehlt B C wohl aus Mißverständniß. 9, 1; 13, 2 hat ihn auch Tisch. getilgt. μαθηταί steht bei den Evangelisten in der Regel von den 12 Aposteln, doch auch von dem weiteren Kreis der Anhänger Jesu (Joh. 6, 66; 7, 3; 19, 38; Luc. 6, 17; 7, 11; 19, 37) und in der Apostelgeschichte von den Christen (6, 1; 9, 19 u. a.) überhaupt. Das Wort ἀπόστολοι brauchen Matth., Marc. und Joh. nur einmal; nur Lucas braucht es öfter. V. 21 ist zwar μαθηταί ohne Zweifel im weiteren Sinne genommen und deßhalb verlangt Meyer diese Fassung auch hier, allein wenn er doch solche darunter versteht, welche sich näher an Jesus angeschlossen hatten und ihm nachfolgten, so ist er nicht mehr weit von den engeren Jüngern, d. h. den Aposteln entfernt. Die weiteren Schiffe bei Marcus werden in der Erzählung nicht mehr erwähnt, weßhalb man auch nicht annehmen darf, daß sie zur Begleitung dienten (Beda, Glossa, C. a Lap.) Möglich ist, was Schegg vermuthet, daß sie dazu dienten, die vom jenseitigen Ufer nach Kapharnaum zu Jesus gekommenen Menschen wieder in ihre Heimat zurückzubefördern.

V. 24. σεισμός = Erschütterung, Erdbeben, hier Sturm Jer. 23, 19: סַעַר. סְעָרָה ebendaselbst LXX συσσεισμός und 25, 32 λαῖλαψ (μεγάλη Marc. 4, 37). Nah. 1, 3. סוּפָה συσσεισμός. Euthym.: καὶ σεισμὸς γὰρ καὶ λαῖλαψ, ὁ κλύδων ἐκλήθη, διὰ τὸ σείειν καὶ συστρέφειν καὶ ἀναμοχλεύειν τὰ ὕδατα. αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν ist der Gegensatz zum äußeren Aufruhr [2]. Chrysostomus und Theophylakt nehmen wenigstens eine absichtliche Zulassung, Orig., Euthym., Thomas [3], Mald., Jansen, C. a Lap. u. a. eine mehr oder weniger directe Veranlassung zum Zweck des Wunders und der Jüngerbelehrung an.

---

[1] Chrys.: καθάπερ γὰρ παιδοτρίβης ἄριστος εἰς ἀμφότερα αὐτοῖς ἤλειφεν, εἴς τε τὸ ἀκαταπλήκτους εἶναι ἐν τοῖς δεινοῖς, εἴς τε τὸ μετριάζειν ἐν ταῖς τιμαῖς· ἵνα γὰρ μὴ μέγα φρονῶσιν ὅτι τοὺς ἄλλους ἐκπέμψας αὐτοὺς κατέσχεν, ἀφίησι κλυδωνισθῆναι, τοῦτο τε κατορθῶν, καὶ γυμνάζων πειρασμοὺς φέρειν γενναίως· μεγάλα μὲν γὰρ καὶ τὰ πρότερα θαύματα ἦν, ἀλλὰ τοῦτο καὶ γυμνασίαν τινὰ εἶχεν οὐ μικράν, καὶ τοῦ παλαιοῦ συγγενὲς σημεῖον ἦν· διὰ τοῦτο μόνους τοὺς μαθητὰς ἄγει μεθ' ἑαυτοῦ. Vgl. Hug, Gutachten II, 56; abgedruckt bei Schegg 1, 357.

[2] Ambros. (Luc. 8, 24): securitas potestatis, quod omnibus timentibus, solus intrepidus quiescebat.

[3] Sicut sancti dicunt, non est facta tempestas ex intemperie aëris, sed ex divina ordinatione provenit.

letzterem liegt jedenfalls kein Grund vor. Da es wahrscheinlich Nacht= war, so wollte Jesus ausruhen [1]. Der See Genneſareth war aber wegen er tiefen Lage häufigen und plötzlich hereinbrechenden Stürmen ausgeſetzt obinſon, 3, 571). Doch iſt dieß anderſeits wieder beſtritten und ſagt binſon ſelbſt, daß es weder aus dem Zeugniſſe der Alten noch der heutigen ohner hervorgehe, daß Stürme innerhalb des Beckens häufiger ſeien als der Gegend rings umher. Aehnlich drückt ſich Schegg (Pilgerb. 2, 144) , während er noch Luc. 1, 402 mit Ruſſegger auf die plötzlichen Wind= e und die entſprechende Ableitung von Genneſareth aufmerkſam macht. Erklärung unſerer Erzählung iſt die Annahme allerdings nicht nothwendig. V. 25. οἱ μαθηταί fehlt ℵ B Verss. Hieron., Beda, Tiſch.; ἡμᾶς nach ον, ℵ B C Min. Tiſch. wogegen L Δ Vulg., Chryſoſt., Op. imp. nicht cheiden. σῶσον ἀπολλύμεθα entſpricht in der aſyndetiſchen Nebeneinander= ung ganz dem ängſtlichen Benehmen der Jünger. — V. 26. Der Vor= f, welchen Jeſus den Jüngern macht, bevor er dem Meere gebietet, paßt dem Hergang und der Abſicht des Herrn, die Jünger zu belehren, da ſie den Grund ihrer unnöthigen Furcht aufmerkſam gemacht und für das ſtändniß des Wunders innerlich vorbereitet wurden. Wenn daher Holtz= nn (l. c. S. 180) ſagt, daß Matthäus den urſprünglichen Bericht ins nderbare umſetze, indem er Jeſus zuerſt die Strafworte an die Jünger chen und dann das Meer ſtillen laſſe, ſo hat er in der Beurtheilung des rakters unſeres Berichtes nicht ſo Unrecht, wie Meyer und Weiß glauben, hat dieſen Charakter ſchon ein alter Exeget gut gekennzeichnet [2]. ἐπετίμησε ſchalt, um zu zeigen, daß Wind und Meer ſeiner Herrſchaft unterworfen . Das Wort wird im Alten Teſtament von Gott gebraucht, wenn er empörten Natur gebietet (גָּעַר Pſ. 18, 16; 104, 7; 106, 9. Nah. 1, 4). hat ſchon bei Schleiermacher Anſtoß erregt und wird vielfach umgedeutet r eliminirt. Will man aber den wunderbaren Charakter der Erzählung halten, ſo genügt es nicht, in den Worten Jeſu, nur die „unwandelbare verſicht auf den Schutz Gottes" zu erkennen, wobei ſchließlich doch ein greifen Gottes angenommen werden muß. Wenn „ſchon der Evangeliſt t mehr verſtand, wie die Leute in der bloßen Thatſache, daß unmittelbar das glaubensfeſte Wort Jeſu die Stille eintrat, einen Gehorſam der nente gegen Jeſum erblicken konnten" (Weiß), ſo wird man mit Recht n die ſupponirte Quelle, welche ἐπετίμησε nicht enthalten haben ſoll, miß= iſch. Dieß hier umſo mehr, da das Wort bei allen drei Synoptikern ſteht.

---

[1] Op. imp. ſagt dagegen: non necessitate infirmitatis humanae, sed spontanea ntate. C. a Lap.

[2] Chryſ.: δεικνὺς τοίνυν ἐντεῦθεν, ὅτι θαρρεῖν χρή, κἂν μεγάλα διεγείρηται τὰ κύματα, ὅτι πάντα συμφερόντως οἰκονομεῖ, πρῶτον αὐτοῖς ἐπιτιμᾷ· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ θορυβηθῆναι φερόντως ἐγένετο· ὥστε μεῖζον φανῆναι τὸ θαῦμα, καὶ διηνεκῆ γενέσθαι τοῦ συμβάντος μνήμην. ὅταν γὰρ παράδοξόν τι γενέσθαι μέλλῃ, πολλὰ προκατασκευάζεται πρότερον ης ποιητικά, ἵνα μὴ μετὰ τὸ παρελθεῖν τὸ θαῦμα εἰς λήθην ἐμπέσωσιν. Wie ſubjectiv lchen Dingen die Urtheile ſind, zeigt ſich hier wieder ſtark. Godet (Luc. 1, 409) Cette dernière méthode (sc. de Matthieu) nous paraît moins conforme à la sse du Seigneur. Schegg (Luc. 1, 403): nach Matthäus ging er (der Tadel) vor= was ſachgemäßer iſt.

— V. 27. οἱ ἄνθρωποι ſind die Leute im Schiff [1], die Apoſtel eingeſchloſſen (Op. imp.). Bei Marcus und Lucas ſind es die getadelten Jünger, welche ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν oder φοβηθέντες ἐθαύμασαν. Es läßt ſich nicht beſtreiten, daß dieſer Vers beſſer auf die Nichtjünger paßt, weil die Jünger zwar ὀλιγόπιστοι, aber doch nicht ἄπιστοι waren. Doch iſt letzteres auch von den ἄνθρωποι ausgeſagt. Das Seewunder war wie alle Naturwunder um ſo eindrucksvoller, weil die aufgeregte See und die drohende Gefahr den Eindruck verſtärkten. Deßhalb waren auch die Jünger erſtaunt, noch mehr aber die Nichtjünger [2]. Euthym., Fritzſche, Weiß verſtehen darunter die Leute, welche davon hörten und Hilarius geht noch weiter: non discipulorum hic sermo, sed gentium est. Da aber vom Hören kein Wort geſagt wird, ſo muß man beim Wortlaut ſtehen bleiben, der auf die Zeugen des Wunders geht. ποταπός, bei den Klaſſikern ποδαπός = woher gebürtig; ſpäter = von welcher Beſchaffenheit, wobei es regelmäßig ποταπός geſchrieben wird.

Die Väter machen von dieſem Wunder gern eine Anwendung auf die Kirche (cf. Tertull. de bapt. c. 12. Op. imp. und die Commentare) und auf die Stürme, welche den einzelnen treffen (Auguſt.) Das Schiff der Kirche und des einzelnen iſt auf den Wogen des Weltmeeres vielen Stürmen ausgeſetzt, in welchen nur der Herr Rettung bringen kann, aber auch zur rechten Zeit bringt, wenn man ihn darum bittet. Zwar ſcheint der Herr manchmal zu ſchlafen, indem er zur Bewährung des Glaubens ſeine Kirche durch die Bedrängniſſe und Verfolgungen die Welt verſuchen läßt. Aber das Gebet der Jünger, die Bitten der Heiligen wecken ihn gleichſam vom Schlafe auf, damit er in ſeiner Barmherzigkeit den aus Furcht vor der menſchlichen Gebrechlichkeit Geängſtigten zu Hilfe kommt. Unde et quamvis infestatione inimici ecclesia vel saeculi tempestate laboret, quibusvis tentationum fluctibus pulsetur, naufragium facere non potest, quia filium Dei habet gubernatorem. Inter ipsos enim turbines mundi, inter ipsas saeculi persecutiones plus gloriae ac virtutis acquirit, dum in fide firma et indissolubili permanet (Op. imp.).

c. Die Heilung der Beſeſſenen von Gadara. 8, 28—34.

Während bei der Stillung des Seeſturms die Belehrung und Stärkung der Jünger für die Aufnahme maßgebend war, entſpricht die folgende Erzählung dem Zwecke des Evangeliſten, weil Jeſus im Heidenlande Wunder wirkt und von den Dämonen als Sohn Gottes angeredet wird. Daß der Erfolg kein günſtiger war, erklärt ſich zum Theil aus dem Verluſt der Herde Zwar würde es den heidenfreundlichen Evangeliſten mehr verrathen, wenn er Jeſus in dem verrufenen Peräa anders auftreten und eine beſſere Auf

---

[1] Orig., Hier.: non discipuli, sed nautae et ceteri qui in navi erant, mirabantur. Si autem quis contentiose voluerit eos, qui mirabantur, fuisse discipulos respondebimus, recte homines appellatos, qui necdum noverant potentiam salvatoris Alſo hat Maldon. Unrecht: Hieronymus apostolos intellegit.

[2] Chryſ.: μὴ τοίνυν θαυμάσῃς εἰ τῶν μαθητῶν ἀτελέστερον διακειμένων οἱ ἄλλοι οὐδὲ μέγα περὶ αὐτοῦ ἐφαντάζοντο. Maldon.: alios homines intellegamus qui in aliis erant navibus.

hme finden ließe, aber deßhalb darf man doch nicht auf eine judenchristliche undschrift recurriren (Hilgenfeld, Evang. S. 69), denn der Mißerfolg hat nigstens eine natürliche Erklärung. Wenn Jesus dadurch den Heiden einen rlust zufügte, den Juden aber nur Segen und Heil brachte, so zeigte er als Messias der Juden, deren Schuld um so größer wurde. In der richtung der Herde konnten die Juden eine Vorstellung von der Macht d Wuth des bösen Feindes bekommen und so das Glück schätzen lernen, lches ihnen in der Befreiung aus der Macht des bösen Feindes durch den essias angeboten wurde. — V. 28. Zu ἐλθόντι αὐτῷ, wofür Lachm. Tisch. nach ℵ^{b} B C ἐλθόντος αὐτοῦ lesen vgl. V. 1 und 5. Statt ασηνῶν ist nach B C* M Δ Min., Syr., Pers., Eus., Epiph., Tisch. αρηνῶν zu lesen, das auch von Orig. bestätigt wird, obwohl er es nur wenigen Handschriften fand (IV, 140. Huet. 2, 131). ℵ^{c} C^{c} E K L J V X Π lesen Γεργεσηνῶν, das Origenes vorzieht (sed invitis ut videtur s cdd. Tisch.). Er klagt überhaupt stark über die Corruption der geographischen Namen in den Evangelien. Ueber die geographischen Schwierigkeiten Lesarten an unserer Stelle gibt er die beste Auskunft. Gegen Γερασηνῶν, ches damals die gewöhnliche Lesart war, sagt er: Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας πόλις, οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα· καὶ οὐκ ἂν οὕτως προὲς ψεῦδος καὶ εὐέλεγκτον οἱ εὐαγγελισταὶ εἰρήκεσαν, ἄνδρες ἐπιμελῶς γινώσκες τὴν Ἰουδαίαν. Aehnliche Bedenken hat er gegen Gadara: Γαδαρὰ γάρ ις μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ μνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστιν ἐν αὐτῇ ἡ θάλασσα. Deßhalb entscheidet er selbst für Gergesa, ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ' οὗ δείκνυται χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι (l. c. p. 131. Cf. p. 160). ch ist nicht zu verkennen, daß er sich auf keine einzige Handschrift berufen n, so daß diese Lesart, aber nicht der Ort als seine Correctur anzusehen Dann ist auch von einem solchen Ort zu jener Zeit nichts bekannt; ichtet vielmehr Josephus (Ant. 1, 6, 2), daß von den alten Γεργεσαίοις en. 15, 21; 10, 16. Deut. 7, 1; Jos. 24, 11) nur der Name übrig geben sei, so ist doch nicht anzunehmen, daß die mit dem See Genneseareth annten Leute die Existenz der Stadt Gergesa erlogen haben (Keil) und Nachrichten der Alten einfach abzuweisen sind[1]. Noch jetzt befinden sich Ostufer des Sees Ruinen einer alten Ortslage Namens Gersa oder sa (Thomson The Land and the Book II p. 374 f.). Da Marc. 5, 1 Lesart Γερασηνῶν sicher und Luc. 8, 26 entweder Γεργεσηνῶν oder

[1] Euseb. Onom. p. 156: Γεργεσά, ἔνθα τοὺς δαιμονιῶντας ὁ κύριος ἰάσατο· καὶ νῦν νυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατεκρημνίσαν. Bei Gadara (132) gibt er nur die Lage an, ohne Erwähnung des Evangeliums, nur bei Γεργασεί (155) nennt er Γερασὰ πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. τινὲς δὲ αὐτὴν τὴν Γάδαραν φασίν. μέμνηται δὲ καὶ τὸ εὐαγγέλιον τῶν Γερασινῶν. Den letzten Satz tsetzt Hier.: sed et evangeliorum meminit Gergesenorum. Chrysostomus geht glatt über hinweg, indem er einfach den Namen wegläßt; doch ist darum die Bemerkung des ausgebers des Euthymius (Migne p. 298 Not.): Discas autem, unde sit Chrysonus. Scilicet ἀλωπεκῆθεν, nicht berechtigt, denn zu 9, 1 (Hom. 29 al. 30, 1) sagt οἱ ἐν Γαδάροις. Euthym. folgt dem Origenes aus topographischen Gründen.

Γερασηνῶν zu lesen ist und die von Paulus und Schegg gemachte Unterscheidung zwischen District (Gerasa) und Stadt (Gadara) bei der großen Entfernung der Stadt Gerasa (Dscherasch, der östliche Grenzort Peräas, Jos. B. J. 3, 3, 3; 4, 9, 1) unwahrscheinlich ist[1], so kann man Gerasa auf das von Origenes genannte Gergesa, Gersa beziehen. Wegen der Nähe des von Tiberias nur 60 Stadien (11 Kilom.) entfernten Gadara ist es wahrscheinlicher, daß Matthäus die Hauptstadt Peräas statt des unbedeutenden Ortes in dem Gebiet derselben nennt, da er nur von der χώρα spricht. Noch einfacher wäre es freilich zur Lesart des Origenes in allen drei Stellen zurückzukehren und Γεργεσηνῶν oder Γεργεσαίων zu lesen (Godet), aber die handschriftlichen Zeugnisse sind bei Matthäus entschieden dagegen. δύο δαιμονιζόμενοι 2 Besessene, Marcus und Lucas reden nur von einem. Sie pflegen überhaupt die summarischen Berichte des Matthäus mehr zu specialisiren und da das Detail sich an einen knüpfte, so beschränken sie sich auf diesen. Derselbe kann als besonders Unglücklicher (Chrysost., Maldon.) oder Vornehmerer (August., Beda, Theophyl., Euthym.) auch das Hauptinteresse in Anspruch genommen haben (vgl. Schanz, die Probleme der Einleitung bei den Vätern Theol. Quartalsch. 1879 S. 73). An eine Zusammenfassung zweier Heilungen bei Matthäus ist nicht zu denken. Ob aber die Darstellung des Marcus und Lucas auf die Tradition zurückzuführen ist, welche das Hauptgewicht auf die Umstände gelegt, so daß der andere, welcher mit diesen weniger verflochten war, aus der Erzählung verschwand (Schegg), oder vom Schriftsteller herrührt, kann nur nach dem ganzen Charakter unserer Evangelien entschieden werden. Nach diesem scheint mir die zweite Annahme weitaus wahrscheinlicher, denn will man in diesen Dingen den Evangelisten nicht eine gewisse Freiheit einräumen, so müßte man behaupten, daß Matthäus, welcher zuerst schrieb und ein unmittelbarer Schüler Jesu war, eine abgeblaßtere Tradition für seine Schrift hatte als die späteren Synoptiker, welche keine Autopten waren[2]. ἐκ τῶν μνημείων aus den Grabhöhlen, welche im Orient in die Felsen gehauen wurden und sich noch in vielen Ruinen vorfinden. Auch von Gadara wird berichtet, daß bei seinen Ruinen in dem heutigen Dorfe Omkeis viele in den Berg gearbeitete Grabhöhlen vorhanden seien (Winer R. W.). Daraus, daß Wahnsinnige in ihrem Trübsinn mitunter solche Aufenthaltsorte wählen, darf man nicht schließen, daß die δαιμονιζόμενοι bloß wahnsinnig gewesen sind, denn dagegen spricht der Wortlaut und die ganze Erzählung. Tobsucht und Tücke kommen auch bei den Besessenen vor.

V. 29. τί ἡμῖν καὶ σοί was ist zwischen uns und dir? ist ein im Hebräischen geläufiger Ausdruck zur Abweisung des Verkehrs und der Gemeinschaft, ohne daß gerade ein Vorwurf darin enthalten ist (מַה־לִּי וָלָךְ Richt. 11, 12;

[1] Weiß (Marcus-Ev. S. 171) hält dieß für ganz undenkbar. „Marcus kannte unfehlbar eine in der Nähe des See's gelegene Stadt Gerasa, deren Ruinen man auch neuerdings gefunden haben will (vgl. Volkm. S. 314), für deren Existenz aber ein in Palästina so wohl bewanderter Schriftsteller, wie unser Evangelist, Zeuge genug ist."

[2] In diesem Falle muß natürlich auch die Abhängigkeit und eine gemeinsame Quelle negirt werden. Von seinem Standpunkte aus bemerkt daher Godet zu unserer Stelle mit Recht: Dans tous les cas, nous avons ici une preuve de l'indépendance respective des récits de Matthieu d'une part, de Marc et Luc de l'autre.

2 Sam. 16, 10; 19, 23. 2 Kön. 9, 18. Joh. 2, 4.). υἱὲ τοῦ θεοῦ zeigt, daß die Dämonen den Herrn kannten. Auch sonst wird dieß von ihnen berichtet. Jesus mußte es ihnen geradezu wehren, daß sie nicht vor der geeigneten Zeit sein Wesen offenbarten. πρὸ καιροῦ vorzeitig d. h. vor dem Tag des Gerichts, weil erst an diesem Tage die allgemeine Verurtheilung und ewige Bestrafung stattfinden wird. βασανίσαι quälen. Schon die Gegenwart Jesu war für sie eine Qual. Zudem fürchteten sie, Jesus möchte sie in den qualvollen Hades verstoßen. εἰς τὴν ἄβυσσον Luc. 8, 31 vgl. 16, 23. Apok. 14, 10; 20, 10. So lange sie noch auf der Welt ihre verderbliche Thätigkeit treiben können, erscheint ihnen ihr Zustand relativ besser. — V. 30. μακράν fern. Marc. 5, 11 und Luc. 8, 32: ἐκεῖ. Beides sind relative Begriffe. Die Vulgata übersetzt non longe. ἀγέλη χοίρων eine Herde Schweine. Da die Juden keine halten durften, so gehörte sie entweder Heiden oder jüdischen Händlern, welche heidnische Hirten mit der Ueberwachung betraut hatten. — V. 31. Statt der Rec. ἐπίτρεψον ἡμῖν ἀπελθεῖν ist ἀπόστειλον ἡμᾶς zu lesen: ℵ B Min. Verss. Lachm., Tisch. Die Rec. ist nach Luc. 8, 32. Die Dämonen bitten den Herrn, sie in die Schweineherde zu schicken, wohl weil sie selbst diesen Aufenthalt dem in der Hölle vorziehen, ihre Lust an der Verwüstung und Zerstörung auch so noch ausüben konnten und vielleicht hofften, dadurch Jesus bei den Eigenthümern als einen feindseligen Menschen darzustellen, was ihnen auch gelang. Daß Jesus aber den Dämonen gestattete, in die Schweine zu fahren, erklärt sich durch die allgemein anerkannte Wahrnehmung, daß die göttliche Vorsehung manches zuläßt, was vom menschlichen Standpunkte aus dem Menschen schädlich ist [1]. Jesus sah voraus, daß er dadurch die Bewohner von sich abstoße, allein er kannte ihre ganze Disposition für seine Lehre schon zum voraus. Wäre diese eine gute gewesen, so hätten sie sich durch diesen Verlust nicht vollständig abschrecken lassen. Denn daß sie bloß aus Demuth den Herrn baten, aus ihrem Gebiet wegzugehen [2], hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. — V. 32. ὑπάγετε muß concessiv genommen werden, da eine Bitte vorausgeht (vgl. dagegen Winer 43, 1 p. 292). Gegen Lachm. und Tisch., welche nach ℵ B C* Min. Verss. εἰς τοὺς χοίρους lesen, vertheidigt Meyer die Rec.: εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων, weil die Herübernahme von εἰς τοὺς χοίρους aus den Parallelen bei Marcus und Lucas noch durch die größere Bestimmtheit des Sinnes (in die Körper der Schweine) begünstigt worden sei. Allein die Rec. ist wahrscheinlich nach V. 31 gebildet. — V. 33. οἱ βόσκοντες die Hirten (הָרֹעִים) wie οἱ διώκοντες 5, 44. τὴν πόλιν ist wahrscheinlich Gadara, in dessen Land (V. 28) oder Gebiet (V. 34) sich Jesus befand. πάντα καί alles und namentlich, was sich mit den Dämonischen zugetragen (Winer 53, 3 p. 407). — V. 34. πᾶσα ἡ πόλις die ganze Stadt (Winer 18, 4 p. 105). ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν sie zog heraus

[1] Indem Michelhaus davon ausgeht, daß die Herde zu einer jüdischen Stadt gehörte und es Juden verboten war, solche zu halten, erklärt er: Jene Herde war ein unrechtmäßiger Besitz, war wider das Gesetz, und sie stand also nicht unter Gottes Hut; Jesus gibt sie deßhalb den Teufeln preis. Vgl. Jans. c. 32, 203.

[2] Hier.: Quod rogant, ut transeat a finibus eorum, non de superbia hoc faciunt, ut nonnulli arbitrantur, sed de humilitate qua se praesentia Domini indignos iudicabant, sicut et Petrus in captura piscium (Luc. 5, 8).

Jesu entgegen. Vgl. Gen. 14, 17: וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ LXX ἐξῆλθε εἰς συνάντησιν αὐτῷ. So liest auch die Rec., während Tisch. nach ℵ B ὑπάντησιν und den Gen. τοῦ Ἰησοῦ vorzieht.

§ 28.

Die Ereignisse nach der Rückkehr nach Kapharnaum.

9, 1—34.

Marcus (2, 1—22) und Lucas (5, 17—39) bringen die drei ersten Erzählungen in derselben Reihenfolge, aber in einem andern Zusammenhange, indem sie unmittelbar an die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8, 1—4) anknüpfen, also dieselben in die Zeit vor der Bergpredigt verlegen. Uebrigens ist bei beiden der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sehr lose, da Marcus nach einer allgemeinen Bemerkung über die Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa (1, 45) einfach fortfährt καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφ. und Lucas sein unbestimmtes: καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν voranstellt. Matthäus verwendet diese Erzählungen, um die Entwicklung der messianischen Geschichte zu veranschaulichen. Die Heilung des Gichtbrüchigen gibt Veranlassung zum ersten Conflict mit den Schriftgelehrten und Pharisäern. Die Sündenvergebung, welche Jesus ausspricht, ist eine deutliche Offenbarung der messianischen Machtvollkommenheit und erhält durch das Wunder ihre Bestätigung, aber sie gereicht doch nur zum Anstoß, der noch gesteigert wird durch die Berufung des Zöllners Matthäus. Jesus ist mit den Zöllnern und Sündern, mit den Unreinen und Verunreinigten beim gemeinschaftlichen Mahle. Welch' ein Greuel in den Augen des Pharisäers! Und doch zeigt sich gerade hier Jesus als den wahren Messias[1], den barmherzigen Erlöser, der Mitleiden will und nicht Opfer und bei denjenigen auch Aufnahme findet, welche ihr eigenes Elend einsehen. Das Verhältniß Jesu zu den Sündern, die freudige Aufnahme der frohen Botschaft bei den verachteten Menschenklassen im Unterschied zu der bereits zur Feindschaft übergehenden Haltung der jüdischen Parteiführer, der Gegensatz von Glaube und Unglaube ist der leitende Gesichtspunkt, um dessen willen Matthäus diese Partie aufgenommen und hier eingereiht hat (Vgl. Lutter. 3, 35. Grimm 2, 635. Keil zu 9—13). Eine Steigerung des wunderbaren Charakters ist wohl auch vorhanden[2], aber sie ist doch vorzugsweise in dem Uebergang auf das geistige Gebiet, die geistige Umwandlung zu suchen.

a. Die Heilung eines Gichtbrüchigen. 9, 1—8.

V. 1. εἰς ἰδίαν πόλιν in seine Stadt, d. h. Kapharnaum. Diese Bezeichnung hat nur Matthäus, weil er auf die Weissagung Bezug nahm (4,

---

[1] Ueber den Messias als Vermittler der Sündenvergebung bei den Targumisten vgl. Langen l. c. S. 422 f.

[2] Diesen betont besonders Grimm, Einh. S. 266 f., der aber schon in Chrys. einen Vorgänger hat: ἐνταῦθα πάλιν ἑτέρῳ μείζονι τρόπῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ καταναγκάζει ὁμολογῆσαι τὴν ὁμοτιμίαν (sc. τῷ γεγεννηκότι) καὶ διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν αὐτὸ καθίστησι φανερόν.

13—16)[1]. — V. 2. Marcus und Lucas ſind wieder ausführlicher. Sie erzählen, daß die Träger den Kranken vom Dache herunterließen, weil ſie vor der Menge nicht anders zu Jeſus kommen konnten. Man kann darauf ἰδὼν τὴν πίστιν beziehen, das eine ſtärkere Begründung erhält, als ſie durch das bloße Herbeibringen des Kranken gegeben iſt. Die Heilung geſchieht auf Grund des Glaubens der Träger, welcher aber den Glauben des Kranken vorausſetzt (Chryſoſt.: μᾶλλον δὲ ἐνταῦθα καὶ τοῦ κάμνοντος ἦν ἡ πίστις· οὐ γὰρ ἂν ἠνείχετο χαλασθῆναι μὴ πιστεύων. Hieron., Euthym.). An ihn wendet ſich Jeſus auch ſogleich. θάρσει τέκνον ſei getroſt Kind, iſt eine liebevolle, Vertrauen erweckende Anſprache (Marc. 2, 5; 10, 24. Luc. 16, 25. 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 1). Das ἀφέωνται der Rec. (Lachm., Tiſch. leſen ἀφίενται nach ℵ B) iſt doriſches Perfect. Paſſ. ſtatt ἀφεῖνται (Winer 14, 3 p. 77. Bäumlein § 207). σοῦ αἱ ἁμαρτίαι ſtatt σοὶ αἱ ἁμ. σου könnte zwar nach V. 5 conformirt ſein, iſt aber doch zu gut bezeugt: ℵ B C Δ* Min., Väter, Lachm., Tiſch. Jeſus ſchickt die ſittliche Heilung voraus, nicht, weil er ſich dem Glauben der Juden, daß die Krankheiten Strafen perſönlicher Sünden ſeien, anbequemt (Luc. 13, 1 f. Joh. 9, 3), ſondern weil er den Zuſtand des Kranken durchſchaute und die innere Heilung zur Bedingung der leiblichen machen wollte[2]. Es iſt ein ähnlicher Gedankengang, wie bei der Stillung des Seeſturms, wo Jeſus nach Matthäus auch zuerſt den Vorwurf gegen die Jünger ausſpricht, um ſie auf das Wunder vorzubereiten. Hier gilt die Vorbereitung weniger dem zu Heilenden als den Umſtehenden, welche ſo ſchwer für ein beſſeres Verſtändniß zugänglich waren. Denn auch bei anderen Krankheiten lag ein ſündhafter Zuſtand zu Grunde, ohne daß Jeſus die Sündennachlaſſung vorausſchickte. Dem 38jährigen Kranken ſagte er nach der Heilung: ſieh, du biſt geſund geworden, ſündige nun nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre (Joh. 5, 14). — V. 3. εἶπον ἐν ἑαυτοῖς wie 3, 9. Daß es bloß ein innerliches Sprechen war, zeigt ἐνθυμήσεις und ἐνθυμεῖσθε. βλασφημεῖν läſtern sc. Gott, das ſonſt auch beigefügt wird (τὸν θεόν Apok. 16, 11. 21. τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ Apok. 13, 6. 9). Dieß geſchieht dadurch, daß man Gott durch Anmaßung ſeiner Macht, hier der Sündenvergebung, ſeine Ehre nimmt (נִאֵץ 2 Kön. 19, 6. 22). — V. 4. ἰδών (Lachm. εἰδώς nach B M E** Π* Min., Verss., Chryſoſt.) τὰς ἐνθυμήσεις, da Jeſus ihre Gedanken ſah, manifeſtirt wieder eine Eigenſchaft des Meſſias, der ein Herzenskenner ſein ſollte (Wetſtein). ἵνατί warum, wozu? iſt zu erklären durch ἵνα τί γένηται oder γένοιτο und findet ſich auch bei den Griechen nicht

[1] Chryſ.: ἡ μὲν γὰρ ἤγειρεν αὐτὸν ἡ Βηθλεέμ· ἡ δὲ ἔθρεψεν ἡ Ναζαρέτ· ἡ δὲ εἶχεν ἀκοῦντα ἡ Καπερναούμ. Theophyl., Euth. Dagegen Hier.: Civitatem eius non aliam intellegimus quam Nazareth, unde et Nazaraeus appellatus est. Auguſt. und Beda ſuchen beide zu vereinigen, indem ſie Galilaea als civitas sua nehmen, worin Nazareth und Kapharnaum liegen: „praesertim quia et ipsa Caphernaum ita excellebat in Galilaea, ut tanquam metropolis haberetur.“ Doch kommt Aug. auch bei Nazareth nicht in Verlegenheit: diceremus Matthaeum praetermisisse quae gesta sunt, postea quam venit Jesus in civitatem suam, donec veniret Caphernaum, et hoc adiunxisse de sanato paralytico (l. c. 2, 25, 58).

[2] Cf. Nedarim fol. 41, 1: Nullus aegrotus a morbo suo sanatur, donec ipsi omnia peccata remissa sint. Kimchi ad Ps. 41, 5: Si Deus animam a morbo suo sanaret, post peccatorum expiationem etiam corpus sanaretur. Schöttgen.

ſelten (Winer 25, 1 p. 160. Krüger 51, 17, 8). — V. 5. Der Schluß geht a maiori ad minus, weil aber die leibliche Heilung augenfälliger iſt, ſo kehrt ſich die Folgerung in populärer Ausdrucksweiſe um [1]. Daß die Phariſäer die Sündenvergebung nach dem Alten Teſtament als etwas Selbſtverſtändliches, die Wunderwirkſamkeit als das Seltenere (Jeſ. 42, 6. 7) für höher geachtet haben (Schegg), entſpricht weder der allgemeinen Erwartung des Meſſias als eines Wunderthäters (Langen S. 437), worauf auch die Zeichenforderungen hinweiſen, noch dem Vorwurf der Gotteslästerung wegen der Sündenvergebung. ἔγειρε intranſitiv = ſtehe auf (Kühner 2 p. 81 ff.), wie überhaupt viele Verba der Bewegung ſowohl tranſitive als intranſitive Bedeutung haben (Krüger 52, 2). Die Lesart ἐγείραι iſt faſt unbezeugt (U, Fritzſche) und als Correctur anzuſehen. — V. 6. ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ... ἀφιέναι daß er Macht hat, Sünden zu vergeben, nicht bloß zu ſagen, deine Sünden ſind dir vergeben, wobei man immer noch an eine bloße Erklärung der vom Gott geſchenkten Sündenvergebung denken könnte (Chryſoſt.). Darin iſt nicht nur ein Hinweis auf den Meſſias, ſondern auch auf den Gottesſohn gegeben, wenn ihn auch die Schriftgelehrten nicht erfaßten [2]. ἐπὶ τῆς γῆς wird mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου oder mit ἀφιέναι verbunden. Der Menſchenſohn auf Erden iſt dem Gottesſohne zur Rechten des Vaters im Himmel gegenübergeſtellt; zum Vergeben auf der Erde wäre zu ergänzen: ſo daß auch im Himmel vergeben iſt. Zu weit geht Reiſchl, wenn er erklärt: Chriſtus erläßt die Sünden nicht allein, weil er Gott iſt, in Kraft ſeiner Allmacht, ſondern gerade als „Sohn des Menſchen auf Erden" hat er in Kraft des Verdienſtes, welches er für die Menſchen durch das Geheimniß ſeiner Menſchwerdung und ſeines ſühnenden Leidens erwirbt, die Gewalt und Sendung zur Sündenvergebung von dem himmliſchen Väter empfangen. τότε λέγει ſoll den fehlenden Nachſatz zu ἵνα εἰδῆτε erſetzen, iſt aber jedenfalls vom Evangeliſten eingeſchoben. Deßhalb betrachten es andere (Wetſtein, Fritzſche, Anger, Winer p. 538 und 576) als Parentheſe und ἐγερθεὶς ἆρον κτλ. als Nachſatz. — V. 8. τοῖς ἀνθρώποις geht zunächſt auf Jeſus, iſt aber generell zu faſſen; dem Menſchengeſchlecht, deſſen Repräſentant Jeſus hier iſt (Winer 27, 2 p. 165). Es geht daraus hervor, daß die Menge, trotz der ſtrengen Argumentation keine Ahnung von dem Zweck derſelben hatte. Προῆστατο γὰρ αὐτοῖς ἡ σάρξ ſagt Chryſoſtomus dazu.

b. Die Berufung des Matthäus. 9, 9—13.

Jeſus vergibt nicht nur die Sünden, ſondern beruft ſelbſt verachtete Sünder zur Nachfolge, die aber ſchnell gehorchen und dadurch die feindſeligen Phariſäer und unverſtändigen Juden beſchämen. Dieſe machen es dem Herrn

---

[1] Chryſ.: ἵνα καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἀφανὲς διὰ τούτου λάβῃ τὴν ἀπόδειξιν, διὰ τῶν ἔργων προαποκαλύπτων ἤδη τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου εἰρημένον, ὅτι αὐτός αἴρει τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου.

[2] Schegg ſagt (Luc. 1, 252): Die Erklärer erſchwerten ſich das Verſtändniß unſerer Stelle durch zwei Umſtände: einmal dadurch, daß ſie glaubten, Jeſus wolle ſeine Gottheit beweiſen, während er ſich nur die Macht der Sündenvergebung zuſchreibt und alle übrigen Conſequenzen bei Seite läßt; dann dadurch, daß ſie ſich vom auguſtiniſchen Satze nicht losmachten: Sündenvergeben ſei das Schwerere.

zum Vorwurf und ſteigern ihre Feindſeligkeit, indem ſie direct auf die Jünger einzuwirken ſuchen[1].

V. 9. παράγων ἐκεῖθεν nicht: als er weiter ging, ſondern: als er von dort vorüberging (Euthym.: ἀντὶ τοῦ πορευόμενος), nämlich an dem Ort, wo Matthäus war (cf. 20, 30. Pol. 5, 18, 4. Paſſow). τελώνιον Zollſtätte, Zollhaus. Euthym.: τελώνιον γὰρ λέγει τὸ τοῦ κομμερκιαρίου πραιτώριον. In Kapharnaum waren viele Zöllner beſchäftigt, da es in der Nähe der Grenze und der von Damaskus nach Ptolemais ziehenden Karawanenſtraße lag. Ματθαῖον λεγόμενον mit Namen Matthäus oder Matthäus heißend (vgl. § 1). ἀκολούθει μοι enthält die Berufung zum Apoſtolat. Da Matthäus in Kapharnaum wohnte, ſo mußte er den Herrn ſchon kennen[2]. Die Entſcheidung mußte aber für Matthäus um ſo ſchwerer ſein, als er mitten aus ſeinem Geldgeſchäft heraus berufen wurde. — V. 10. καὶ ἐγένετο weist bei Matthäus nicht auf einen hiſtoriſchen Zuſammenhang hin, doch bringen auch Marcus und Lucas das Mahl in dieſer Verbindung. ἀνακειμένου als er zu Tiſche lag. Die Klaſſiker gebrauchen dafür κατακεῖσθαι (Marc. 2, 15; 14, 3). Die Alten lagen mit dem linken Arm auf das Polſter geſtützt (Jahn, Archäol. I, 2 S. 214 f. Keil, Archäol. 504). Dieſe Gewohnheit haben die Juden im Exil von den Perſern gleichfalls angenommen. ἐν τῇ οἰκίᾳ im Hauſe sc. des Matthäus, wie Lucas beifügt (Auguſt.). Andere Erklärer wollen das Haus Jeſu verſtehen, weil Matthäus dem Herrn folgte, alſo vom Hauſe wegging. Allein abgeſehen davon, ob das Mahl ſo unmittelbar der Berufung folgte oder nicht, ſo iſt das Nachfolgen in erſter Linie vom Apoſtolat zu verſtehen und ſchließt alſo die vorhergehende Einnahme eines Mahles im Hauſe des Matthäus nicht aus. Darauf weist auch τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ[3] und die Tiſchgenoſſenſchaft der Zöllner und Sünder hin. καὶ ἁμαρτωλοί und überhaupt Sünder, da die τελῶναι ohnehin zu dieſer Kategorie zählten (Luc. 3, 13; 19, 7), was Jeſus im Folgenden nicht in Abrede zieht. An Heiden iſt aber nicht zu denken (cf. Hieron., Hausr. 1, 408. Grimm 2, 638). — V. 12. Jeſus gibt den Einwand der Phariſäer inſoweit zu, als er nicht

---

[1] Chryſ.: βουλομένων ἀπορρῆξαι τοῦ διδασκάλου τὸν χορὸν τῶν μαθητῶν. Euthym. Luth.: Les scribes avaient accusé Jésus de blasphémer, quand il s'était attribué le pouvoir de pardonner les péchés. Maintenant les pharisiens s'efforcent de détacher de lui ses disciples, en lui reprochant de vivre dans la société des pécheurs. Aberle bemerkt dazu: Die vorliegende Erzählung weist den Vorwurf der Volksverführung unter dem Geſichtspunkt zurück, daß ſie den Beweis liefert, wie Jeſus ſich nicht dadurch Popularität zu verſchaffen ſuchte, daß er diejenigen mied, welche die Volksmeinung verſehmt hatte, daß er im Gegentheil in der Perſon des Matthäus ein Mitglied jener Menſchenklaſſe zu ſeiner Nachfolge berief, die den Juden am verhaßteſten war, und zwar gerade von Ausübung des Geſchäftes hinweg, das den Grund zu dieſem Haſſe bildete.

[2] Hier.: Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus, vel imperitiam historici mentientis, vel stultitiam eorum qui statim secuti sint salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti, cum tantae virtutes, tantaque signa praecesserint, quae apostolos antequam crederent, vidisse non dubium est. Certe fulgor ipse, et maiestas divinitatis occultae, quae etiam in humana facie relucebat, ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu.

[3] Chryſ.: καλέσας τοίνυν αὐτόν, καὶ τιμῇ μεγίστῃ τετίμηκε τραπέζης αὐτῷ κοινωνήσας αὐθέντης. Euth

jeden Umgang mit den Sündern billigt, sondern nur den, welcher aus dem gleichen Motiv hervorgeht, das den Arzt beim Besuche des Kranken leitet. Die Gesunden sind die δίκαιοι, die Kranken die ἁμαρτωλοί. Dem Zusammenhange nach gehören zu den ersten auch die Pharisäer, nicht, weil sie in Wahrheit gerecht waren, sondern weil sie sich zu denselben rechneten. Ironica concessio! Chrysost.: εἰρωνευόμενος πρὸς αὐτοὺς λέγει. Die Zöllner waren empfängliche Kranke, weil sie sich ihres Zustandes bewußt waren, während die Pharisäer wegen ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit für die Heilung unempfänglich blieben. Aus demselben Grunde aber hatten sie auch kein Verständniß für den Umgang Jesu mit den Sündern. Darum verweist sie Jesus in seiner Antwort auf ein besseres Studium des Alten Testamentes. — V. 13. πορευθέντες μάθετε gehet hin und lernet, ist eine gebräuchliche rabbinische Formel, in der eine Aufforderung zum Nachdenken liegt (הלכו ראו Schöttgen). Der Sinn des aus Hos. 6, 6 entnommenen Citats ist: Der Beruf des Messias ist, Mitleid zu zeigen, nicht Opfer zu verlangen. Mitleid und Erbarmen aber übt er durch Berufung der Sünder. ἔλεος ist nach klassischem Sprachgebrauch masc., während sonst in der heiligen Schrift die Neutralform vorwiegt und deßhalb auch hier ἔλεος vorzuziehen ist (Lachm., Tisch., Tregl.; cf. Winer 9, 2 p. 64). καὶ οὐ θυσίαν und nicht Opfer, womit Jesus formell das Opfer negirt und Barmherzigkeit an dessen Stelle gesetzt wissen will (Winer 55, 8 p. 462), wie der folgende Satz beweist. Chrysost.: τὸ μὲν γὰρ ἐνέκρινε, τὸ δὲ ἐξέβαλε. Doch restringirt er dieß wieder: καὶ ἀπέδειξεν, οὐ μόνον οὐ κεκωλυμένον ὅπερ ἐνεκάλουν, ἀλλὰ καὶ νενομοθετημένον· καὶ μᾶλλον ἢ τὰς θυσίας. Letzteres recipirt Euthym.: ὅτι κρεῖττον θυσίας ἐστὶν ὁ ἔλεος. August.: misericordiam volo quam sacrificium. Daß die Opfer, beziehungsweise der levitische Gottesdienst, beim Propheten nicht absolut verboten sind, versteht sich bei seinem Gesetzesstandpunkt von selbst. Er will nur die Nothwendigkeit der barmherzigen Gesinnung darthun, ohne welche die Opfer keinen Werth haben. Es fragt sich nur, ob man den Ausspruch an und für sich relativ zu fassen (Jansen, C. a Lap., Bisping u. a.) oder nach der hebräischen Ausdrucksweise eine formelle Negation zur Bestärkung der Bejahung ohne sachliche Ausschließung des zweiten Theils anzunehmen hat (Mald., Schegg u. a.). Die comparative Form des Urtextes (וְרַעַת מֵעֹלוֹת) im zweiten Halbvers würde für die erste Erklärung sprechen, der Wortlaut aber entscheidet für die zweite. Jesus konnte ja auch ganz wohl das prophetische Wort den Pharisäern gegenüber anwenden, um ihnen klar zu machen, daß ihre Opfer keinen Werth haben, daß vor allem selbst nach dem Alten Testament eine mitleidsvolle Gesinnung nöthig sei, ohne sich über die Opfer an sich auszusprechen. γάρ begründet μάθετε. Die Pharisäer sollen erkennen, daß nach dem Ausspruch des Propheten Jesus sich durch seinen Umgang mit Sündern gerade als Messias erweist. Die Beschränkung auf die Selbsterkenntniß der Pharisäer, durch welche sie erst fähig werden sollten, der Einladung zum Reichstheile zu folgen (Meyer), ist durch den Zusammenhang nicht motivirt, denn Jesus will zunächst nicht beweisen, warum er nicht mit den Pharisäern verkehre, sondern nur sich gegen den Vorwurf vertheidigen, daß er mit Sündern umgehe. καλεῖν heißt wie immer absolut gesetzt zum messianischen Heil berufen (cf. Grimm s. v. und κλητός).

c. Vom Privatfaſten. 9, 14—17.

Noch mehr Zündſtoff zur Steigerung der zum erſtenmal offenkundig
ewordenen Feindſchaft bringt die Faſtenpraxis der Jünger herbei. Dieſe
onnten die ſtrengen Juden überhaupt nicht begreifen, weßhalb auch die
Johannesjünger dießmal die Fragenden ſind, welche mit den Phariſäern
hand in Hand gehen bei der Beobachtung des Faſtens und durch ihre Ver-
indung dem Conflict bereits eine weitere Ausdehnung geben (cf. Chryſoſt.
. St., Grimm 2, 642). Zuerſt waren es die Schriftgelehrten, welche An-
loß nahmen, dann kamen die Phariſäer, jetzt traten mit dieſen die ſonſt nicht
indlich geſinnten, aber etwas eiferſüchtigen Johannesjünger auf.

V. 14. οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου die Jünger des Johannes. Bei Lucas ſind
ie Fragenden Phariſäer und Schriftgelehrte, bei Marcus Johannesjünger
nd Phariſäer. Außerdem ſtellt Lucas die Frage ſo dar, daß es ſcheinen
nnte, als ob entgegen der natürlichen Beziehung des οἱ δὲ εἶπον (5, 33) auf
ie V. 30 genannten γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι dritte Perſonen ihre Ver-
underung über das verſchiedene Verhalten der Jünger des Johannes und
r Phariſäer einerſeits und des Herrn andererſeits ausgeſprochen hätten [1].
eyſchlag und Weiß ſuchen aus dieſer Abweichung die Abhängigkeit des
atthäus von Marcus zu beweiſen. Allein wenn wirklich die Frage bei
arcus correcter formulirt iſt, ſo kann dieß leicht eine Correctur des
arcus ſein, welche den Matthäustext vorausſetzt; ich halte aber umgekehrt
n letzteren für den entſprechenden, weil nach dem Vorhergehenden die Frage
r in feindlicher Abſicht vorgelegt ſein kann und dieſe auch bei Marcus
ht bloß auf die Schriftgelehrten, ſondern, wenn man wirklich 2, 18 zu
ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ nicht die unmittelbar vorher genannten μαθηταὶ
ωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι annehmen will, auf die Schriftgelehrten und Phari-
r (V. 16), aber doch viel natürlicher auf die Johannesjünger ſelbſt zu
ziehen iſt, mit denen die Phariſäer verbunden waren. Die letzteren brauchte
er Matthäus unter den Fragenden nicht zu nennen, weil er mit τότε die
iche Situation andeutet, ſo daß ihre Gegenwart vorausgeſetzt werden muß,
b es ihm hauptſächlich um Hervorhebung des geſteigerten Mißtrauens zu
n war. An und für ſich waren die Phariſäer die heftigſten Gegner, aber
em ſie die Johannesjünger ſich zur Oppoſition beigeſellten, gewann dieſe
Bedeutung und Ausdehnung. Marcus hat durch die einfache Verbindung
ἦσαν den Zuſammenhang weniger ſtreng angezeigt und darum neben den
ohannesjüngern noch die Phariſäer genannt. νηστεύομεν gilt vom Privat-
ten, denn beim Unterlaſſen des geſetzlichen Faſtens hätte der Vorwurf wohl
ders gelautet. Doch muß gerade einer der traditionellen Faſttage geweſen
n (vgl. Grimm 2, 643). πολλά iſt von Tiſch. nach ℵ* B 27. 71 geſtrichen,

---

[1] Aug. (und Beda): Sed verba ipsa quae illos dixisse apud Marcum legitur, gis indicant alios hoc dixisse de aliis; i. e. convivas qui aderant venisse ad Je-m, quia ieiunabant discipuli Joannis et Pharisaei, et hoc ei de illis dixisse . . . od Lucas evidentius expressit ita hoc idem intimans, cum dixisset quid eis re-nderit Dominus de vocatione peccatorum . . . Ergo et hic, sicut Marcus, alios aliis hoc dixisse narravit. Den Unterſchied von Matthäus erklärt er dann: quia et i aderant, et omnes certatim, ut quisque poterat, hoc obiecerunt.

ist aber doch zu stark bezeugt. Es steht wie πυκνά (Luc. 5, 33) = häufig (Krüger 46, 3, 2. Passow 2 p. 1013 col. 2). οὐ νηστεύουσιν ist relativ zu nehmen. Den vielen Fasten der Pharisäer gegenüber erschien das Fasten der Jünger wie ein Nichtfasten.

V. 15. οἱ υἱοὶ νυμφῶνος (Tob. 6, 14. 17. Cf. Joel 2, 16) die Söhne des Brautgemaches sind die παρανύμφιοι, die Freunde des Bräutigams, welche die Braut und ihre Gespielinnen in das Haus des Bräutigams führten und für die Vorbereitung zum Hochzeitfest Sorge trugen; allgemein: die Hochzeitleute. πενθεῖν trauern, das mit Fasten verbunden ist (vgl. 5, 5). So wenig die Hochzeitleute fasten, so lange sie beim Bräutigam sind und die Hochzeit mitfeiern, ebenso wenig können (oder dürfen, cf. Winer 65, 7 p. 571) die Jünger fasten, so lange der Herr bei ihnen ist. Jesus nennt sich nach der im Alten Testament häufigen Bezeichnung Bräutigam (חָתָן Ps. 19, 6 Jes. 62, 5. Exod. 4, 25), weil er sich auf Erden mit seiner Braut, der von ihm gestifteten Kirche, vermählte. ὅταν ἀπαρθῇ da er weggenommen wird, ist die erste Voraussage des gewaltsamen Todes und der Leiden, welche der Jünger warteten (zu letzteren vgl. aber 5, 11 ff.). Die Gewißheit seines gewaltsamen Todes stand Jesu von Anfang an klar vor Augen und es widerspricht jedenfalls der evangelischen Darstellung, wenn viele neuere (protestantische) Exegeten dieselbe sich erst aus dem Gange der Entwicklung bilden lassen. καὶ τότε νηστεύσουσιν und dann werden sie fasten, nach der Wegnahme des Herrn bis zu seiner Wiederkunft, d. h. nicht vom Tod bis zur Auferstehung, sondern bis zur Parusie, denn die Auferstehung bildet nur in sofern einen Wendepunkt, als sie den ersten Stein zur Vollendung vorstellt. So lange aber letztere nicht eingetreten ist, dauert der Zustand der Erwartung der Wiederkunft fort und damit auch die Zeit der Trauer. Deßhalb ist unser ganzes Leben in diesem Jammerthale eine Trauerzeit. Die στοιχεῖα κόσμου (Kol. 2, 20) sind von den in statu viatoris befindlichen Christen noch nicht ganz überwunden. Selbst der Apostel Paulus hat sich davon wiederholt überzeugt und nach der Auflösung gesehnt, um mit Christus zu sein. Nach der Ausgießung des heiligen Geistes waren die Apostel allerdings voll Muth aber nicht ohne Trauer und Sehnsucht. Für das spätere Fasten sprechen auch Act. 13, 2 f.; 14, 23. 2 Kor. 6, 5; 11, 27. Damit ist aber klar und deutlich das Fasten als etwas in der Kirche Selbstverständliches bezeichnet. Daß es aber nur ein freies und nicht ein gesetzliches sein könne, ist in unserer Stelle bloß eingetragen (Meyer, Keil), da nichts darüber entschieden ist. Wenn sich auch im Leben der Gläubigen eine Trauerzeit einstellt, „so daß denselben unter der Last zeitlicher Trübsale das Gefühl seiner geistigen Nähe schwindet" (Keil)[1], so schließt dieß nicht aus, daß auch für die Kirche solche Zeiten kommen und bestimmte Zeiten des Kirchenjahres ganz besonders zu solcher Einkehr in sich selbst einladen, so daß sämmtliche Glieder des ganzen Organismus miteinander trauern und fasten.

---

[1] Hier.: Iuxta tropologiam autem sciendum, quod quamdiu sponsus nobiscum est, et in laetitia sumus, nec ieiunare possumus nec lugere. Cum autem ille propter peccata a nobis recesserit, tunc indicendum ieiunium esse, tunc luctus recipiendus. Beda.

V. 16 f. Jeſus zeigt an zwei aus dem Leben genommenen Beiſpielen, daß die Jünger jetzt auch nicht faſten dürfen, weil es ihrer gegenwärtigen Stellung im neuen Reich widerſpricht, während für die Johannesjünger und Phariſäer das Nichtfaſten verhängnißvoll würde. ἐπιβάλλειν aufſetzen und davon ἐπίβλημα das Aufgeſetzte, der Fleck. Da Matthäus die ſonſt nicht gebräuchliche Conſtruction ἐπιβ. ἐπί τινι hat, ſo macht Weiß auf ἐπιῤῥάπτειν ἐπί τινι Marc. 2, 21 aufmerkſam. Wenn aber wirklich der Evangeliſt Marcus zur Vorlage gehabt hätte, ſo hätte er mit der ungewöhnlichen Conſtruction auch das ſinguläre Verbum herübergenommen. Andernfalls hätte er gerade ſo gut als Lucas ἐπί τι conſtruiren können. ἄγναφος ungewalkt. τὸ πλήρωμα entweder id quo res impletur Einſatz oder id quod impletur ab aliquo Ausfüllung. Hier kann es nur im erſten Sinne ſtehen. Das Ausfüllende reißt etwas vom Kleid ab. Denn das ungewalkte Stück Tuch zieht ſich, wenn es naß wird, zuſammen, während das alte Kleid unverändert bleibt und, weil weniger widerſtandsfähig, ringsum Theile an das Stück abgeben muß. Nimmt man πλήρωμα mit der Vulgata als Accuſativ, ſo heißt es: denn er (sc. der Fleck) reißt ab ſeine ganze Fülle (ſoweit er das Kleid ausfüllt), d. i. nach ſeiner ganzen Ausdehnung. Ohne Bild lautet alſo die Antwort Jeſu: Man darf nicht Altes und Neues mit einander vermengen, weil dieß nicht nur unzweckmäßig, ſondern geradezu zweckwidrig wäre. Das zweite Beiſpiel iſt dem erſten ähnlich, enthält aber doch keine Tautologie, denn während im erſten der Unterſchied zwiſchen Theil und Ganzem als Vergleichungspunkt erſcheint, ſtehen im andern Form und Inhalt einander gegenüber. ἀσκός = Schlauch. Die Orientalen bedienen ſich zur Aufbewahrung des Weines und anderer Flüſſigkeiten lederner Schläuche von Ziegen-, Kameel- und Eſelshäuten (Judith 10, 6. Job 32, 19. Cf. Burckhardt, Reiſen in Syrien, Paläſtina und am Sinai. 1823. 2 S. 770. Robinſon, Pal. 2, 405. 714. Winer, R.-W. s. v. Schlauch). Das Rauhe wurde einwärts gekehrt. Der neue Wein entwickelt bei der Gährung eine große Kraft und würde daher alte Schläuche zerreißen.

Die meiſten alten und neueren katholiſchen Exegeten (Chryſoſt., Hieron., Beda, Theophyl., Euthym., Janſen, Maldon., Janſ., C. a Lapide, Kiſtemaker, Maßl, Reiſchl, Grimm) finden den Grund der Antwort in der Schwäche der Jünger, die noch nicht im Stande geweſen ſeien, harte Faſtenübungen auf ſich zu nehmen. Doch waren dieſe bei den Juden allgemein üblich und alſo von den Jüngern früher auch geübt worden. Der Herr pflegt ſonſt auch nicht an ſeine Jünger geringere Forderungen zu ſtellen. Es drängt ſich uns im Gegentheil der Gedanke auf, daß, wenn das ſtattgefunden, Jeſus gerade Faſten gefordert hätte (Schegg 1, 390 Anm.). Aber ein Faſten im Geiſte der damaligen Zeit widerſprach dem neuen Geiſte der Lehre Jeſu, wie er ſchon in der Bergpredigt gezeigt hatte. Die Johannesjünger können ſich alſo der Praxis der Jünger Jeſu nicht anſchließen, weil ihnen der Geiſt Chriſti fehlt, ſo daß ſie das Alte verlieren und das Neue nicht gewinnen würden. So erklärt ſchon richtig Hilarius [1]. Dagegen ließe ſich nur einwenden, was ſchon Janſen l. c.

[1] Ut autem intellegerent, non posse sibi in veteribus positis perfecta haec salutis sacramenta committi, comparationis posuit exemplum ... infirmas videlicet

eingewendet hat, daß man der Frage nach eine Antwort über das Nichtfaste der Jünger und nicht über das Fasten der Johannesjünger erwarte. Allei dieſe fragen doch zuerſt: warum faſten wir? und wollen damit ihr Faſte als dem Geſetze entſprechend darſtellen. Dem gegenüber erwidert Jeſus: Ih faſtet allerdings mit Recht, denn ſo lange ihr den neuen Geiſt nicht hab könnet ihr nicht einen Theil des Neuen, die Freiheit vom Faſten, mit de Alten verbinden. Zu dieſem Reſultat kommt zuletzt auch Hieronymus tre ſeiner verkehrten Erklärung des Ganzen[1]. Der weitere Einwand, daß au das Verhalten der Jünger und des Herrn gegenüber dem Ritualgeſetz de ſelbe Vorwurf treffen würde, iſt nicht ſtichhaltig. Denn Jeſus war ſich vo Anfang an über die Nichtverbindlichkeit desſelben klar und konnte nur au pädagogiſchen Rückſichten ſeine Jünger nicht auf einmal von der Einhaltun desſelben ganz dispenſiren. Er ſelbſt hat ſich übrigens weder an den Opfer noch an den ſonſtigen Kultusübungen betheiligt, ſondern die Feſtbeſuche nu als Gelegenheiten zur Ausübung ſeines meſſianiſchen Lehramtes benützt un hat auch ſeine Jünger an eine freiere Auffaſſung des Ceremonialgeſetzes zu gewöhnen geſucht[2]. Statt ἀπολοῦνται leſen Lachm. und Tiſch. nach ℵ B 1. 13 Verss. ἀπόλλυνται. Die Rec. iſt nach Luc. 5, 37.

d. Die Heilung der blutflüſſigen Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus. 9, 18—27.

Matthäus verbindet dieſe Erzählung, welche bei Marcus (5, 22—43) und Lucas (8, 41—56) in ganz anderem Zuſammenhange ſteht, ſachlich mi der Faſtenfrage, vielleicht zu dem Zweck, das Wort Jeſu durch die That zu bekräftigen (Chryſ.). Denn in ſeiner Wunderwirkſamkeit zeigte Jeſus evident daß er ein Recht habe, ſeine Jünger von dem alten Geſetze zu eximiren Wenn man davon ausgeht, daß Matthäus in dieſem Abſchnitte nur Heil wunder erzählen will, ſo würde freilich die Auferweckung der Tochter de Jairus nicht recht in den Zuſammenhang paſſen, aber wenn auch dieſe vor wiegend ſind, ſo haben ſie doch dem allgemeinen Zweck des Beweiſes de Meſſianität zu dienen. Da aber die Auferweckung den Meſſias mit ſeine höchſten Machtäußerung über Leben und Tod zeigt, ſo hat Matthäus die Erzählung abſichtlich hier eingereiht, um den Verdächtigungen der Phariſäe eine entſchiedene Zurückweiſung zu Theil werden zu laſſen.

---

vetustate peccatorum et animas et corpora, novae gratiae sacramenta non capere.. Duplex enim talium est reatus, si praeter vetustatem peccatorum suorum virtutes novae gratia non sustinebunt: atque ideo et Pharisaeos et discipulos Joannis nov non accepturos esse, nisi novi fierent. Cf. quidam bei Janſen c. 33 p. 215.

[1] Veteres utres debemus intellegere scribas et Pharisaeos. Plagula vestimen novi, et vinum novum, praecepta evangelica sentienda, quae non possunt sustine Judaei, ne maior scissura fiat . . . Sermo igitur evangelicus apostolis potius quam scribis et Pharisaeis est infundendus, qui maiorum traditionibus depravati sincer tatem praeceptorum Christi non poterant custodire. Ebenſo Orig., Iſidor, Cyrill οἱ Φαρισαῖοι ἐοικότες ἱματίῳ κατερρωγότι ἢ ἀσκοῖς παλαιοῖς, οὐ δύνανται δέξασθαι τὴν νε ζουσαν διδασκαλίαν (Cramer Caten. ad l.).

[2] Cf. Chryſ. Hom. 25, 2. 39, 1: διόπερ οὐδέποτε χωρὶς αἰτίας αὐτὸ (sc. σάββατο λύει, ἀλλὰ διδοὺς προφάσεις εὐλόγους· ἵνα καὶ τὸν νόμον ἀναπαύσῃ, καὶ ἐκείνους μὴ πλήξ ἔστι δὲ ὅπου καὶ προηγουμένως αὐτὸ λύει.

V. 18. ἄρχων = Vorſteher, nach Marc. 5, 22: εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων und Luc. 8, 41: ἄρχων τῆς συναγωγῆς, ein Synagogenvorſteher mit Namen Jairus. Die Leſer des Matthäus wußten ſchon, was ſie unter einem ἄρχων zu verſtehen haben und auf das Detail legt Matthäus ohnehin kein Gewicht. Statt εἷς ἐλθών (Griesb., Scholz) lieſt Tiſch. εἰσελθών nach ℵ^{c} C D E M X Basil. Chrysost., Lachm. εἷς προσελθών nach ℵ^{b} B. Da προσέρχεσθαι ein Lieblingswort des Matthäus iſt, ſo iſt die Tiſchendorf'ſche Lesart vorzuziehen. Doch iſt nicht zu verkennen, daß dieſelbe auch eine Correctur nach dem Vorhergehenden und ἐγερθείς V. 19 ſein könnte, welche das zu Tiſche liegen Jeſu vorausſetzt. Uebrigens iſt ſelbſt bei dieſer Lesart dieſe Annahme nicht abſolut gefordert. ἄρτι ἐτελεύτησεν ſie iſt eben geſtorben. Marcus ſagt: ἐσχάτως ἔχει ſie liegt in den letzten Zügen. Lucas ἀπέθνησκεν. Matthäus beſchränkt ſich auf die Hauptpunkte. Ein ſolcher iſt das wirkliche Eingetretenſein des Todes[1]. Eine Vermuthung oder Uebertreibung von Seiten des Vaters (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.) wäre freilich auch möglich „καὶ γὰρ ἔθος τοῖς δεομένοις ἐπαίρειν τῷ λόγῳ τὰ οἰκεῖα κακά“ (Chryſoſt.), da aber Matthäus die Zwiſchenglieder ausgelaſſen hat, ſo iſt es auch wahrſcheinlicher, daß er ſich mit dem Endglied allein begnügt hat[2]. Daraus möchte ich aber weder einen Schluß gegen (Paulus) noch für die Augenzeugſchaft ziehen (Schegg). Es iſt wahr, daß ein Augenzeuge unmittelbar post factum weniger ausmalt als ein ſpäterer Erzähler, aber Matthäus befindet ſich doch mit Marcus und Lucas in dieſer Beziehung auf gleicher Linie. Er wollte gleichfalls auf ſeine Zuhörer einwirken und hätte, wenn er ſonſt denſelben Zweck verfolgte und gleichgeartete Zuhörer gehabt hätte, wohl zu demſelben Mittel der Detailſchilderung gegriffen. ἐπίθες τὴν χεῖρά σου lege deine Hand auf. Das Auflegen der Hände iſt Zeichen und Mittel zur Ertheilung einer göttlichen Wohlthat (8, 3; 19, 13. Luc. 4, 40; 13, 13. Act. 6, 6 al. Gen. 48, 14. Num. 27, 18). ζήσεται = תִּחְיֶה. — V. 19. Statt ἠκολούθησεν lieſt Tiſch. nach ℵ C D ἠκολούθει, das aber wahrſcheinlich nach προσεκύνει V. 18 conformirt iſt.

V. 20. Nach Euſeb. h. e. 7, 18 war die Frau eine Heidin aus Paneas (Cäſarea Philippi), als deren Namen die Apokryphen Veronika angeben (Acta Pilati A. c. 7. Βερνίκη Tiſch. Evv. ap. p. 239. Veronicae Gesta Pil. c. 7. l. c. p. 356). Sie ließ zur Erinnerung vor ihrem Hauſe eine eherne, eine bittende Frau vorſtellende Bildſäule und derſelben gegenüber die Statue des

---

[1] Aug.: Considerandum est, ne repugnare videatur, et intellegendum brevitatis causa Matthaeum hoc potius dicere voluisse, rogatum esse dominum ut faceret quod eum fecisse manifestum est, ut scilicet mortuam suscitaret.

[2] Janſen findet weder die Erklärung des Auguſt. noch die des Chryſoſt. befriedigend: Proinde verisimilius, ut apparet, dicetur Matthaeum brevitati studentem posuisse non tam eam petitionem qua primo aggressu Dominum precatus est, quam eam qua postea nunciata filiae morte Dominum precabatur, idque non verbis, sed fide potius et desiderio animi, quod ostendebat credendo verbis Domini salutem filiae pollicentis, eumque deducendo et sequendo in domum. Qui enim breviter aliquid narrare gaudet, cogitur nonnunquam ob narrationis convenientiam aliter aliquid narrare quam quomodo gestum est, quod tamen facit sine falsitatis et mendacii nota, si modus ab ipso narratus in rei gestae ordine saltem comprehendatur.

Herrn aufstellen, welche Eusebius noch gesehen haben will [1]. αἱμορροοῦσα ein Blutflüssige. Die Art dieser verschiedenen Krankheitsformen läßt sich nich bestimmen. Da sie zwölf Jahre daran litt, kann es nicht bloß die Men struation (Lev. 15, 33), sondern muß ein bedeutenderer periodischer Blutflu gewesen sein (Lev. 15, 25—29. Schäfer S. 119. Keil 301). ὄπισθεν vo hinten, wahrscheinlich aus Scham, weil sie die Offenbarung ihres Zustand fürchtete und der Blutfluß und die Berührung Blutflüssiger verunreinigt κράσπεδον bei den Griechen = Saum, Rand; im Neuen Testament = Quast Troddel als Ueberſetzung von צִיצִית, welche die Juden an den vier Ende ihres Oberkleides trugen (vgl. Winer, R.-W. 2, 393. Keil 510 ff.). D jetzigen Juden tragen zwei Tallith (טַלִּית) mit solchen Quasten. Der Artik bezeichnet eine bestimmte Quaste, welche sie anfaßte (cf. 14, 36). — V. 2 στραφείς wie Tisch. mit ℵ B D Min. statt ἐπιστραφείς liest (weniger bezeug ist die Auslassung des Ἰησοῦς nach ℵ* D) = er kehrte sich um, denn e wußte, was sie that und kannte ihre Absicht und ihren Glauben. θύγατ nur hier im Neuen Testament, ist eine liebreiche Ansprache wie τέκνον V. 2 σώζειν wird in der Regel von der geistigen Rettung gebraucht, steht abe hier von der leiblichen Heilung, obwohl man die geistige auch inbegriffe denken kann (Marc. 5, 34; 10, 52. Luc. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42) Das Perfect kann zwar das sofort und unmittelbar Eintretende bezeichne (Meyer, Krüger 53, 3, 4. Winer 40, 46 p. 256. Bäumlein § 527), wir aber doch einfacher von der bereits abgeschlossenen Handlung erklärt. Inde Jesus die Heilung auf den Glauben als die nothwendige Voraussetzun zurückführt, schneidet er den Vorwurf einer magischen Zauberwirkung dur das Gewand ab (Jansen). Da die Juden dem Herrn so gern das Bündni mit dem Teufel vorwarfen, so hatte Matthäus desto mehr Grund, die Heilun in dieser kurzen Weise zu markiren. Anders ist es bei Marcus, bei dessе Lesern kein Anstoß an solchen Dingen zu befürchten und ein großes Interes für die eingehende Schilderung vorauszusetzen war. ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης i nicht gleich ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (8, 13), denn es bezeichnet das Gewahrwerde der Thatsache von dem bestimmten Zeitpunkte an (15, 28; 17, 18) [2].

V. 23. αὐλητάς Flötenspieler. Trauerflöten und -hörner wurden b Juden, Griechen und Römern zur Beerdigung beigezogen (Marquardt 5, p. 352 ff). Die Todtenklage kommt schon in der patriarchalischen Zeit v (Gen. 50, 4. 2 Sam. 1, 17—20. Sir. 22, 6 wird eine Erzählung z Unzeit der Musik in der Trauerzeit verglichen). Später gab es eigene Klag weiber und Trauermusikanten (Jer. 9, 16. Keil S. 573. Grundt, die Traue gebräuche bei den Hebräern. 1868. S. 23 f. Wünsche p. 125. Jos. B. 3, 9, 5). Der Talmud gibt hiefür genaue Anweisungen. Auch der ärm Israelit sollte zur Todtenklage um sein Weib wenigstens zwei Flötenspiel und eine Klagefrau bestellen. Diese Leute, welche den Trauerlärm machte sind der ὄχλος θορυβούμενος (cf. Winer, R.-W. 2, 630 ff.). Statt λέγ

---

[1] Nach Sokrates h. llb. 6 c. 41 hätte Julianus seine Statue an die Stelle d des Herrn gesetzt.

[2] Euth.: ἀπὸ τῆς ὥρας δέ, οὐκ ἀφ' ἧς ὁ Χριστὸς εἶπεν αὐτῇ· Θάρσει, θύγατ ἀλλ' ἀφ' ἧς ἥψατο τοῦ κρασπέδου καθὼς Μάρκος τε καὶ Λουκᾶς ἱστόρησαν.

αὐτοῖς im folgenden Vers liest Tisch. nach ℵ B D Min. Chrysost. ἔλεγεν am Schlusse. Die Rec. ist aus Marc. 5, 39. — V. 24. οὐ γὰρ ἀπέθανεν es ist nicht todt, nämlich um todt zu bleiben, sondern nur als schlafend zu betrachten, da es wieder auferweckt werden soll (vgl. Joh. 11, 11). Jesus spricht schon von seinem Wissen und seiner Absicht aus. An einen Scheintod ist nicht zu denken, denn er wird schon durch κατεγέλων ausgeschlossen [1]. — V. 25. ἐξεβλήθη es wurde hinausgetrieben, da es wahrscheinlich auf die Aufforderung nicht gehen wollte. Der Begriff der Gewalt ist bei ἐκβάλλειν im Neuen Testament nicht immer zu urgiren. εἰσελθών sc. in das Todtengemach. Nach Marc. 5, 38 f. und Luc. 8, 51 gingen Petrus, Jakobus und Johannes, nach Lucas auch die Eltern mit hinein. αὐτῆς ist dem Sinne nach zu κοράσιον zu beziehen (Winer 21, 2 p. 133. Krüger 58, 1, 2). κοράσιον ist Deminutivum von κόρη, der familiären Sprachweise angehörend (Mägdlein, Mädel), aber von Späteren gleich puella, virgo gebraucht.

e. Die Heilung zweier Blinden. 9, 27—31.

Diese und die folgende Wunderheilung berichtet Matthäus allein. Er will in diesem Abschnitte die verschiedenen Arten von Wundern vereinigen, um Jesus als Erlöser für alle Leidenden und Herrn über alle Mächte darzustellen. Wenn man sagt, daß diese Erzählungen von ihm nur eingeschoben seien wegen 11, 5 (Holtzmann), so hat dieß insofern eine Berechtigung, als jene Hinweisung der Johannesjünger die Thatsachen als geschehen voraussetzt und der Evangelist darnach seine Erzählung einrichten mußte; aber wenn man damit dem Matthäus die Fiction dieser Erzählungen nach dem Vorbilde anderer aufbürden will, so ist dieß ein willkürliches, durch 11, 5 nicht motivirtes Verfahren. Außerdem macht Chrysostomus hier auf einen Umstand aufmerksam, welcher ganz gut zum Zweck des Matthäus paßt. Die Blinden suchen Hilfe bei dem Sohne Davids, die Sehenden aber wollen ihn trotz aller Wunder nicht anerkennen. Auch dürfte zu berücksichtigen sein, was schon in den beiden vorausgehenden Erzählungen nahegelegt ist, daß Jesus das Aufsehen möglichst vermeiden wollte, aber doch nicht konnte, weil die Erweise seiner Kraft zu groß waren. Aber dennoch kamen die Juden nicht zur Einsicht. Weniger Wahrscheinlichkeit hat es, daß Matthäus diese zwei Erzählungen hinzugefügt habe, „vielleicht nur, um seine Darstellung der Wunderwerke Jesu mit der bedeutsamen Zehnzahl abzurunden" (Keil).

V. 27. δύο τυφλοί hat nichts Auffallendes, da die Blindheit im Orient viel häufiger vorkommt als bei uns, weil der Staub und Flugsand sowie der rasche Temperaturwechsel den Augen äußerst schädlich sind. Nach Angaben der Reisenden sind in Kairo allein gegen 4000 Blinde (Winer, R.-W. 1, 186 f.). Die Anrede υἱὲ Δαυίδ (ℵ D L al. Tisch.: υἱὸς Δαυεὶδ nach B G U), welche hier zum erstenmale aus der Mitte des Volkes an Jesus gerichtet wird, zeigt, daß die Wunder, unter denen besonders die eben berichtete Todtenerweckung zu erwähnen ist, doch auch bei dem leidenden Theil des

[1] Hier.: quia Deo vivunt omnia. Chrys.: καὶ γὰρ αὐτοῦ παραγενομένου λοιπὸν ὕπνος ὁ θάνατος ἦν.

Volkes eine Ahnung von der messianischen Stellung des Herrn hervorgerufen hatten. — V. 28. εἰς τὴν οἰκίαν kann hier nur das Haus sein, in welchem Jesus wohnte, da im Zusammenhange von keinem anderen die Rede ist. Euthym.: εἰκὸς δὲ πιστοῦ τινος εἶναι τὴν οἰκίαν. Da Jesus nach 8, 14 in dem Hause des Petrus Einkehr nahm, so dürfte dieses auch hier gemeint sein. Jesus entzog die Blinden den Blicken der Menge, um jede Aufregung zu vermeiden (Chrysost., Euthym.). πιστεύετε ὅτι δύναμαι glaubet ihr, daß ich die Macht habe. Der Inf. Aor. bezeichnet die vorübergehende, mit einem male vollendete Handlung (Winer 44, 7 p. 310). Jesus wollte damit ihren Glauben noch einmal prüfen und ihnen Gelegenheit geben, darüber nachzudenken, ob sie einer vollen Ueberzeugung oder einer momentanen Einbildung gefolgt seien. — V. 30. ἀνεῴχθησαν (ἠνεῴχθησαν B D 33 Chrysost., Lachm. Cf. Winer 12, 1 p. 70) ihre Augen wurden geöffnet, d. h. sie bekamen das Gesicht wieder. Der Hebräer nennt die erblindeten Augen geschlossene, die sehenden offene (vgl. Joh. 9, 10. 2 Kön. 6, 17. Jes. 35, 5; 42, 7). ἐνεβριμήθη (ℵ B* Min., Lachm., Tisch., Trg., der Rec. ἐνεβριμήσατο vorzuziehen, weil es sonst nicht vorkommt) er bedrohte sie; eigentlich darein schnauben, von βρίμη (Passow, Grimm) [1]. Die Heilung war freilich äußerlich sichtbar, aber die Geheilten konnten sich zurückziehen und dadurch das Aufsehen vermeiden. Nach V. 31 thaten sie das Gegentheil, ohne daß man eine böse Absicht anzunehmen braucht. Sie hielten es für eine Pflicht der Dankbarkeit und kannten den tieferen Grund des Verbotes nicht [2].

f. Die Heilung eines stummen Dämonischen. 9, 32—34.

Diese Erzählung ist keine Nachbildung von 12, 22 ff., denn jener Besessene ist blind und stumm. Allerdings wird hier bereits der Vorwurf der Pharisäer über das Teufelaustreiben erwähnt, aber so wenig anzunehmen ist, daß Jesus bloß einmal einen stummen Besessenen geheilt habe, ebensowenig kann bloß ein einziger derartiger Vorwurf als zulässig bezeichnet werden. Es zeigt sich eben bereits, wie Jesus trotz seiner Wunderthätigkeit und seiner Sorge, alle Oeffentlichkeit und jeden Schein politischer Agitation zu vermeiden, schon die Parteihäupter zu seinen Gegnern hat, eine Feindschaft, welche sich schnell weiter entwickelte und das Zurückziehen Jesu in den Kreis seiner treuen Jünger zur Folge hatte. Holtzmann (S. 435) glaubt, daß diese Beschuldigung der Pharisäer nach der Erzählung so vieler Heilungen viel zu spät komme, allein sie paßt gerade hier sehr gut in den Plan des Matthäus, welcher zuerst den Eindruck der Wunder schildert, um dann stufenweise die Bosheit der Pharisäer mehr und mehr zu enthüllen.

V. 32. αὐτῶν steht voran im Gegensatz zu ἄνθρωπον κωφόν, der bei ihrem Hinausgehen aus dem Haus hereingebracht wird. δαιμονιζόμενος gibt

---

[1] Euthym.: ἀντὶ τοῦ, αὐστηρῶς ἐνέβλεψε, συνελκύσας τὰς ὀφρῦς, καὶ ἐπισείσας αὐτοῖς τὴν κεφαλήν, ὅπερ εἰώθασι ποιεῖν, οἱ ἐξασφαλιζόμενοί τινας περὶ φυλακῆς μυστηρίων. Chrys.: μετὰ πολλῆς σφοδρότητος κελεύει.

[2] Hier.: Et Dominus propter humilitatem fugiens iactantiae gloriam, hoc praeceperat: et illi propter memoriam gratiae non possunt tacere beneficium. Aehnlich Chrysost.

en Grund des Stummſeins an. — V. 33. ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι wird hier eſonders beigefügt, weil die ſchnelle Austreibung und Wiederherſtellung der prache bei dem an verſchiedene Manipulationen zur Erreichung eines ſolchen weckes gewöhnten Volke (Joſ. Ant. 8, 2, 5) einen tiefen Eindruck machen ußten. Daraus erklärt ſich auch der Vorwurf der Phariſäer. Sie konnten ht in Abrede ziehen, daß Jeſus eine ganz andere Gewalt über die Dämonen be als ihre Geiſterbeſchwörer, weil ſie aber ſeine Meſſiaswürde nicht an=kennen wollten, hatten ſie nur den Ausweg, ſeine Macht auf diaboliſche hilfe zurückzuführen. ἐφάνη ſteht hier unperſönlich: niemals iſt es ſo, f ſo herrliche Weiſe zur Erſcheinung gekommen (Meyer, Schegg, W. imm). Es geht auf die Austreibung der Dämonen, weßhalb Schegg τὸ ωνόμενον ergänzt, das wieder aus dem Zuſammenhang zu erklären iſt (cf. üger 61, 5, 6). Zu allgemein ſagt Euthym.: ἐφάνη τοιαῦτα παράδοξα, durch οὕτως verloren geht. Aus dieſem Erfolg begreift ſich auch der Aerger r Phariſäer [1].

Die Beſtellung der Apoſtel zu Hirten des neuen Reiches. Die Verwerfung r feindlichen Parteien. Die ſteigende Unempfänglichkeit des Volkes. Die Unterweiſung und Organiſation des Apoſtelcollegiums.

9, 35 — 18, 35.

Die Ausſendung der Apoſtel und das Verhältniß Jeſu und ſeiner Jünger zu den feindſeligen Parteien und dem Volke.

9, 35 — 14, 12.

Die Feindſchaft der Phariſäer hat am Schluſſe des vorigen Abſchnittes reits eine ſolche Höhe erreicht, daß an die Gewinnung der Partei nicht mehr dacht werden konnte, ſondern es ſich nur darum handelte, das im Ganzen ch empfängliche Volk ihrem Einfluß zu entziehen. Deßhalb werden die poſtel als Gehilfen ausgeſandt, um die Gründung des neuen Reiches, deſſen uptſtützen ſie werden ſollten, zu unterſtützen und zu befördern. Jeſus ſelbſt richt dieſem Geſchlecht bereits das Urtheil und unterſcheidet die empfänglichen nmündigen von den verſtockten Weiſen und Verſtändigen (c. 11). Er kün=gt den Phariſäern, welche von jetzt an eine Gelegenheit ſuchen, ihn umzu=ingen, das ihnen drohende Geſchick (c. 12) an und zieht ſich zum Volk zurück, lches aber unter dem Einfluſſe der Phariſäer für das höhere Verſtändniß mpfänglich bleibt, ſo daß Jeſus nur den engeren Jüngerkreis in die Ge=imniſſe des Reiches Gottes einweihen kann. Matthäus hat alſo in dieſem ſchnitte nicht die beiden Theile des Marcus, der im zweiten Theile die pposition, welche Jeſu Seitens der herrſchenden Richtungen im Volke ent=gentrat, darſtellt und im dritten zeigt, wie ſich auch im Volke eine Scheidung

[1] Chryſ.: ὃ δὴ μάλιστα ἡνία τοὺς Φαρισαίους, ὅτι πάντων αὐτὸν προὐτίθεσαν· οὐ τῶν ντων, ἀλλὰ καὶ τῶν πώποτε γεγενημένων· προὐτίθεσαν δέ, οὐχ ὅτι ἐθεράπευσεν, ἀλλ' ᾳδίως, καὶ ταχέως, καὶ ἄπειρα νοσήματα, καὶ ἀνιάτως ἔχοντα· καὶ ὁ δῆμος οὕτως· οἱ ρισαῖοι δὲ τοὐναντίον ἅπαν· οὐ γὰρ μόνον διαβάλλουσι τὰ γεγενημένα, ἀλλὰ καὶ ἐναντία ντες ἑαυτοῖς, οὐκ αἰσχύνονται.

vollzog und die Unempfänglichkeit der großen Masse zu Tage kam, zusammengefaßt und in größeren Zügen ein Bild der Feindschaft und Unempfänglichkeit, die Jesus im Volke und bei seinen Führern fand, entworfen (Weiß), sondern die Bestellung der Jünger an die Stelle der verworfenen Führer des Volkes und die Unempfänglichkeit des letzteren geschildert, um damit die nachfolgende Beschränkung des Herrn auf seinen Jüngerkreis zu motiviren. Da Marcus andere Zwecke verfolgte, konnte er den Jüngerunterricht nicht so entschieden betonen und mußte das Verhältniß Jesu zu den einzelnen Klassen der Bevölkerung in anschaulicher Gruppirung und Entwicklung darstellen.

§ 29.

Summarischer Bericht über die Wirksamkeit Jesu und die Veranlassung der Apostelaussendung.

9, 35—38.

Wie 4, 23 leitet Matthäus auch hier mit einem allgemeinen Ueberblick den neuen Abschnitt ein. Diese Uebersicht dient aber nicht zur Abrundung des vorhergehenden Theiles (Keil, Wichelh.), noch nimmt sie den Faden der Erzählung, welcher durch die Wunderberichte unterbrochen worden ist, wieder auf (Lutter.), sondern sie faßt nur die vielseitige Thätigkeit in der dem Matthäus eigenthümlichen allgemeinen Ausdrucksweise zusammen, um eine Grundlage für die weitere Entwicklung in der von Matthäus dargestellten Form zu geben.

V. 35. περιῆγεν ist hier mit dem Accus. construirt, während 4, 23 allerdings mit schwacher Bezeugung ἐν steht. Schon deßhalb kann daraus nicht auf eine Abhängigkeit von Marc. 6, 6 geschlossen werden (Weiß), wie denn Matthäus auch 23, 15 περιάγειν unabhängig von Marcus mit dem Accus. construirt. Diese Construction ist den Griechen fremd, hat aber in dem Accusativ loci doch Analogien (Krüger 46, 6, 2. 3). Euthym. erklärt zu 4, 23: ἀντὶ τοῦ περιήρχετο und setzt an unserer Stelle ohne Weiteres: περιήρχετο τὰς πόλεις. Bezeichnend ist für die gewählte Darstellung des Chrysost., daß er im Texte zwar den Accus. beibehält, in der Erklärung aber schreibt: περιῆγε τοίνυν καὶ ἐν πόλεσιν. — V. 36. ἰδὼν δέ weist auf περιῆγεν zurück (vgl. 5, 1). Bei seinen Wanderungen hatte Jesus Gelegenheit, solche Erfahrungen zu machen, und den Juden wurde dadurch jeder Vorwand abgeschnitten: ἵνα μηδεὶς αὐτῶν ἔχοι λέγειν, ὅτι πρὸς ἡμᾶς οὐκ ἦλθεν (Euthym.), ἐσπλαγχνίσθη er erbarmte sich über sie. σπλαγχνίζω = σπλαγχνεύω die Eingeweide (σπλάγχνα) des Opferthiers nach verrichtetem Opfer verzehren 2 Macc. 6, 8; im Medium sich erbarmen, Mitleid empfinden (N. T.; Testam. XII patr.; Apokr. des N. T. Cf. Grimm s. v.). Es ist nur hier im Neuen Testament mit περί, sonst mit ἐπί o. Acc. oder Dat. und Matth. 18, 27 mit bloßem Genetiv verbunden (Winer 33 p. 218). Diese Bedeutung ist von σπλάγχνον, in der Regel Plur. σπλάγχνα, abgeleitet, das die edleren Eingeweide bezeichnet, welche als Sitz der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften galten und bei den Hebräern nur zur Bezeichnung der zarteren Affecte, des Mitleidens, der Liebe, gebraucht wurden. Die LXX übersetzen das hebr. רַחֲמִים

bald mit οἰκτιρμοί Ps. 25, 6; 40, 12, bald mit ἔλεος Jes. 47, 6 und einmal mit σπλάγχνα Sprichw. 12, 10. ἐσκυλμένοι abgequält. σκύλλειν heißt eigentlich die Haut abziehen, schinden, dann zerraufen, zerfleischen. ἐρριμμένοι niedergeworfen. Euthym.: ἐσκυλμένοι ἀντὶ τοῦ ἀνεπίστρεπτοι, διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸν ἐπιστρέφοντα· ἐρριμμένοι δὲ ἀντὶ τοῦ ἠμελημένοι τέλεον, δίκην ἀποιμάντων προβάτων· ὧν τὰ μὲν ἔσκυλται, ἤγουν πεπλάνηται τῇδε κἀκεῖσε. Beide Ausdrücke sind nicht auf das Gesetz zu beziehen (Hilar.: sub legis onere aegrota plebs), sondern von dem sittlich-religiösen Zustand des Volkes zu erklären. Wie eine Herde ohne Hirten verkommt und sich verliert (Num. 27, 17. 1 Kön. 22, 17. Ezech. 34, 4. 5), so waren die Juden geistig abgequält und niedergedrückt. Sie waren von den Pharisäern und Hohenpriestern auf eine schlechte Weide geführt worden, welche das religiöse Bewußtsein verdarb und dem sittlichen Leben eine falsche Richtung gab, so daß sie trotz des Gesetzes und des Strebens nach Gerechtigkeit ohne Befriedigung und ohne geistige Sättigung waren. — V. 37. ὁ θερισμός die Ernte ist dasselbe, was vorher durch πρόβατα bezeichnet wurde. Da aber die Juden auf den Empfang des Messias nicht recht vorbereitet waren, so können sie nicht als πιστεῦσαι μέλλοντες und ἕτοιμοι εἰς τὸ συγκομισθῆναι (Euthym.) bezeichnet sein, noch kann θερισμός andeuten, daß alles schon für die Ernte vorbereitet sei und man nur die reife Frucht einheimsen dürfe (Chrys., Jans., Mald., Jans., C. a Lap., Arn., Bisp.), denn dies widerspricht dem ganzen Zusammenhang und wird durch das im Folgenden geschilderte Verhalten des Volks widerlegt. Joh. 4, 38 kann nicht dagegen angeführt werden, denn jener Ausspruch ist in Samarien an eine sprichwörtliche Redensart angereiht worden und bezieht sich auf ganz andere Verhältnisse. Es ist daher der Ausruf auch nicht als ein freudiger aufzufassen, sondern als eine Bezeichnung des großen geistigen Elends des Volkes, wodurch der Wunsch nach weiteren Arbeitern gut motivirt wird (Theophyl., Schegg)[1]. Auf die Jahreszeit der Ernte darf man bei der großen Vorliebe Jesu für Naturschilderungen nicht schließen. — V. 38. δεήθητε bittet. Der nächstliegende Schluß wäre gewesen: also gehet hin. Jesus will aber hervorheben, daß alle Arbeiter von Gott gesandt sein müssen. ἐκβάλῃ hinaustreibe, eilig sende, zeigt das dringende Bedürfniß an. Doch scheint βάλλειν überhaupt in der Vulgärsprache an Kraft verloren zu haben; vgl. 9, 25[2]. Gen. 31, 34; 44, 1. Deuter. 10, 2 übersetzen die LXX שִׁים mit ἐμβάλλειν und 2 Chron. 23, 14; 29, 5 הוֹצִיא mit ἐκβάλλειν (Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1877 Nr. 18).

---

[1] Ohne Berücksichtigung des Zusammenhangs erklärt Hier.: messis multa populorum significat multitudinem; operarii pauci, penuria magistrorum. Beda: ut apertius loquar, messis multa, omnis turba credentium est. Operarii autem pauci, et apostoli, et imitatores eorum qui mittuntur ad messem. Cf. Origenes Catena.

[2] Sciendum tamen quod ἐκβάλλειν non semper eicere aut extrudere significat, sed etiam emittere aut depromere, ut Joan. 10 cum proprias oves emiserit et Matth.

§ 30.

Die Aussendung der Apostel.

10, 1—42.

Matthäus hat bis jetzt nur die Berufung von fünf Aposteln berichtet, die andern sind wahrscheinlich zugleich mit einander aus dem weitern Jüngerkreis ausgewählt worden. Hier wird ihre Wahl als bekannt vorausgesetzt und nur die Aussendung berichtet (Marc. 6, 7. Luc. 9, 1). Die zum ersten mal erwähnte Zwölfzahl hat in den alttestamentlichen Vorbildern ihren Grund. Wie das in zwölf Stämme eingetheilte israelitische Volk leiblich von den zwölf Patriarchen abstammte, so sind die zwölf Apostel die geistigen Väter des neuen Israels (1 Kor. 4, 15. Philem. 10 cf. Maldon.). Die Apokalypse fasst die zwölf Erzväter und zwölf Apostel unter dem Namen der 24 Aeltesten zusammen (4, 10). Wie weit sich diese Zahl symbolisch als Verbindung von drei, dem Symbol der Gottheit, und vier, dem Symbol des Creatürlichen, deuten lässt, ist schwer zu entscheiden, da alle Zahlensymbolik mehr oder weniger willkürlich ist. Arnoldi deutet nach Bähr (Symbolik 1, 201 ff.) die Zwölf von derjenigen Verbindung Gottes mit den Menschen, gemäß welcher er unter ihnen wohnt, und hält sie für die Bezeichnung Israels als des Volkes, welches sich Gott zu seinem Volke erwählt hatte, in dessen Mitte er als Gott thronte (vgl. Keil S. 105 f. Schäfer S. 23). Die Aussendungsrede zerfällt in drei Theile: 5—15 handelt von der Ausrüstung und Wirksamkeit der Apostel; 16—33 von den Verfolgungen, welche ihnen drohen, und 34—42 von der Wirkung der apostolischen Thätigkeit und dem Lohne derjenigen, welche die Apostel aufnehmen.

Ob die Rede so, wie sie in unserem Evangelium vorliegt, gehalten worden ist und hier im rechten Zusammenhange steht, ist eine verschieden beantwortete Frage, welche mit der allgemeinen Ansicht über die Composition der matthäischen Reden zusammenhängt. Es lässt sich nicht in Abrede ziehen, daß in unserer Rede manches erwähnt ist, was für die damalige Situation nicht recht passt. Die Verfolgungen, von welchen die Rede ist, waren noch nicht in solcher Heftigkeit zu befürchten und die Thätigkeit der Apostel noch nicht so weittragend und bedeutungsvoll. Wenn man aber auch eine Umbildung des Evangelisten und eine Anticipation von Späterem annehmen will[1], so darf man doch nicht alles, was auf spätere Verhältnisse hinweist, aus der Rede ausscheiden. Denn einmal ist es nach den evangelischen Berichten unbestreitbar, daß Jesus bei seinen Unterweisungen gern die ferne Zukunft mit der unmittelbaren Gegenwart verband, sodann hängen in unserer Rede beide Theile so eng mit einander zusammen, daß sie nur gewaltsam auseinandergerissen

[1] Janſen (45 p. 422): Verisimile est Matthaeum quae aliis temporibus sparsim dicta sunt apostolis, hic coniungere voluisse, propter rerum dictarum inter se et cum superioribus cohaerentiam, ut prophetarum more ultra praesens tempus dilapsus sit, coniungens quae ad utramque apostolorum legationem pertinebant. Ad quem modum et in aliis locis cum sermonum Domini meminit, videtur coniunxisse ob materiarum convenientiam.

erden können. Scheidet man mit Weiß 17—39 aus, so bleiben doch 4—16 noch Stellen stehen, welche an schwere Verfolgungen erinnern. Der lusspruch, daß es Sodoma und Gomorrha besser ergehen werde als denen, elche die Jünger nicht aufnehmen, setzt doch eine positive Feindseligkeit von eiten der Nichtaufnehmenden voraus. Diese reicht in die Gegenwart herein nd eröffnet die Perspective für die Zukunft. Es ist jedenfalls übertrieben, enn man die Aussendung aus einer frohen und günstigen Stimmung her- orgehen läßt (Keim). Nicht bloß die Führer sind bereits zu förmlichen egnern geworden, sondern auch das verführte Volk ist, wenn auch weniger ewußt, im Begriffe, sich vom Herrn abzuwenden und von den Führern miß- rauchen zu lassen. Die äußerliche Empfänglichkeit genügt nicht zur gründ- ichen Umwandlung. Jesus sieht voraus, daß die Predigt der Apostel beim üdischen Volk ebenso tauben Ohren begegnen wird als seine eigene und acht seine Jünger von Anfang an darauf aufmerksam, daß sie bei Aus- bung ihres Amtes nicht muthlos werden. So unverständlich, als man ge- öhnlich annimmt, konnte diese Voraussage doch nicht sein. Denn das Alte estament zeigt doch zur Genüge, daß alle Gottesmänner Verfolgungen zu er- ulden hatten und schon in der Bergpredigt hat Jesus darauf hingewiesen. Zudem mußten die Jünger, weil sie noch von falschen Messiashoffnungen icht ganz frei waren und sich schwer mit dem Gedanken an Leiden und Tod ertraut machen konnten, desto entschiedener daran erinnert werden. Deßhalb ann ich Keil nicht beistimmen, wenn er sagt, daß Jesus hier gar nicht be- bsichtige, die ihnen drohenden Drangsale vorauszusagen, sondern sie nur er- wähne, um ihnen den außerordentlichen göttlichen Beistand zuzusichern, viel- mehr möchte ich diesen Satz umkehren und sagen: allerdings sagt Jesus die einen Jüngern bevorstehenden Drangsale voraus, um sie an den Gedanken u gewöhnen [1], aber er verheißt ihnen zugleich den göttlichen Schutz, der sie nicht bloß vor ihren Verfolgern beschützt, sondern auch ihre Gönner durch Aussicht auf reichliche Belohnung zur Aufnahme ermuntert. Jesus pflegte ei den Berufungen die Entbehrungen, welche die Nachfolge verlangte, nicht u verschweigen. Er hat in der Bergpredigt die Bürger seines Reiches auf ie strengen Anforderungen desselben aufmerksam gemacht, deßhalb war es anz passend, daß er bei der Constituirung desselben denen, welche er als die Säulen des ganzen Gebäudes auserwählt hatte, ihr Schicksal voraussagte. Für Matthäus aber lag Grund genug vor, diese Rede möglichst ausführlich, ielleicht mit einzelnen späteren Theilen vermehrt an diesem Ort zu geben, eil er von nun an die Stellung und Ausbildung der Apostel darlegen will, m ihre Berechtigung und Befähigung, das messianische Werk fortzuführen, arzuthun und seine Leser zu ermahnen, daß sie auf die vom Messias selbst estellten Lehrer und nicht auf die falschen Freiheitsapostel hören und sich urch die widrigen Erfahrungen im Glauben an Jesus als den Messias icht wankend machen lassen.

---

[1] Chrys.: τότε καὶ αὐτοὺς ἐκπέμπει· καὶ οὐκ εἰς ἐπικίνδυνα πράγματα· οὐδεὶς γὰρ ἐν Παλαιστίνῃ τέως κίνδυνος ἦν· ἀλλὰ πρὸς κακηγορίας ἔδει ἵστασθαι μόνον· πλὴν καὶ τοῦτο αὐτοῖς προλέγει τὸ περὶ τῶν κινδύνων, προπαρασκευάζων αὐτοὺς καὶ πρὸ τοῦ καιροῦ, καὶ ἀναγωνίους ποιῶν τῇ συνεχεῖ περὶ τούτων προρρήσει.

V. 1. προσκαλεσάμενος drückt nicht die Berufung der Apostel, sondern bloß deren Zusammenrufung zum Zweck der Aussendung aus. Diese aber geschah, damit sie sich wie in einer Palästra üben und dem Volke jede Ausrede abschneiden, als ob es keine Gelegenheit zum Anhören der Predigt vom Reiche Gottes gehabt habe. ὥστε ist epexegetisch, so daß sie austreiben konnten (Fritzsche, Schegg). Winer (44, 1 p. 298), dem W. Grimm folgt, erklärt es als ὥστε der Absicht = um zu, beruft sich aber auf Matth. 27, 1, wo allerdings Fritzsche Unrecht hat, weil das gleiche Subject bleibt, aber an unserer Stelle wechselt dasselbe. θεραπεύειν ist von ὥστε unabhängig und auf ἐξουσίαν zu beziehen, das bei den Griechen in der Regel mit dem Genetiv des Inf., aber auch mit bloßem Inf. construirt wird (Matth. 9, 6. Marc. 2, 10. Luc. 5, 24. Joh. 5, 27. 1 Kor. 9, 5. Winer 44, 4 p. 304. Krüger 55, 3, 1). Wie Jesus den Aposteln diese Gewalt verlieh, ist nicht näher gesagt. Nach Analogien (Joh. 20, 22. Apostelgesch. 13, 3 u. a.) geschah es wohl durch Anhauchen oder Händeauflegung und die Kraft des Wortes.

V. 2. ἀπόστολος von ἀποστέλλειν = Gesandter, Bote (Herod. 1, 21; 5, 38; hebräisch שְׁלִיחַ 1 Kön. 14, 6; rabb. שְׁלִיחַ). Die Zwölf werden hier von Matthäus zum ersten und einzigenmal so genannt, um ihr Amt und ihre Würde zu bezeichnen, obwohl sie den Namen schon vorher bei der Auswahl vom Herrn erhalten hatten (Luc. 6, 13)[1]. In den Schriften des hl. Johannes findet sich das Wort nicht, aber sehr häufig in den paulinischen Briefen und in der Apostelgeschichte. Weil die Apostel von Jesus gesandt sind, wie er selbst von Gott gesandt war, und die Gewalt der Belehrung und Regierung von ihm erhalten haben, so ist die Kirche auf dem Fundament der Apostel und Propheten erbaut (Ephes. 2, 20) und sie würde aufhören, die apostolische zu heißen, wenn die auf ununterbrochener Succession beruhende apostolische Lehre und Gewalt verloren ginge. Die Aufzählung der Apostel war hier nothwendig, weil Matthäus die Auswahl nicht berichtet hatte. Eine Absicht gegen Pseudapostel (Hieron., August., Beda, Theophyl., Euthym., Maldon.) kann nicht vorhanden sein. πρῶτος Σίμων. In allen Apostelverzeichnissen wird Petrus zuerst, Judas Iskarioth zuletzt genannt. Es kann also nicht Zufall (Fritzsche), sondern muß Absicht sein[2], was schon hier hervortritt, da dem πρῶτος kein δεύτερος folgt. Es genügt nicht zur Erklärung dieser Thatsache daran zu erinnern, daß er und sein Bruder πρωτόκλητοι waren (Theophyl., Meyer), denn sonst müßte Andreas in die gleiche Kategorie

---

[1] Maldonat verwechselt den Gebrauch des Namens von Seiten des Herrn und der Evangelisten, wenn er sagt: Ante hoc tempus discipuli non Apostoli vocabantur, quia etsi multo plures Christus habebat, discipuli tamen absolute et duodecim dici solebant, quia et magis erant Christi familiares, et ad Apostolorum officium fuerant designati. Nunc eos Apostolos, i. e. missos mittendo facit, quasi ex discipulis magistri. Uebrigens ist auch hier der Name eine Art Anticipation. Die eigentliche Aussendung fand erst nach der Auferstehung statt. So lang der Herr bei ihnen war, blieben sie μαθηταί. Daraus erklärt sich der seltene Gebrauch des Wortes in den Evangelien.

[2] Chrys.: ὁ Πέτρος ἐκκριτος ἦν τῶν ἀποστόλων καὶ στόμα τῶν μαθητῶν καὶ κορυφὴ τοῦ χοροῦ (Hom. in Joh. 88). Lutter.: Simon Pierre, dont la prééminence sur ses compagnons peut être expliquée diversement, mais ne saurait être niée, y occupe à dessein le premier rang.

oder noch voran gestellt sein, da er den Herrn zuerst kennen gelernt hat. Dieß gibt selbst Keil zu, während Wichelhaus wieder in seiner Manier ohne alle Begründung behauptet: er war zuerst berufen und nahm unter den Aposteln als der Aelteste die erste Stelle ein[1]. Deßhalb kann diese Anordnung bloß darin ihren Grund haben, daß Petrus im Apostelcollegium die erste Stelle eingenommen hat. Daß er mehr als primus inter pares (Bengel, Meyer, Wichelhaus, Keil u. a.) war, zeigt die ihm überall vom Herrn gewordene Auszeichnung, wie er auch stets im Namen der andern das Wort ergreift. Gerade in unserem Evangelium tritt er ganz besonders in den Vordergrund. Für eine Rangordnung unter den Aposteln spricht überhaupt die ganze Art der Aufzählung. Denn die vier ersten sind immer Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes, wobei nur in der Anordnung nach Brüderpaaren (Matth. und Luc.) oder sonstiger Auszeichnung (Marc., Apostelgesch.) ein Unterschied hervortritt; dann kommen, wenn auch nicht gleichmäßig, so doch immer miteinander verbunden: Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas. Πέτρος war nach Joh. 1, 43 der solenne apostolische Name. Der Zusatz war wegen 4, 18 angezeigt, weil noch ein zweiter Simon genannt wird (Chrysost., Hieron., Beda, Euthym.). Ἀνδρέας ist ein altgriechischer Name, der mit ἀνήρ zusammenhängt: der Männliche. — V. 3. Βαρθολομαῖος = בַּר־תַּלְמַי Sohn des Tholmai, LXX Θολμί 2 Sam. 3, 3 und 13, 37 (תַּלְמַי). Vajik. rabb. sect. 6 f. 156, 3: בר תלמיון und Jalkut Ruben. f. 162, 1: בר טלמיה (Schöttgen). Weil er mit Philippus zusammengestellt wird und dieser nach Joh. 1, 46 den Nathanael zu dem Herrn führte, so nimmt man gewöhnlich an, daß er mit demselben identisch ist und sein Name Nathanael Bar Tholmai war[2]. Θωμᾶς = תְּאוֹם = δίδυμος Zwilling (Joh. 11, 16; 20, 24; 21, 2). In den Acta Thomae: Ἰούδας Θωμᾶς, ὁ καὶ Δίδυμος (Tisch. l. c. 190) oder Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς (p. 191). Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος liest die Rec. mit C^2 L Δ al. Λεββαῖος allein Tisch. nach D. 122. Θαδδαῖος Lachm. nach ℵ B 17. 124. Darnach scheint allerdings die Rec. eine Combination beider Lesarten zu sein (Weiß). Tisch. hat zu geringe Bezeugung, also ist Θαδδαῖος beizubehalten, das freilich durch Marc. 3, 18 wieder etwas verdächtig wird. Der gewöhnliche Name war jedenfalls Thaddäus, der auch im Talmud häufig vorkommt. Er wird abgeleitet von dem aramäischen תַּד = hebräischen שַׁד = דַּד = mamma und ist vielleicht = Beherzter, wodurch die Verwechslung mit Λεββαῖος von לֵב erklärlich würde, das aber

---

[1] Euthym.: πρῶτον δὲ τὸν Πέτρον εἶπεν, οὐ μόνον ὡς πρεσβύτερον Ἀνδρέου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ὡς πάντων διαφορώτερον ἐπὶ σταθερότητι. Διὸ καὶ ὁ Χριστὸς Πέτρον αὐτὸν ὀνομάσας εἶπεν (16, 18).

[2] Schegg 2, 490. Gegen Maldonat, der die Identität eine opinio probabilis nennt und beifügt: nec eam sequi dubitarem, si gravem aliquem haberet auctorem, bemerkt er: „Die Väter allerdings wissen davon nichts, aber was weiß überhaupt die Tradition von den Aposteln? Hier ist das Nichtwissen ohne Einfluß auf die Sache, und wenn z. B. Augustinus die Identität des Nathanael und Bartholomäus geradezu läugnet, so sind die Gründe, welche er für seine Meinung anführt, gewiß viel schwächer als jene, welche gegen sie vorliegen. Er sagt, Nathanael sei deßhalb nicht unter die Apostel aufgenommen worden, weil er ein Gelehrter (?) gewesen, Jesus aber das Schwache erwählt habe, um das Starke zu Schanden zu machen." Gegen die plerique, welche dem Augustinus folgen, erklärt sich schon Rupert, dem sich Jansen anschließt (c. 17 p. 142).

ſchon Hieronymus mit corculus, der Verſtändige interpretirt, dem ſich Schegg anſchließt. Lucas (6, 16; Apoſtelgeſch. 1, 13) ſchreibt Ἰούδας Ἰακώβου d. i. Judas Bruder des Jakobus. Denn daß dieſe Ergänzung (ἀδελφός) ſprachlich zuläſſig iſt, zeigt Winer (30, 3 p. 179 vgl. Krüger 46, 5, 2). Der Apoſtel hieß alſo Judas Thaddäus. Die Acta Thaddaei (Tiſch. p. 261) beginnen: Λεββαῖος ὁ καὶ Θαδδαῖος und ſagen, der Apoſtel habe den Namen Thaddäus bei der Johannestaufe angenommen. Chryſoſt.: ἦν γὰρ καὶ ἕτερος Ἰούδας ὁ Λεββαῖος ὁ καὶ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος. Hieron. Thaddaeus . . qui alibi appellatur Lebbaeus, doch bemerkt ſchon Janſen, daß es dafür im Neuen Teſtament kein alibi gebe. Auguſt. (2, 30, 70): nonnulli autem codices habent Lebbaeum. Da nun Lebbäus ſonſt ganz unbekannt iſt, ſo bleibt dieſe Lesart immer auffallend. Die einen legen ihm drei Namen bei (Hieron., Beda, Janſen, Keil u. a.), andere erklären Λεββαῖος für ein Verſchreiben von Θαδδαῖος (Schegg). Die gleiche Bedeutung beider Namen iſt zwar nicht bewieſen, aber doch nicht unmöglich, deßhalb dürfte es immer noch wahrſcheinlicher ſein, daß Λεββαῖος eine Interpretation iſt, die ſich im hebräiſchen Matthäusevangelium am leichteſten begreift. — V. 4. Καναναῖος vom chaldäiſchen קַנָּאִי hebräiſch קַנָּא Exod. 20, 5; 34, 14. Deuter. 4, 24 = ζηλωτής Eiferer, wie auch Luc. (6, 15. Apoſtelgeſch. 1, 13) erklärt. Zeloten hießen die Eiferer für die Theokratie (Num. 25, 9. Joſ. B. J. 4, 3, 9; 5, 1; 6, 3; 7, 8, 1). Schon Hieronymus[1] hat das Wort von dem Ort Kana in Galiläa abgeleitet und neuere Exegeten (Luther, Calov., Bleek u. a.) ſind ihm gefolgt oder haben, weil nach Analogie von Κάναι in Aeolis (Strabo 13, 1 p. 581), deſſen Bewohner Καναῖοι hießen (Parmen. b. Athen. 3 p. 76. A), die Form Καναῖος heißen müßte, das Wort von irgend einem Ort abgeleitet (Meyer), der Kananäer oder Kananite wie bei Strabo 14, 5 p. 674 Κανανίτης ἀπὸ κώμης τινός. Doch muß auch dieſe Ableitung mit Fritzſche, Meyer, Schegg, Grimm u. a. als falſch bezeichnet werden, da die Erklärung des Lucas entgegenſteht. Die Lesart Καναναῖος (B C D L Min. Verss. Lachm., Tiſch., Trg.) ſcheint aber durch die falſche Ableitung veranlaßt worden zu ſein (Meyer); ein Verſehen der Abſchreiber „invitatu praegressae formae Θαδδαῖος“ (Fritzſche, Grimm) iſt weniger wahrſcheinlich. Die Rec. lieſt nach ℵ Δ al. Κανανίτης. Wahrſcheinlich hatte Simon vor ſeiner Berufung zu der Zelotenpartei gehört, welche alle Verletzungen des Geſetzes rächen zu müſſen glaubte und dabei vor Frevel nicht zurückſcheute. Vor dem Ausbruch des Krieges hat ſie am meiſten zur Aufreizung der nationalen Leidenſchaften gegen die Römer beigetragen. Ἰούδας = יְהוּדָה Lob, Preis, Verbale des Imp. Hoph. von יָדָה Gen. 29, 35; 49, 8. Ἰσκαριώτης = אִישׁ קְרִיּוֹת aus Karioth im Stamme Juda gebürtig (Joſ. 15, 28. Jer. 48, 41. Amos 2, 2)[2]. Joh. 6, 71; 12, 4 findet ſich die Lesart ἀπὸ Καριώτου und Tiſch. findet es nicht unglaublich, daß bei Johannes überall ſo geſchrieben war und die andere Form

[1] Simonis, qui appellatur Chananaeus, de vico Chana Galilaeae, ubi aquam Dominus vertit in vinum. Doch fügt er bei: Ipse est qui in alio Evangelista scribitur zelotes, Chana quippe zelus interpretatur.

[2] Hier.: Vel a vico aut urbe in quo ortus est, vel ex tribu Isachar vocabulum sumpsit. Chryſ.: ἀπὸ τῆς πόλεως αὐτὸν ἐκάλεσεν.

aus den Synoptikern hineingebracht wurde. Freilich bleibt es auffallend, daß bei der Gräcisirung das Ausdrucks אִישׁ zum nom. pr. hinzugefügt wurde und ist die Berufung auf Jos. Ant. 7, 6, 1, wo אִישׁ טוֹב 2 Sam. 10, 6 mit Ἰστώβος wiedergegeben wird, nicht ausreichend, weil Jos. den LXX folgt, welche אִישׁ טוֹב als ein Wort, nemlich als nom. pr. eines Volkes oder Landes gefaßt und Ἰστώβ geschrieben haben, aber auf dieselbe Weise konnte ja auch die Bezeichnung des Mannes aus Karioth zu einem nom. pr. werden. Die Juden sagen יצחק מגדלאה Isaak der Magdalener יעקב איש כפר נבוריא, so daß bei der Gräcisirung Ἰσκαριώτης als Verschmelzung beider Ausdrucksweisen erscheint (Delitzsch, Zeitsch. f. luth. Theol. 1876 S. 403). Die andern Ableitungen (Winer R. W. s. v.) haben mindestens ebenso große Bedenken gegen sich. Keil beruft sich auf die appellative Bedeutung des zweiten Wortes in den mit אִישׁ gebildeten Namen (1 Chron. 7, 18; 8, 3; 4, 5). Darnach würde Ἰσκαριώτ entweder Städtemann (Καριώτ von קִרְיָה) oder Mann des feindlichen Entgegenkommens (קֶרִי Lev. 26, 2 ff.) bedeuten, allein die angeführten Beispiele sind keine Zunamen, sondern eigentliche Namen. ὁ καὶ παραδούς, derselbe, welcher ihn auch überliefert hat.

V. 5. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν auf den Weg zu den Heiden (vgl. Apostelgesch. 2. 28; 16, 14. Jer. 2, 18: ὁδὸς Αἰγύπτου und Ἀσσυρίων Exod. 13, 17. Judith 5, 14). Chrysost. (und Euthym.): οὐδὲ ὁδοῦ ἅψασθαι τῆς ἐκεῖ φερούσης ἐπιτρέπω. Auch bei den Attikern wird die Richtung des Weges nicht bloß durch Präpositionen, sondern, wie bei κέλευθος auch durch den Genetiv angegeben (Winer, 30, 2 p. 176. Kühner 2, 1 p. 286). Die einfache Bedeutung: Straße im Heidenlande (Weiß) paßt nicht in den Zusammenhang, da die Jünger nicht versucht sein konnten, in's Heidenland selbst zu gehen. Die Samariter werden mit den Heiden zusammengestellt, weil sie nach Abstammung und Religion halbheidnisch waren. Denn nach der Wegführung in das Exil verpflanzte der König Salmanassar heidnische Colonisten, besonders Cuthäer in die verödeten Landschaften (2 Kön. 17, 24. 30. Schuster, bibl. Gesch. 1 S. 658), weßhalb die Samariter von den Juden Cuthäer genannt wurden. Sie vermischten sich mit den zurückgebliebenen Juden und nahmen zum Theil deren Religion an, aber doch war ihr Kult kein reiner Mosaismus. Deßhalb versagten die Juden nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft die Gemeinschaft des Gottesdienstes und der nationale Haß zwischen beiden Völkern blieb bestehen. Nach der Verheißung der Propheten war der Messias zunächst an das Volk Israel gesandt. An dieses wandte sich Jesus auch; nur vorübergehend kam er mit Heiden oder Samaritern in Berührung (15, 21. Joh. 4, 4). Erst nach dem Tode Jesu fällt die Scheidewand, indem der Herr den Jüngern den Auftrag gibt, alle Völker zu lehren (28, 19). Aber auch die Apostel, selbst Paulus nicht ausgenommen, wenden sich immer zuerst an die Juden. Für unser Evangelium ist es charakteristisch, daß es allein dieses Verbot enthält. Es entspricht aber so sehr der historischen Situation, daß es nicht vom Evangelisten hinzugefügt sein kann, sondern von den andern Evangelisten ausgelassen worden sein muß. Der Grund für die Beibehaltung kann entweder in der frühen Abfassung des Evangeliums oder in der Berücksichtigung des Leserkreises gesucht werden. Die erstere Annahme würde zur Theilung des Evangeliums in juden- und heidenchristliche Elemente

führen, die nicht durchführbar ist, die andere Annahme aber entspricht dem ganzen Evangelium, denn sie versetzt uns in eine Zeit, in welcher bereits die Heiden Zutritt erhalten hatten, ja die Mehrzahl der Christen bildeten. Daß daraus für die Judenchristen nicht wenige Bedenken erwuchsen, ist aus der Apostelgeschichte bekannt. Wie Paulus auf den Rath des Jakobus das Opfer für vier Nasiräer übernahm, um die Judenchristen zu beschwichtigen, so will auch Matthäus durch Anführung dieses und ähnlicher Aussprüche des Herrn zeigen, daß Jesus das von Gott dem israelitischen Volk verliehene Vorrecht wohl respectirte, als Messias der Juden auftrat und auch seine Jünger an die Juden wies, so daß den Juden jeder Einwand gegen die Messianität Jesu abgeschnitten wurde [1]. Daß aber das Verbot kein absolutes war, zeigt Matth. 28, 19. Doch war nach der Apostelgesch. (10, 9 ff.) für die Aufnahme der ersten Heiden eine besondere göttliche Offenbarung nothwendig (Tertull. de fuga c. 6. Hilar. ad l.: admoniti per visum, sancti sc. Spiritus donum in gentibus contemplantes, ad eas transferunt Christum). Wenn man aber auch zugeben wollte, daß es sich lediglich um die Theilnahme der Zwölf an der irdischen Wirksamkeit Jesu handelte, welche dieser principiell auf Israel beschränkte, so würde daraus doch nicht folgen, daß dieser Spruch nicht zur Tendenz des Evangeliums gerechnet werden könne (Holtzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878 S. 109), denn auch hier fehlt die Unterscheidung zwischen der Absicht Jesu und der des Evangelisten. — V. 6. πρόβατα ἀπολωλότα verlorene Schafe finden sich schon Jer. 50, 6 (vgl. Jes. 53, 6. Ezech. 34, 5) und weisen hier auf den schon 9, 36 geschilderten Zustand zurück. In dem Befehl des Herrn, sie zu suchen, leuchtet aber bereits der Gedanke durch, daß das Volk trotz seiner Fehler von Gott nicht verlassen worden ist. οἶκος Ἰσραήλ = בֵּית יִשְׂרָאֵל (Lev. 10, 6. Exod. 19, 3) ist stehende Bezeichnung des Bundesvolkes.

V. 7. ὅτι ἤγγικεν κτλ ist dieselbe Predigt, mit welcher der Täufer (3, 2) und Jesus selbst (4, 17) ihr Amt begonnen haben. — V. 8. νεκροὺς ἐγείρετε fehlt ℵ^{b} C^{3} L al., ist aber gesichert durch ℵ* B C* D Min. Verss. Lachm. Tisch. Die Auslassung erklärt sich daraus, daß von Todtenerweckungen durch die Apostel weder in V. 1 noch Marc. 6, 13 und Luc. 9, 6 die Rede ist. Jesus befiehlt den Jüngern, die genannten Wunder zu wirken, denn sie waren die Beglaubigung, die er ihnen mitgab. Zugleich lag darin eine Glaubensprüfung der Jünger. δωρεὰν δότε = umsonst gebet, bezieht sich auf die Wundergaben. Bei der Predigt verstand es sich von selbst. Für diese hatten die Apostel nur den nöthigen Lebensunterhalt anzusprechen (1 Kor. 9, 4 ff.). Daß der Herr aber dieses Gebot gibt, erklärt sich aus der hohen Würde und

---

[1] Chrys. (und Euth.) faßt die Stelle bereits apologetisch auf, nur legt er, wie immer, die Tendenz nicht in die Darstellung des Evangelisten, sondern in das Verfahren des Herrn: μὴ γὰρ δὴ νομίσητέ, φησιν, ἐπειδή με ὑβρίζουσι καὶ δαιμονῶντα καλοῦσι, ὅτι μισῶ αὐτοὺς καὶ ἀποστρέφομαι· καὶ γὰρ πρώτους αὐτοὺς διορθῶσαι ἐσπούδακα, καὶ πάντων ὑμᾶς ἀπάγων τῶν ἄλλων, τούτοις πέμπω διδασκάλους καὶ ἰατρούς. Hier.: ne iustam haberent excusationem, dicentes ideo se Dominum reiecisse, quia ad gentes et ad Samaritanos apostolos miserit. Ad l. und ep. ad Algas. 151 qu. 5: volens tollere omnem occasionem persecutionis Judaicae: ne postea dicerent, crucifiximus eum, quia se inimicis nostris et hostibus iunxerat.

em Werth der Gabe. Die Annahme, daß Jesus dadurch den Mißbrauch on Seiten der Jünger verhüten wollte, hat bei dieser großartigen Situation mmer etwas Störendes [1]. Ebenso wenig genügt es anzunehmen, daß unentelliche Gaben reichlicher gespendet zu werden pflegen (Maldon. Berl. Reischl). Da ein Ertheilen der Gaben an die Gastwirthe formell dem δωρεάν widerprechen würde, so folgert Chrysost.: οὐδὲν χαρίζεσθε τοῖς δεχομένοις ὑμᾶς· οὐ ὰρ μισθοῦ ταῦτα ἐλάβετε οὐδὲ πονέσαντες· ἐμὴ γὰρ ἡ χάρις. Doch geht er ffenbar zu weit, da sonst die Gastfreunde schlimmer daran gewesen wären ls die anderen — V. 9. μὴ κτήσησθε verschafft euch nicht. Diese Bedeutung at κτᾶσθαι (cf. Passow 1, 1838) und dieselbe ist hier durch den Zusammenang geboten, nach welchem es sich um die unentgeltliche Spendung der Wohlhaten und nicht um den Reisevorrath handelt. Die letztere Erklärung ist aber icht die gewöhnliche (Weiß), sondern die entgegengesetzte ist mehr oder weniger estimmt von Anfang an vertreten [2]. Doch ist es trotzdem schwer, sie ganz treng festzuhalten, da in der ganzen Darstellung der Gesichtspunkt der freiwilligen Armuth im Dienste des Evangeliums vorangestellt ist, welcher ebenso ie Ausrüstung zur Reise als die Annahme von Geschenken negirt, während ie andern Evangelisten entsprechend den späteren Bedürfnissen die Ausrüstung n den Vordergrund stellen. εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν in euere Gürtel. Der Gürtel, welcher das weite Oberkleid zusammenhielt, diente zugleich statt der Börse. Winer R. W. 1, 448. Euthym.: ἔθος γὰρ ἦν τοῖς ὁδοιποροῦσι, ράπωλα φέρειν παρηωρημένα ταῖς ζώναις, ἐν οἷς εἶχον τοὺς ὀβολούς vgl. Gellius noct. att. 15, 2, 4. — V. 10. μὴ πήραν sc. κτήσησθε keine Tasche auf den Weg. πήρα ist eine über die Schulter gehängte Tasche von Leder, in welcher Reiseeffecten oder Nahrungsmittel mitgenommen wurden. Judith 13, 10: πήρα τῶν βρωμάτων. δύο χιτῶνας zwei Unterkleider oder Röcke d. h. entweder nehmet außer dem Unterkleid, welches ihr anhabt, nicht ein zweites ober, da Marc. 6, 9 μὴ ἐνδύσησθε schreibt, ziehet nicht zwei an. Doch läßt sich dieß auch von dem Nacheinanderanziehen, dem Wechseln verstehen. μηδὲ ὑποδήματα keine Schuhe, darunter sind wohl die Sandalen zu verstehen (Marc. 6, 9), welche die gewöhnliche Fußbekleidung bildeten. Es waren bloße Sohlen von Leder oder von Holz, die unter den Fuß gebunden und oberhalb desselben mit Riemen befestigt wurden (Winer R. W. 2, 428). Bei den LXX ist ὑπόδημα Uebersetzung von נַעַל, das in den Targumen durch סנדלא gegeben wird. Gewöhnlich nimmt man an, es sei hier nur

[1] Hier.: Et quia semper dona spiritualia (si merces media sit) viliora fiunt, diungitur avaritiae condemnatio. Chrys.: δεικνὺς ὅτι τὰ σημεῖα τούτων (sc. ἡμῶν) ωρὶς οὐδέν ἐστι· καὶ γὰρ τὰ φρονήματα αὐτῶν καταστέλλει λέγων· δωρεὰν . . . καὶ φιλοῥηματίας καθαρεύειν παρασκευάζει. Auch die Richter und Lehrer durften bei den Juden einen Lohn beanspruchen (Wünsche S. 129 f.).

[2] Chrys.: οὐκ εἶπε, μὴ λάβητε μεθ' ἑαυτῶν, ἀλλὰ κἂν ἐτέρωθεν ἐξῇ λαβεῖν, φύγε τὸ πηρὸν νόσημα. Hil.: Ergo ne quid in ministerio nostro venale sit admonemur. uth. gibt allgemein den βίος ἄσκευος καὶ ὀλιγαρκής an; dagegen macht der Interpolator tschieden auf die specielle Erklärung aufmerksam. Deßhalb kann sich Maldon. auf alle utoren berufen für die Erklärung: Idem intellegitur ex antecedentibus et sequentius huius loci: gratis accepistis gratis date, i. e. ne vendatis praetextu victus estitusque quaerendi: noli enim vos aurum aut argentum habere.

verboten, außer den Sandalen, welche angezogen sind, weitere zum Vorrath mitzunehmen, so daß ὑποδεδεμένους σανδάλια Marc. 6, 9 wohl harmonirt. Andernfalls wäre auf den Gesichtspunkt der Entsagung zu reflectiren, von dem aus Matthäus seine Darstellung entwirft. μηδὲ ῥάβδον keinen Stab nach ℵ B D Min. Lachm., Tisch.: ῥάβδους C L Δ al. ist den vorhergehenden Pluralen conformirt. Der Stab dient zur Stütze und zum Schutze (Tob. 5, 17). Bei Marcus gestattet Jesus einen Stab mitzunehmen. Marcus will nur das verboten wissen, was kostbar ist und Sorge macht. Dazu rechnet er aber den Stab nicht. Matthäus und Lucas verbieten auch diesen, weil sie alles Ueberflüssige, nicht unumgänglich Nothwendige beiseite lassen. Matthäus hat am besten die ursprüngliche Fassung bewahrt, da sich für die erste Aussendung in Palästina solche Vorschriften leichter ausführen ließen als später unter den Heiden. Deßhalb unterscheidet auch Euthymius zwischen dem πρῶτον bei Matthäus und ὕστερον bei Marcus, wo Jesus συγκαταβαίνων τῇ ἀσθενείᾳ αὐτῶν mehr erlaubte. Man wird aber annehmen dürfen, daß Marcus den ursprünglichen Wortlaut für seine Verhältnisse nach dem Geiste Christi umbildete [1]. Auch in dem Satze ἄξιος κτλ. spricht Jesus die Ermahnung aus, alles unnöthige Sorgen zu unterlassen und sich der Führung der göttlichen Vorsehung anzuvertrauen, welche dafür sorgen wird, daß es dem Arbeiter nicht an dem nöthigen Unterhalt gebricht [2]. Da aber die Predigt und Missionsthätigkeit überhaupt einen viel höheren Werth hat, als daß der leibliche Unterhalt als Belohnung derselben bezeichnet werden könnte, so ist diese Stelle im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zugleich als Mahnung zu fassen, nicht mehr, als was zum Unterhalt nothwendig ist, anzunehmen [3].

Diese Ermahnungen sind an die Apostel bei ihrer ersten Aussendung gerichtet, welche sich weder auf einen großen Raum noch über eine lange Zeit erstreckte. Man darf deßhalb dieselben nicht generalisiren und urgiren, sondern

[1] Schegg (2, 12) sagt, Jesus habe seine Jünger so ausgesandt, wie er selbst war: „Allerdings war Jesus Christus nicht immer ohne Schuhe und ohne Stab; er mochte von Zeit zu Zeit beides haben, besonders wenn er, was die Evangelisten oft sagen, im Lande herumreiste und von Ort zu Ort zog. Daraus erklärt sich der zweite, anders lautende Bericht des Marcus; denn sobald man bei der Sendung der Apostel das eigentliche Reisen in's Auge faßte, konnte sich leicht die Formel ausbilden: Nehmet nichts mit auf den Weg als den Stab! Die Verschiedenheit des Referats hat somit ihren Grund in dieser verschiedenen Betrachtungsweise. Matthäus hebt die Predigt, Marcus den Umstand des Reisens besonders heraus. Daß der Bericht des Matthäus der ursprünglichere sei, bei Marcus die umbildende, vereinfachende Tradition durchschimmere, unterliegt kaum einem Bedenken.“ Godet findet die Erklärung Ebrards fein, der die Worte in's Aramäische transscribirt: כי אם מטה car si ... un bâton, welche bei den Hebräern sehr gebräuchliche Form der Ellipse auf doppelte Weise ergänzt werden konnte: Car si vous prenez le bâton, c'est déjà bien assez (Marc) ou: c'est déjà trop (Matth. et Luc). Comment. sur l'év. de S. Luc I, 429. Diese Erklärung macht aber zu sehr den Eindruck der Künstelei. Die Apostel wußten aus Erfahrung, was Jesus gemeint hatte, und die Schriftsteller waren weder auf den Buchstaben noch auf das Rathen angewiesen.

[2] Hier.: Et quia quodammodo nudos et expeditos ad praedicandum apostolos miserat, et dura videbatur esse conditio magistrorum, severitatem praecepti sequenti sententia temperavit.

[3] Chrys.: Καὶ τοῦτο δὲ εἴρηκεν, οὐ τοσούτου τοὺς ἀποστολικοὺς ἀποφαίνων πόνους ἀξίους· ἄπαγε, μὴ γένοιτο· ἀλλὰ καὶ ἐκείνοις νομοθετῶν μηδὲν πλέον ζητεῖν, καὶ τοὺς παρέχοντας πείθων, ὅτι οὐ φιλοτιμία τὸ γιγνόμενον παρ' αὐτῶν ἐστιν, ἀλλ' ὀφειλή.

muß sie nach der Lage der Verhältnisse beurtheilen. Der Sinn freilich gilt für jede Mission, aber nicht der Wortlaut. Dieß sehen wir in dem Leben der Apostel selbst. Auch Paulus beruft sich auf diesen Ausspruch des Herrn (1 Kor. 9, 14) und nimmt für sich das Recht in Anspruch, φαγεῖν καὶ πιεῖν und ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν (l. c. 4 f.) wie die übrigen Apostel, verzichtet aber aus höheren Beweggründen im Interesse der Mission auf alles. Die Geschichte der Missionen zeigt, ὅτι οὐδὲν ποιεῖ θαυμαστοὺς ὡς βίος ἄσκευος καὶ ἀκτημοσύνη (Euthym.). Chrysostomus führt dafür drei Gründe an: ἓν μέν, ἀνυπόπτους ποιῶν τοὺς μαθητάς· δεύτερον δὲ πάσης αὐτοὺς ἀπαλλάττων φροντίδος, ὥστε τὴν σχολὴν πᾶσαν τῷ λόγῳ παρέχειν· τρίτον, διδάσκων αὐτοὺς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν. Damit sind die zahlreichen Bedenken, welche namentlich die mittelalterlichen Exegeten hatten (vgl. Maldon.), erledigt. Doch hat schon C. a Lap. zwischen den proprie et praecise den Aposteln gegebenen Geboten und der späteren Anwendung unterschieden.

V. 11. εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε = in welche Stadt ihr etwa eingetreten sein möget (Winer 42, 4 p. 288). ἄξιος würdig, um bei ihm Herberge zu nehmen. Hieron. gibt dafür den Grund an: ne praedicationis dignitas suscipientis infamia deturpetur. Wie diese Würdigkeit untersucht werden soll, ist nicht angegeben, es konnte aber kaum anders geschehen als dadurch, daß man sich am Orte selbst entweder an Bekannte oder doch an solche wandte, zu denen der Ruf des Herrn und seiner Apostel bereits gedrungen war[1]. κἀκεῖ daselbst, nemlich in dem Haus, bis ihr hinausgeht sc. aus der Stadt. Die Apostel sollten die Herberge nicht wechseln, damit sie nicht den Schein eines unruhigen und genußsüchtigen Lebens erwecken und in ihrer Wirksamkeit nicht gestört werden. Chrysost.: ὥστε μηδὲ τὸν δεχόμενον λυπεῖν, μήτε αὐτοὺς δόξαν λαβεῖν γαστριμαργίας καὶ εὐκολίας. Schegg bezieht diese Pastoralwarnungen auf Rücksichten für das Evangelium, dem nach menschlicher Anschauung im Hause eines Reichen oder Vornehmen ein größerer Zulauf gesichert sein mußte, während die gewöhnlichen Gründe die Apostel in einem ziemlich nachtheiligen Lichte darstellen würden: als unvorsichtige und ungenügsame Menschen. Aber weist nicht die ganze Anweisung darauf hin, daß die Apostel vor Bequemlichkeit und Eigennutz gewarnt werden, warum sollte also die Warnung, nicht den Schein eines eigennützigen und genußsüchtigen Lebens zu erwecken, einen so starken Schatten auf die Apostel werfen? Man darf sich überhaupt von denselben vor der Auferstehung nach den synoptischen Evangelien kein zu ideales Bild entwerfen. — V. 12. τὴν οἰκίαν das Haus, welches sie für würdig erachtet haben. ἀσπάσασθε grüßt es (vgl. 5, 47) kann nicht von dem selbstverständlichen gewöhnlichen Gruße erklärt werden, sondern ist von dem über das Haus zu sprechenden Segen zu verstehen. Chrysost.: εἶτα δεικνὺς ὅτι οὐκ ἀσπασμὸς τοῦτό ἐστι ψιλός, ἀλλ' εὐλογία, ἐὰν ᾖ φησιν κτλ. Die Juden legten diesem Gruße eine große Bedeutung bei und glaubten, daß, wenn der Messias komme, er nur mit dem Friedensgruß zu reden anfangen werde (Schöttgen ad l.). — V. 13. ᾖ und μὴ ᾖ sind nachdrücklich vorangestellt. Der Segen wird personificirt als kommend und gehend dargestellt.

[1] Hier.: Apostoli novam introeuntes urbem scire non poterant, quis talis esset. Ergo hospes fama eligendus est populi et iudicio vicinorum.

ἡ εἰρήνη ὑμῶν euer Frieden, d. i. der von euch gewünschte, ausgesprochene Segen (שָׁלוֹם), der nicht bloß ein Gruß ist. πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω er kehre zu euch zurück, d. h. er bleibe wirkungslos. Daß der Segen nun den Jüngern zu gute kommen soll, ist gegen den biblischen Sprachgebrauch (Jes. 45, 23; 55, 11); sie besitzen denselben ohnehin schon (Schegg nach Maldon.[1], Bisping, Grimm). Hieronymus und Beda bleiben zu sehr am Worte pax hängen (quantum in vobis est, discordiae bella sedate. Sin autem orta fuerit contradictio, vos mercedem habebitis de oblata pace). Hilarius sucht der Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er den Gruß und den Segen unterscheidet[2]. Die gewöhnliche Erklärung unterscheidet zu wenig zwischen der Thätigkeit der Apostel beim Grüßen und dem Gruß an sich. Daß die Apostel ein Verdienst dabei haben, ob der Gruß eine gute Aufnahme finde oder nicht, versteht sich von selbst und könnte hier nur zu ihrem Troste bei der Erfolglosigkeit der Mission besonders bemerkt sein. Es handelt sich hier aber nicht um das Verdienst der Apostel oder die Vermehrung ihres Gnadenstandes (Thom.: fructus referetur ad vos. Jansen, C. a Lap., Bengel, Wetstein, Maßl, Arnoldi, Reischl, Weiß, Keil u. a.), sondern um die rechte Ausübung ihres Amtes. Sie sollen sich nicht irre machen lassen, wenn ihr Segen nicht aufgenommen wird, weil sie ihn Unwürdigen gespendet haben; denn er wird dadurch nicht profanirt, weil er wirkungslos bleibt; vielmehr sollen sie weiter gehen und den Segen andern ertheilen, welche würdiger sind[3] — V. 14. καὶ ὃς ἐάν ist wieder anakoluthisch (vgl. 7, 24): und wer irgend euch nicht aufnimmt .... herausgehend aus jenem Hause schüttelt ab u. s. w. Den Staub pflegte man (besonders die Pharisäer) abzuschütteln, wenn man von einer heidnischen Gegend wieder auf jüdischen Boden kam, weil der nicht jüdische Boden unrein war und unrein machte (Lightf. 2, 331 f. Haneberg S. 536). Zwar folgt daraus nicht, daß durch diese symbolische Handlung das unempfängliche Haus für unrein erklärt wurde (Weiß, Keil), aber doch wurde es dadurch vom messianischen Heile ausgeschlossen. Euthym.: ὡς κατ αὐτὸν δι' αὐτοὺς ἀνόσιον. Chrysostomus (und Theodoret) übersieht die symbolische Bedeutung, wenn er die Handlung als Beweis dafür betrachtet, daß sie im Hause nichts empfangen oder wegen desselben einen weiten Weg gemacht haben. Statt ἐξερχόμενοι τῆς οἰκίας lesen Lachm., Tisch., Trg. nach ℵ B D ἐξερχόμενοι ἔξω, das Meyer für eine Glossation der im Neuen Testament seltenen Construction hält, wozu aber doch das gewöhnliche ἐκ hingereicht hätte. Außerdem ergänzt Tisch. nach ℵ C Min., It., Vulg. vor ποδῶν ἐκ, das schon

[1] Sensus duplex esse potest, vel revertetur ad vos, i. e., vobis eveniet quod illi precati eratis; vel quod magis credo, non significat hac phrasi ea quae precati fuerint, ipsis apostolis eventura; sed illis quibus precati fuerant, non ventura. Sic enim loquuntur Hebraei (Jes. 55, 11).

[2] Ergo pax salutationis in verbis est et orationis sermone tribuenda. Porro autem pacem propriam, quae viscera miserationis sunt, non oportere in eam venire nisi digna sit, quae si digna reperta non fuerit, sacramentum pacis coelestis intra propriam eorum conscientiam continendum.

[3] Euthym.: εἰρήνη, τουτέστιν, ἐνεργησάτω εἰς αὐτήν, καὶ ἔστω εἰρήνης ἀπολαύσασα καὶ γαλήνης· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἀναστρεφέτω, ἤγουν, μηδὲν ἐνεργησάτω· ἀλλὰ ταύτην μεθ' ἑαυτῶν λαβόντες ἐξέλθετε.

eher als Glossem angesehen werden kann, weil man den Genetiv vom Verbum statt vom Substantiv abhängig sein ließ. Letztere Construction haben auch Hilar., Chrysost., Theophyl. — V. 15 hebt Jesus die schweren Folgen der Nichtannahme des Evangeliums hervor, wodurch den Aposteln die Wichtigkeit ihrer Sendung noch mehr an's Herz gelegt wird. Das Land (γῆ) Sodoma und Gomorrha ist für die einstigen Bewohner desselben genannt, weil auch πόλις für die Einwohner steht. Indem aber Jesus den ungläubigen Juden hier ein schrecklicheres Loos voraussagt, als die wegen ihrer Schlechtigkeit verrufenen und bestraften Bewohner von Sodoma und Gomorrha am Tage des Gerichts zu erwarten haben, zeigt er zugleich, daß selbst die verkommensten Heiden besser daran sind als die verstockten Juden, weil nach dem Maß der Gnade und Erkenntniß Rechenschaft verlangt werden wird (Matth. 11, 20 ff. Luc. 12, 47). Zu ἡμέρα τῆς κρίσεως Tag des Gerichtes vgl. 7, 22. Unsere Stelle spricht nicht nur dafür, daß auch eine Auferstehung der Bösen stattfindet (Joh. 5, 29), sondern zeigt auch, daß die Strafen derselben verschieden sind. Hieron.: ergo inter peccatores diversa supplicia sunt. Die älteren alttestamentlichen Schriften sagen nichts Bestimmtes von der Auferstehung und auch die Propheten kennen nur die Auferstehung als glückliche Befreiung vom Tode. Erst Daniel hat die Auferstehung zum ewigen Leben und zur Schande genau unterschieden (12, 2. 3. Cf. Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth. 1870. S. 101 ff.). Aber die späteren Juden läugneten die Auferstehung der Sünder geradezu. Doch muß sie zur Zeit Jesu allgemein geglaubt worden sein, wenn wir von den rationalistischen Secten absehen. Der Einwand, es werde hier nur vorausgesetzt, daß auch die in den Gottesgerichten der Vergangenheit Umgekommenen, deren Seelen sich in dem provisorischen Strafort des Hades befinden, immer noch ihr definitives Urtheil zu erwarten haben am messianischen Gerichtstage (Weiß), ist unzutreffend, weil die Auferstehung der Guten und deren Belohnung am Gerichtstag Gegenstand des jüdischen Glaubens war und wenn die Gottlosen gleichfalls erscheinen mußten, auch bei ihnen eine Auferstehung angenommen werden muß.

V. 16. ἐγώ ist zwar durch ἰδού veranlaßt und könnte ohne besonderen Nachdruck stehen, da aber dieß im Neuen Testament selten ist (Winer 22, 6 p. 144), so ist auch hier eine Antithesis anzunehmen. Dieselbe besteht zwischen Christus, dem Absendenden, und den Gefahren, welche die Abgesandten erwarten und zur Klugheit veranlassen sollen. Die Apostel müßten muthlos werden, wenn nicht Christus, ihr Herr und Meister, der Gottessohn sie ausgesandt und dadurch in seinen Schutz genommen hätte (Chrysost., Op. imp.). Sie könnten aber auch weniger vorsichtig sein, wenn sie nicht im Dienste eines solchen Herrn ständen, dem sie die höchste Pflichterfüllung schuldig sind. ἰδού steht hier wie öfter bei einer Anrede an mehrere (11, 8; 19, 27; 20, 18; 22, 4 al. und bei Klassikern). ἐν μέσῳ λύκων mitten unter Wölfen. Die Apostel werden nicht wie Schafe zu Wölfen geschickt (Chrys. πρὸς λύκους), weil dieß ja ein Schicken in's Verderben wäre, sondern wie Schafe unter Wölfen, d. h. die Gefahren, von denen sie bedroht werden, sind denen gleich, welche die Schafe unter Wölfen zu bestehen haben. Die Präposition ἐν bei ἀποστέλλω führt von der Bewegung zur Ruhe über (Winer 50, 4 p. 385. Krüger 68, 12, 2. Bäumlein 455), weil das Befinden unter denselben das

Hauptmoment ist. Meyer faßt deßhalb ἀποστέλλω absolut und verbindet ἐν μέσῳ eng mit πρόβατα (cf. Schöttgen). Da wir von so bedeutenden Gefahren bei der ersten Aussendung nichts wissen, so müssen wir schon hier eine Anticipation der Ereignisse nach der zweiten Aussendung annehmen. Das Sprichwort kommt auch sonst bei den Juden vor (Schöttgen)[1]. Die Schlange galt von Anfang an als Bild der Klugheit (Gen. 3, 1), die Taube als Bild der Arglosigkeit und Lauterkeit (Hos. 7, 11). Die Klugheit war für die Apostel nothwendig, weil sie es mit schlauen, tückischen Gegnern zu thun hatten, die Einfalt mußte aber damit verbunden werden, weil sie nur durch sie auf das Gemüth der Unbefangenen und Empfänglichen wirken konnten und die nöthige Geduld auch dem weniger gut Disponirten gegenüber wahrten (Chrysost.: ὡς τὸ μὴ ἀμύνασθαι τοὺς ἀδικοῦντας, μηδὲ τιμωρεῖσθαι τοὺς ἐπιβουλεύοντας). Klugheit allein hätte sie von muthvollen Unternehmungen abgeschreckt, Einfalt allein vorzeitig den Feinden ausgeliefert. Klugheit stützt sich auf menschliche, Einfalt auf göttliche Hilfe. Das höchste Vorbild für die Vereinigung beider Eigenschaften ist Jesus selbst, als zweites bezeichnet Meyer den Apostel Paulus, doch mußte auch er finden, daß die menschliche Klugheit oft fehl geht. Die Trennung beider Eigenschaften je nach den Leuten, mit denen man verkehrt[2], kann zwar durch das Beispiel des Paulus, der den Heiden ein Heide, den Juden ein Jude wurde (1 Kor. 9, 20 f.) empfohlen werden, setzt aber die große Liebe des Weltapostels und gleichgeartete Klassen der Gesellschaft voraus, die in der Regel nicht vorhanden sind. Die Vereinigung beider Eigenschaften ist zwar sehr schwierig (Keil), aber doch vom Herrn hier verlangt[3]. ἀκέραιος nicht von κέρας, sondern von κεράννυμι = non mixtus = lauter, einfach, ohne Falsch; es ist bei den Attikern häufig. Etymol. M.: ὁ μὴ κεκραμένος κακοῖς, ἀλλ' ἁπλοῦς καὶ ἀποίκιλος (Röm. 16, 19. Phil. 2, 15).

V. 17. προσέχειν ἀπό mit Dativ (ἑαυτῷ) und ohne denselben (vgl. 7, 15 u. a.) ist = בְּשָׁמַר (Gen. 24, 6. Exod. 10, 28 al.) = sich hüten, in Acht nehmen. ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων vor den Menschen, welche oben als λύκοι bezeichnet wurden und deren Feindseligkeit nun angegeben wird. Da die Rede über die jüdischen Verhältnisse hinausgeht, so ist auch ἄνθρωποι allgemein zu nehmen. Der Artikel zeigt, daß die Menschen an und für sich in ihrer dermaligen Lage die Feinde der Apostel sind[4]. Das weiterführende δέ deutet an, daß von der genannten Ermahnung in der entsprechenden Lage Gebrauch

---

[1] Wünsche: Midrasch Schir hasch. f. 17 b von R. Jehuda: Gott spricht: bei mir sind die Israeliten einfältig, fromm wie die Tauben, aber gegen die Völker listig wie die Schlangen.

[2] Op. imp.: Contra infideles estote serpentes, quia serpens serpenti non nocet: cum fidelibus autem estote columbae, ut quasi columbae columbis caritatis oscula porrigatis.

[3] Euthym.: οὔτε γὰρ τὴν φρόνησιν μόνην τῶν ὄφεων μιμεῖσθαι προσέταξεν, οὔτε τὴν ἀκεραιότητα μόνην τῶν περιστερῶν, ἀλλ' ἑκέρασεν ἀμφοτέρας, διότι μίαν ἀμφότεραι ποιοῦσιν ἀρετήν. Οὐδὲν γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης φρονήσεως, ἐὰν ἀπῇ ἡ ἀκεραιότης. Jansen: temperie quadam convenientissima prudentiam vel astutiam cum simplicitate vult coniungi.

[4] Op. imp.: ab hominibus quasi a quibusdam pessimis malis, et super omnia mala malis. Nam si non quasi homines accusans dixisset, sufficeret illi dicere: Attendite vobis, tradent enim vos. Nunc autem addidit . . . ostendere volens, quia prae omnibus malis homo est pessimum malum.

gemacht werden soll. Ein Uebergang vom Thun zum Hüten (Weiß) ist nicht angezeigt, weil die Sentenz V. 16 sich auch im Hüten verwirklichen soll. Da aber Klugheit und Einfalt nicht von einander getrennt werden können, so darf diese Anwendung nicht auf jene allein bezogen werden (Meyer, Schegg, Keil). Vielmehr sollen die Jünger auch den bösen Menschen gegenüber beide anwenden, um ihren Nachstellungen zu entgehen und sie durch die Lauterkeit des Herzens zu beschämen. συνέδρια Gerichte bei den Juden (vgl. 5, 22). ἐν ταῖς συναγωγαῖς μαστιγώσουσιν sie werden euch in den Synagogen geißeln. Die Geißelung war bei den Israeliten zu allen Zeiten die gewöhnlichste Leibesstrafe und gehörte auch zu den Synagogenstrafen (Apg. 22, 19; 26, 11. 2 Kor. 11, 24), obwohl über die Erklärung derselben die Ansichten auseinander gehen, indem die einen ohne Grund sie durch das Dreimännergericht verhängen lassen, andere überhaupt erst spätere Zeugnisse anführen (Winer R.-W. 2, 14. 551). Damit ist aber nicht eine Gegenüberstellung von geistlichem und weltlichem Gericht beabsichtigt, da die Juden eine solche Unterscheidung gar nicht kannten. — V. 18. καὶ — δέ fügt ein Weiteres unter doppeltem, oft vereinbarem Gesichtspunkt hinzu, καί insofern es als Gleichartiges, δέ insofern es als ein Verschiedenes betrachtet wird (Bäumlein 675. Krüger 59, 2, 6. 9. Winer 53, 7 p. 412 f.). δέ steht hinter dem neu eingeführten Begriff. Das Gleichartige ist hier die Verfolgung, das Verschiedene die heidnische Obrigkeit. Deßhalb übersetzt man es besser mit „und oder selbst auch" als mit „aber auch" (δὲ καί). ἡγεμόνες sind die römischen Oberbehörden: Prokratoren, Proconsuln, legati Caesaris (vgl. Marc. 13, 9. Luc. 21, 12. 1 Petr. 2, 14). εἰς μαρτύριον geht auf beide Verse; unter αὐτοῖς sind die Juden zu verstehen (Theophyl., Euthym., Meyer, Schegg, Keil; Bleek, Weiß: ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς). Was es für ein Zeugniß sei, gibt ἕνεκεν ἐμοῦ an. Von einigen wird der Dativ als Dat. incommodi = als Zeugniß gegen sie aufgefaßt (εἰς ἔλεγχον ἐκείνων Chrysost., Euthym., Maldon., Arnoldi), aber man bleibt besser allgemein beim Dativ der Beziehung stehen. Es wird den Juden und Heiden durch das muthige und standhafte Verhalten der Apostel vor den Gerichten Gelegenheit gegeben, den Werth des Christenthums kennen zu lernen[1]. Wenn sie aber dasselbe trotzdem von sich weisen, so wird das Zeichen für sie zu einem solchen gegen sie.

V. 19 f. Statt παραδιδῶσιν lesen Lachm., Tisch. nach ℵ B E* παραδῶσιν, das auch besser entspricht. Das Ausfallen des δέ ist freilich leichter zu erklären als die Einfügung (Meyer), aber doch findet man auch sonst die Umsetzung des Aorists in das Präsens. Das Futurum παραδώσουσι D G L X Vulg., Grsb. ist nach V. 17 oder δοθήσεται gebildet. Dasselbe kann mit τί λαλήσετε der Fall sein, wofür Tisch. nach ℵ B C λαλήσητε liest. Der Unterschied zwischen beiden ist subtil: was ihr reden werdet oder sollet (Meyer, Arnoldi, Schegg). δοθήσεται ... λαλήσητε fehlt D L und einigen Versionen und Vätern und ist von Lachmann eingeklammert. Allein die Bezeugung ist sehr stark und die Auslassung durch das Homöotel. erklärlich. πῶς ἢ τί wie

[1] Op. imp.: ut dum apostoli accusantur, dum respondent, in singulis quibusque praetoriis Christi veritas praedicetur et Judaeorum perfidia demonstretur et gentibus vel ad salutem credentibus pietatis mysterium reveletur.

oder was; ἤ hält beide Momente ſtärker auseinander, um die Sorge beſſer hervortreten zu laſſen, während nachher nur τί wiederholt wird, weil das vom Geiſte Eingegebene auch die rechte Form hat. τί ſteht in der indirecten Frage im Neuen Teſtament oft für ὅτι (Winer 25, 1 p. 159). Die Apoſtel ſind damit als die Propheten des Neuen Teſtamentes dargeſtellt, welchen der Geiſt Gottes die Worte in den Mund legt (Jeſ. 50, 4. Luc. 21, 15. 1 Kor. 2, 10 ff. Eph. 6, 19). Chryſoſt.: εἰς τὸ τῶν προφητῶν αὐτοὺς ἀνάγων ἀξίωμα. Darum ſind die Ausdrücke auch nicht abzuſchwächen, ſondern μὴ μεριμνᾶν = nicht ſorgen und οὐ — ἀλλά als voller Gegenſatz, nicht = non tam — quam (Mald.) zu erklären. Der Zuſatz τοῦ πατρὸς ὑμῶν iſt geeignet, das Vertrauen der Jünger zu ſtärken. Das Präſens ἐστέ ſtellt die Zukunft als gegenwärtig vor. λαλεῖν ἐν = בְּ דִּבֶּר (Hoſ. 1, 2. 2 Sam. 23, 2).

V. 21 klingt ſehr an die eschatologiſchen Reden an (vgl. auch Mich. 7, 6) und könnte leicht von der allgemeinen Auflöſung aller Familienbande bei jener ſchrecklichen Kataſtrophe gedeutet werden, die in den prophetiſchen Reden des Herrn mit der Weiſſagung über Jeruſalem verflochten wurde und deßhalb den Apoſteln nahe zu bevorſtehen ſchien (Schegg). Daraus erklärt ſich, daß die den Apoſteln für ihre ſpätere Ausſendung vorausgeſagte Aufnahme ähnliche Verhältniſſe wie bei der Wiederkunft vorausſetzt. ἐπαναστήσονται ſie werden aufſtehen, iſt allgemein zu nehmen, da es das klaſſiſche Wort vom empöreriſchen Aufſtehen iſt, aber überhaupt vom Aufſtehen gegen einen (ἐπί τινα) gebraucht wird. Daß die Apoſtel ſelbſt von ihren Familienangehörigen ſolches zu leiden hatten, iſt nicht bekannt, aber von Gläubigen, welche ihnen nahe ſtanden, hatten ſie doch manches zu erdulden und der Blick Jeſu wendet ſich von den Apoſteln zu den Bekennern des Glaubens überhaupt (Hilar.)[1]. — V. 22. μισούμενοι ὑπὸ πάντων gehaßt von allen, odium generis humani (Tac. An. 15, 44) geht natürlich auf die Ungläubigen (Op. imp., Theophyl., Euthym.). διὰ τὸ ὄνομά μου wegen meines Namens, d. h. weil ihr ihn bekennet[2]. ὁ ὑπ. εἰς τέλος wer bis an das Ende (der Drangſale) ausgeharrt haben wird (24, 13. Dan. 12, 11. 12). Dieſe Erklärung legt wenigſtens der Zuſammenhang nahe. Die gewöhnliche Erklärung der Väter: bis an's Ende des Lebens (παρὰ πάντα τὸν βίον Chryſoſt.) kann ſich als Folgerung ergeben, weil die Verfolgungen zeitlebens nicht aufhören (Chryſoſt., Euthym., a Lap.). Einfacher iſt freilich die Erklärung, wenn man den ganzen Gedanken auf das Ende der Zeiten bezieht; doch finde ich dieſe Auffaſſung bei keinem alten Exegeten, auch bei Theophyl. nicht, auf welchen ſich Meyer beruft. Höchſtens könnte Tert. Scorp. c. 9: Quid sustinendo nisi persecutionem, nisi traditionem, nisi occisionem? Nec enim aliud est sustinere in finem quam pati in finem, ſo ausgelegt werden, das aber durch de praescr. 3: nemo autem christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit ſeine Deutung vom Lebensende erhält.

---

[1] Hier.: Hoc in persecutionibus fieri crebro videmus: nec ullus est inter eos fidus affectus, quorum diversa fides est.

[2] Tert. apol. c. 2: Torquemur confidentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis praelium est. Scorp. 11: Ecce autem et odio habemur ab omnibus hominibus nominis causa.

V. 23 gibt Jesus eine Belehrung über die Art des Ausharrens und die Zeit des Endes. Die Jünger hätten aus der vorhergehenden Aufforderung schließen können, daß sie dem Verfolger Trotz bieten und stets auf dem Platze ausharren müssen. Jesus gibt aber vielmehr das Gebot zu fliehen, wenn es ohne Verläugnung seines Namens geschehen kann. So haben auch die Apostel nach dem Beispiele des Herrn (2, 14. Luc. 4, 30. Joh. 7, 50) gehandelt (Apg. 8; 9, 25; 12, 17). So scheint unsere Stelle allerdings im Widerspruch mit dem Gleichnisse vom guten Hirten zu stehen und diese Meinung hat schon den Alten viele Schwierigkeiten verursacht. Man hat deßhalb das Gebot zeitlich und sachlich einzuschränken gesucht. Aber die Beschränkung auf die erste Aussendung (Tertull., Hieron., Chrysost., Beda, Euthym., Theophyl.) geht nicht an, weil von solchen Verfolgungen in jener Zeit keine Rede sein kann und eine derartige Abgrenzung der Rede zwischen beiden Aussendungen (εἰκὼν τὰ μετὰ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ συμβησόμενα πάλιν ἤγαγε τὸν λόγον ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ σταυροῦ Euthym.) willkürlich ist. Ebensowenig entspricht die sachliche Einschränkung des Gebotes dem Wortlaut und Zusammenhang, denn das Fliehen wird nicht als die Ausnahme (August. ep. 228 al. 180 ad Honoratum, Jansen, Maldon.), sondern als die Regel bezeichnet[1]. Andererseits muß man aber doch gestehen, daß die Gründe des hl. Augustinus sehr schwer wiegen und die Flucht nur dann nicht das Zeichen eines mercenarius sein würde, wenn 1. plebs Christi non fuerit cui ministretur. 2. quando etiam fuerit, et potest impleri per alios necessarium ministerium, quibus eadem non est causa fugiendi. Diese Bedingungen sind auch für den Fall festzuhalten, daß ein Geistlicher durch die Flucht sich pro utilitate ecclesiae temporibus tranquillioribus aufbewahren wollte. Wenn Maldon. und ihm folgend Arnoldi und Schegg den letzten Punkt einfach den beiden andern coordiniren, so entspricht dieß der Ausführung des Augustinus nicht. Ja dieser gibt sogar die Vorschrift, daß, wenn die Verfolgung bloß gegen die Kleriker gerichtet sei, diejenigen, welche zurückbleiben oder fliehen wollen, sich nicht freiwillig anbieten dürfen, sondern durch das Loos bestimmt werden müssen, weil sonst die Guten in Gefahr wären, umzukommen und nur die Muthlosen erhalten blieben. Aber der Fehler liegt darin, daß Augustinus nur von Klerikern handelt, welche mit einer Gemeinde eng verbunden sind und nicht von den Aposteln und ihren auf die Missionsthätigkeit angewiesenen Nachfolgern. Diese haben für die Leitung der von ihnen gestifteten Gemeinden durch Aufstellung von Presbytern und Bischöfen Sorge getragen, sind also unter diesen Fall gar nicht zu subsumiren. Das Opfer ihres Lebens ist für die Gemeinde nicht nothwendig, ihre Erhaltung aber für viele noch zu gründende Gemeinden von größter Bedeutung. Deßhalb wird in der Apostelgeschichte wiederholt erzählt, daß die Gemeinden dem Paulus selbst zur Flucht riethen und behilflich waren. ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ist deiktisch. Jesus weist auf verschiedene Städte hin. Statt εἰς τὴν ἄλλην lesen Lachm. und Tisch. ἑτέραν nach ℵ B Min., Väter, und Griesb. fügt noch nach D L bei κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς. φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην. Diese Lesart ist zu wenig be-

[1] Clem. Alex. (Cramer Cat. p. 78): φειδοῖ τῶν ἀδίκως φονευόντων ἐπιτάττει τοῖς ἁγίοις φεύγειν· διὸ ὁ μὴ φεύγων, ὡς ῥιψοκίνδυνος παρακούων τῆς κυριακῆς φωνῆς μεμπταίος.

zeugt, zeigt aber doch, daß ἑτέραν ziemlich allgemein war und ἄλλην leicht in den Text aufgenommen werden konnte. γάρ Ermuthigungsgrund zu solcher Ausdauer (Meyer, Arnoldi). Dieß kann auf den ersten Anblick befremden, da die Nähe der Ankunft des Menschensohnes eher ein Grund nicht zu fliehen zu sein scheint (Schegg), aber es handelt sich mehr um die Mission als die Person der Apostel. Diese können sie ausführen, weil ihnen immer noch ein Zufluchtsort vor der Verfolgung übrig bleibt [1]. οὐ μὴ τελέσητε ihr sollt die Städte Israels nicht vollenden, d. h. eure Mission noch nicht in allen Städten ausgeführt haben (Chrysost.). Man braucht nicht τὴν ὁδὸν διὰ τὰς πόλεις (Fritzsche, Wilke) zu interpretiren, da auch bei ἀνύειν statt des gewöhnlichen εἰς, πρός und ἐπί zur Bezeichnung des Zieles der bloße Accusativ vorkommt (Passow; W. Grimm p. 429). Aehnlich wird ἐκπληροῦν und explere gebraucht. Maldonat, Jansen j. (Jansen s. schließt sich dem Chrysost. an), Hofmann u. a. erklären: zur christlichen Vollkommenheit bringen (ad fidei et evangelicae virtutis perfectionem adducere), aber mit unrichtiger Berufung auf Hilarius, denn er hat diesen „verfehlten Nothgriff zur Hinausrückung der Parusie" (Meyer) nicht gemacht, wie auch Maldonat zugibt, sondern nur die Bekehrung Israels vor dem Weltgericht und nach dem Eintritt der Heiden darin ausgesprochen gefunden, was nach dem Römerbrief (11, 25 f.) kein auffallender Nothbehelf, sondern die richtige Erklärung sein wird (August.). Die Ankunft des Menschensohnes nimmt ihren Anfang mit der Auferstehung und erhält ihr Ende bei der Parusie. Bis dahin wird die Missionirung des Erdkreises fortgesetzt. Deßhalb ist die Beschränkung auf die erste Aussendung (Chrysost., Theophyl., Euthym., Jansen) oder die Auferstehung (Beda) oder Geistessendung (Calvin, Grote, Bleek) oder Zerstörung Jerusalems (Schott, Ebrard, Gaß) oder auf allgemeines Zuhilfekommen (Orig., Theodor Heracl., Beda, Kuinöl) [2] abzuweisen. Daß die Jünger den Herrn anders verstanden haben, macht nichts zur Sache [3].

V. 24. gibt den Grund für V. 22 an. Sie werden um des Namens Jesu willen verfolgt, ist der Mittelpunkt des ganzen Abschnitts. Aber ein großer Trost liegt für sie darin, daß Jesus ihr Vorbild und ihre Stütze ist. Das Sprichwort ist als solches zu betrachten, da alle Sprichwörter etwas

---

[1] Chrys.: ἵνα γὰρ μὴ λέγωσι· τί οὖν ἐὰν διωκόμενοι φεύγωμεν, καὶ πάλιν ἐκεῖ καταλαβόντες ἐλαύνωσι; τοῦτον ἀναιρῶν τὸν φόβον φησίν· οὐ φθάσετε περιελθόντες τὴν Παλαστίνην καὶ εὐθέως ὑμᾶς καταλήψομαι.

[2] Mit Unrecht führen Maldon., Meyer u. a. hiefür auch Chrysost., Theophyl. und Euthym. an, denn diese verstehen unter dem Kommen des Herrn das nach der Aussendung der Apostel vor dem Tod des Herrn: οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐξαρπάσομαι καὶ λύσω τοὺς δεσμούς· . . . καὶ γὰρ ἥρκει εἰς παραμυθίαν αὐτοῖς τὸ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον (Chrys.).

[3] Aberle bemerkt dazu: Der Ausdruck πόλεις τοῦ Ἰσραήλ ist doppeldeutig. Er kann heißen: Die Städte, welche damals zu dem Lande Israel gehört, oder in welchen sich Israeliten vorfinden. Die Angeredeten haben ihn ohne Zweifel im ersteren Sinne verstanden, aber immerhin so, daß sie die Möglichkeit der letzteren Deutung nicht ausschlossen. Denn sie waren an solche Doppelbedeutung gewöhnt und mußten also bei den vorliegenden Worten des Herrn neben der einen möglichen Deutung unmittelbar auch die andere als möglich in's Auge fassen. Die Anstößigkeit, welche der Gebrauch solcher Doppelbedeutigkeiten für uns hat, kannte man damals nicht, im Gegentheil gereichte die geschickte Verwendung solcher Redewendungen einem Lehrer zur Ehre.

einseitig sind. Deßhalb kann daneben das griechische Sprichwort: πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσονες τῶν διδασκάλων (Wetstein) wohl bestehen. Schon Chrysostomus bemerkt zur Stelle: ἕως ἂν μὲν ᾖ μαθητὴς καὶ δοῦλος, οὐκ ἔστι κατὰ τῆς τιμῆς φύσιν· μὴ γάρ μοι τὰ σπανίζοντα ἐνταῦθα λέγε, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πλειόνων δέχου τὸν λόγον. — V. 25 enthält die positive Wendung desselben Gedankens. Der Schüler muß aber auch zufrieden sein, wenn er bei den Leuten in gleichem Ansehen steht wie der Meister (Schöttgen). Er darf sich also nicht beunruhigen, wenn er ebenso verspottet und verfolgt wird. Die allgemeine Sentenz legt allerdings den Gedanken nahe, daß der Schüler zufrieden sein soll, wenn er seinem Meister gleichkomme in Erkenntniß und Kunstfertigkeit, und nicht erwarten soll, Liebe zu erwerben, wo der Meister nur Haß gefunden hat (Schegg, auch von Jansen erwähnt, aber negirt), aber daraus würde folgen, daß die Jünger mit dem Erfolg zufrieden sein sollen, wenn sie Beelzebub gescholten werden. Dazu gehört aber nicht mehr als die Bosheit der Juden. ἵνα dient zur Umschreibung des Infin. (Winer 44, 8 p. 316). ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος ist eine durch den Nebensatz veranlaßte Attraction für: τῷ δούλῳ (ἵνα γέν.) ὡς ὁ κ. (Winer 66, 5 p. 583). βεελζεβούλ wird in der Regel von בַּעַל und זְבֻל abgeleitet und = dominus stercoris s. immunditiae i. e. idololatriae erklärt (Lightf., Winer, R.-W., Fritzsche, de Wette, Bleek, Keil, Wichelh., W. Grimm), doch müßte es dann nach Analogie von אִישְׁבַל = Ἰεζαβήλ, Ἰεζάβελ (Apok. 2, 20) Beelzabel heißen, da die rabbinische Form זְבוּל (Grimm) nicht nachgewiesen ist (Winer, Scholz), obwohl man mit letzterem annehmen könnte, daß man bei einem Wortspiel mit Beelzebub nicht ängstlich verfuhr. Andere (Hitzig, Meyer, Hilgenf., Volkmar u. a.) leiten es von בַּעַל זְבוּל = dominus domicilii her entweder d. coelestis (Movers, Hilgenf., Keim, Bisp., Volkm.) oder tartari (Paulus) oder seines Wohngebiets, in welchem die bösen Geister hausen (Meyer, Jahn: der Luftregion nach Ephes. 2, 2 u. a.). Da Jesus sich selbst οἰκοδεσπότης = בַּעַל חַבַּיִת herus domesticus nenne, so haben ihn seine Feinde witzig herus domicilii genannt und ihm so den Namen des Teufels beigelegt. Denn als solcher ist βεελζεβούλ zu betrachten, weil das λ der gesicherten Lesart aus β entstanden ist, ob man die Aenderung auf bloßen Wohllaut (Hitzig, Schegg, Scholz) oder auf den Witz der Juden zurückführt (Athan. Kircher, Lightf., zu Matth. 12, 24. Keil, Arch. 463 u. a.). βεελζεβούβ aber wie Hieron. las und erklärte ist = בַּעַל זְבוּב dominus muscarum, wie eine Gottheit der Ekroniter genannt wurde, welche die lästigen Mücken abwehren sollte (Deus averruncus muscarum) und auch als weissagende Nationalgottheit verehrt wurde (2 Kön. 1, 2. 3. 16) und dem Ζεὺς Ἀπόμυιος oder dem Deus Myiagros ähnlich war [1]. Die Erklärung ist wegen des Zusammenhangs mit βεελζεβούβ wahrscheinlicher, wenn man auch zugeben kann, daß dieser Name des Satan oder Obersten der Teufel noch nicht hinreichend erklärt ist (Weiß).

[1] „Daß man gerade den Baal-Zebub zum Obersten der Dämonen machte, hatte seinen Grund jedenfalls darin, daß unter den Bildern der Baale, die man wie alle Götzen für Dämonen hielt, das des Baal-Zebub, an welchem und um welches wahrscheinlich Fliegen und allerlei Ungeziefer herumschwärmte, am scheußlichsten aussah." Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensb. 1877 S. 173.

V. 26. οὖν geht nicht auf alles Vorhergehende, sondern auf V. 24 und 25, ohne daß es eine bloße Zusammenfassung derselben wäre (Weiß). Der Gedanke ist: Weil ihr wißt, daß ihr nur das gleiche Loos mit euerem Meister theilen werdet, so braucht ihr euch vor euern Verfolgern nicht zu fürchten[1]. Man kann dagegen einwenden, daß wir vieles (z. B. den Tod) mit Recht fürchten, dessen Eintreffen uns nicht im Geringsten befremdet (Schegg), aber dieß hat seinen Grund in der menschlichen Schwachheit und ist nur ein Beweis dafür, daß sich die Christen schwer auf den idealen Standpunkt erheben können, von welchem aus Jesus spricht und zu welchem er die Seinigen führen will. Aber gerade deßhalb bin ich auch mit Schegg einverstanden, den zweiten Theil des Verses nicht von der „siegenden Oeffentlichkeit" des Evangeliums, sondern von dem persönlichen Erfolg der Apostel zu erklären, welcher ihre gute Absicht und Lauterkeit ebenso an's Tageslicht bringen wird als die Bosheit der Gegner (Chrysost.[2], Theophyl., Euthym., Maldon. C. a. Lap. u. a.). Weil aber diese Ehrenrettung nicht immer zu Lebzeiten eintritt, so sind Hilar., Hieron. und Beda (auch Hilgenf.) der Ansicht, daß die Offenbarung beim Gericht gemeint sei. Doch steht dem V. 27 entgegen. Aber andererseits kann unser Vers auch nicht vom Folgenden getrennt werden (Chrysost., Schegg), denn wenn auch die Verbindungspartikel fehlt, so ist doch die innere Verwandtschaft im Gegensatz von Verborgensein und Offenbarwerden zu nahe liegend. Die Apostel dürfen sich nicht fürchten, denn nicht nur trifft sie kein anderes Schicksal als ihren Meister, sondern sie werden trotzdem im Stande sein, die ihnen anvertraute Wahrheit der Welt zu offenbaren. Daran reiht sich sachgemäß die Ermahnung zur eifrigen Verkündigung derselben. Das Fut. beim Relativ steht um etwas Beabsichtigtes zu bezeichnen, der Lateiner würde den Conjunctiv setzen (Winer 41, 4 p. 281. Krüg. 53, 7, 7 f.), doch kann nach οὐκ ἔστιν und οὐδείς ἐστιν mit folgenden Relativ auch der Indicativ eines histor. Tempus mit ἄν stehen (Bäuml. § 617 Anm.).

V. 27. εἰς τὸ οὖς ist Bezeichnung der vertraulichen Mittheilung. Die Griechen sagen εἰς und πρὸς οὖς (Passow II, 591). Auch die Rabbinen theilten manches nur im Vertrauen den liebsten Schülern mit, was sie לָחַשׁ = in aurem insusurrare nannten, und ließen es durch diese weiter verbreiten (Schöttgen p. 102. Wünsche). Die Gewohnheit der Juden, daß der Targumist das durch den Lector vorgelesene Schriftstück erklären mußte (Lightf., Schöttgen), entspricht dem Gedanken weniger. ἐπὶ τῶν δωμάτων auf den Dächern (vgl. Amos 3, 9). Diese sind flach und daher zur öffentlichen Verkündigung geeignet. Doch ist der Ausdruck bildlich zu nehmen. Die im engeren Kreise durch vertrauliche Mittheilung empfangene Wahrheit, soll durch die Jünger die größtmögliche Oeffentlichkeit erhalten. Jesus mußte vor dem Volke oft in Parabeln sprechen und seine Jünger besonders unterrichten, damit diese später

---

[1] Chrys.: ὃ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· ἀρκεῖ μὲν ὑμῖν εἰς παραμυθίαν, τὸ καὶ ἐμὲ κοινωνῆσαι τῆς αὐτῆς λοιδορίας ὑμῖν, τὸν διδάσκαλον καὶ τὸν δεσπότην.

[2] Εἰ δὲ ἔτι ἀλγεῖτε ταῦτα ἀκούοντες, ἐννοεῖτε κἀκεῖνο ὅτι καὶ ταύτης μικρὸν ὕστερον ἀπαλλαγήσεσθε τῆς ὑποψίας· τίνος γὰρ ἕνεκεν ἀλγεῖτε; ὅτι γόητας ὑμᾶς καλοῦσι καὶ πλάνους; ἀλλ' ἀναμείνατε μικρὸν καὶ σωτῆρας ὑμᾶς καὶ εὐεργέτας τῆς οἰκουμένης προσεροῦσιν ἅπαντες.

am geeigneten Platz von dem Erlernten Gebrauch machen konnten. Aber auch sie mußten den geistigen Zustand ihrer Zuhörer wieder berücksichtigen (1 Kor. 2, 6; 3, 1 ff.). Da also die nöthige Klugheit bei der Predigt vorausgesetzt wird, so kann hierin kein Beweis gegen das V. 16 gegebene Gebot gefunden werden. Ueberhaupt dürfen bildliche Redensarten, von denen schon Chrysost. sagt: μεθ' ὑπερβολῆς κέχρηται τῷ λόγῳ, nicht urgirt werden.

V. 28. φοβεῖσθαι ἀπό = sich fürchten vor wie יָרֵא מִן oder מִפְּנֵי (Jer. 1, 8. 17; 10, 2. Lev. 26, 2. Deut. 1, 29), die Griechen sagen ὑπό τινος oder τινι, πρός τινος, aber auch ἀπό τινος (Passow II, 2314 col. 2. Winer 32, 1 p. 209). Die Lesart φοβεῖσθε ist hier und V. 31 der Rec. φοβήθητε vorzuziehen: ℵ B D L Min., Or., Lachm., Tisch. ἀποκτεννόντων ist äolisch-alexandrinische Form (Winer 15 p. 79). Die Lesart ἀποκτεινόντων (B Orig.) ist Correctur und ἀποκτενόντων (G K L M al. Grb. Scholz) zu verwerfen, weil eine solche Präsensform nicht existirt und hier der Aorist nicht stehen kann. μᾶλλον = potius. ὁ δύναμενος ist Gott (Chrysost.), welcher an Leib und Seele strafen kann. Diesen muß man also fürchten und sein Gebot ausführen: φόβον οὖν ἀπώσασθε φόβῳ, τὸν τῶν ἀνθρώπων τῷ τοῦ θεοῦ, καὶ τὸν ἧττονα τῷ μείζονι (Euthym.). — V. 29. Wie wenig die Menschen von denjenigen zu fürchten sind, welche Gott fürchten, zeigt nun Jesus durch Hinweisung auf die göttliche Vorsehung, welche sich selbst der geringsten Geschöpfe annimmt (Hilar., Hieron.[1], Chrysost.). στρουθίον kleiner Vogel, Spätzchen, Deminut. v. στρουθός, bei den LXX, für צִפּוֹר (Ps. 11, 1; 84, 4). ἀσσάριον ein Aeßchen = $^1/_{10}$ Drachme, später noch weniger, steht für einen unbedeutenden Preis: Pfennig, Heller. Es ist Deminut. des lat. as, das bei Varro (assarius) mit as gleichbedeutend vorkommt. ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ist Hebraismus = unum non, ne unum quidem (5, 18), aber auch den Griechen nicht fremd (Winer 26, 1 p. 163. Krüg. 24, 2, 2). — V. 30. ὑμῶν steht nachdrücklich. Die Haare sind alle gezählt, heißt: gegen jede Gefahr schützt Gott.

V. 32. πᾶς οὖν ὅστις ist anakoluthisch wie V. 14. οὖν ist nicht = denn, sondern Wiederaufnahme und Fortführung des Hauptgedankens V. 27 (Winer 53, 10 p. 424). ὁμολογήσει ἐν ἐμοί ist nicht ein Hebraismus, da הוֹדָה mit dem Acc. oder בְּ construirt wird und הוֹדָה עַל Ps. 32, 5 eine andere Bedeutung — Sünden bekennen — hat; בְּ ה׳ kommt im Alten Testament so wenig vor als ὁμολ. ἐν bei den Griechen. Dagegen verweist Fritzsche auf das Syrische, welches der Uebersetzer gebraucht habe und erklärt: testimonium edere in aliquo i. e. in alicuius causa, was Grimm (p. 147 col. 2 und Weiß) acceptirt und dahin erläutert: profiteor aliquem esse magistrum meum et dominum, aut aliquem esse cultorem meum. Die griechischen Exegeten setzen ἐν ἐμοί entweder = ἐμοί (Euthym. ἐν ἐμοὶ ἀντὶ τοῦ ἐμοί.

---

[1] Hier. fügt hier die Warnung bei: Haeret sibi sermo Dominicus et sequentia pendent ex superioribus. Prudens lector, cave semper superstitiosam intellegentiam; ut non tuo sensui attemperes scripturas, sed scripturis iungas sensum tuum, et intellegas quid sequatur. Diese Warnung ist aber nur verständlich, wenn man Hilarius damit vergleicht, der mit Verweisung auf 1 Kor. 9, 9 die Erlaubtheit des Vogelfangs vertheidigt.

Cyrill.: ὁ ὁμολογῶν ὅτι Θεός ἐστιν ὁ Χριστός) oder erkennen zwar einen Unterſchied an, aber heben nur die göttliche Unterſtützung hervor (Chryſoſt.: τῇ ἄνωθεν βοηθούμενος χάριτι. Theophyl.). Nur Herakleon (bei Clem., Alex. Strom. IV p. 595) und Origenes[1] machen auf den tieferen Sinn aufmerkſam, welcher durch den Wechſel mit με bei ἀρνεῖσθαι angedeutet iſt. Darnach iſt wie bei ἐν Χριστῷ (Röm. 3, 24; 6, 11 al.) die innige Gemeinſchaft zwiſchen dem Bekennenden und dem Zubekennenden ausgedrückt. Schegg geht aber zu weit, wenn er dieſem Bekenntniß in Chriſto nicht nothwendig eine Beziehung zu Chriſtus gibt und jede That des wahren Chriſten darunter ſubſumirt, denn ὁμολογήσω κἀγώ κτλ. und V. 27 ſetzt doch ein beſtimmtes Bekenntniß Chriſti voraus, das freilich nur einen Werth hat, wenn der Bekennende in Gemeinſchaft mit Chriſtus ſteht. Die Analogie mit ὁμνύειν ἐν (5, 34) iſt nicht ganz zutreffend; der perſönliche Gegenſtand des Bekenntniſſes kann nicht als derjenige gedacht werden, an welchem das Bekennen haftet (Meyer und Wichelhaus, obwohl Meyer den hebräiſchen und ſyriſchen Einfluß läugnet, Wichelh. beide annimmt), ſondern mit welchem der Bekennende in Verbindung iſt, wie Meyer früher erklärte. Einen Lehrer verläugnen heißt bei den Rabbinen: nicht anerkennen, daß man ihn zum Lehrer gehabt habe (Schöttgen).

V. 34. Jeſus beſpricht bis V. 42 die Bedeutung und Wirkung der apoſtoliſchen Thätigkeit. Da dieſe eine Fortſetzung ſeiner eigenen Wirkſamkeit iſt, ſo wird ſie auch von denſelben Folgen für das Familienleben begleitet ſein (34—36), große Selbſtverläugnung verlangen (37—39), aber auch Segen verbreiten (40—42). — Da Wahrheit und Irrthum, Tugend und Sünde keine Gemeinſchaft haben können, ſo mußte die Erſcheinung Jeſu in der Welt eine Scheidung veranlaſſen. Dieſe konnte aber nicht vor ſich gehen, ohne daß zarte Bande zerriſſen und ſchmerzliche Wunden geſchlagen wurden. Dieſe Folgen mußten bei der weiter ausgedehnten Wirkſamkeit der Apoſtel in erhöhtem Maße hervortreten und hätten die Apoſtel, wenn ſie nicht darauf vorbereitet geweſen wären, in ihrer Ueberzeugung irre machen können. In dem βαλεῖν μάχαιραν iſt alſo wohl ein Zweck, aber nicht der Endzweck von ἦλθον ausgedrückt. Die heilige Schrift unterſcheidet nicht ſtreng zwiſchen Veranlaſſung und Bewirkung. Die Schuld trifft nicht Chriſtus, ſondern die Menſchen[2]. βαλεῖν drückt das Plötzliche, Unerwartete des Bringens aus. Zu εἰρήνην paßt es aber weniger und iſt wohl nur mit Bezug auf das folgende μάχαιραν gebraucht, weßhalb Luc. 12, 51, der für μαχ. διαμερισμόν ſetzt, βαλεῖν mit δοῦναι vertauſcht (Fritzſche, Schegg, Meyer u. a.). Doch ſagt auch Homer: φιλότητα βάλλειν (Il. 4, 16); Eurip.: αἰτίαν βάλλειν (Tro. 305). — V. 35 f. διχάσαι trennen, d. h. in trennende Feindſchaft verſetzen. νύμφη Braut (Apg. 18, 23 al.), junge Frau, Schwiegertochter = כַּלָּה. ἐχθροί iſt

[1] Ὅρα δέ, εἰ μὴ τὸ πλεονέκτημα τοῦ ἐν αὐτῷ ὁμολογοῦντος, ἤδη ὄντως ἐν Χριστῷ δηλοῦται, ἐκ τοῦ· „κἀγὼ ἐν αὐτῷ“ ὁμολογεῖν· τὸ δὲ κακὸν τοῦ ἀρνουμένου, ἐκ τοῦ μὴ συνῆφθαι τῇ ἀρνήσει τὸ „ἐν ἐμοὶ“ ἢ τὸ „ἐν αὐτῷ“ (Caten. Cram. p. 80).

[2] Hier.: Bellum missum est bonum, ut rumperetur pax mala. Chryſ.: ὅτι τοῦτο μάλιστα εἰρήνη, ὅταν τὸ νενοσηκὸς ἀποτέμνηται· ὅταν τὸ στασιάζον χωρίζηται· οὕτω γὰρ δυνατὸν τὸν οὐρανὸν τῇ γῇ συναφθῆναι· ἐπεὶ καὶ ἰατρὸς οὕτω τὸ λοιπὸν διασώζει σῶμα, ὅταν τὸ ἀνιάτως ἔχον ἐκτέμῃ.

Prädicat; vgl. Mich. 7, 6. Sota fol. 49, 2. Sanhedr. fol. 97, 1. Schöttgen p. 105.

V. 37 ff. ist Folgerung aus dem Vorhergehenden. Auch das Familienleben hat nur einen Werth, wenn es durch die religiöse Weihe geheiligt ist. Wo dieß nicht der Fall ist, darf der Christ auch das theuerste Opfer nicht scheuen und muß selbst Vater und Mutter verlassen. Wer dieses Opfer nicht zu bringen im Stande ist, der ist Christi nicht werth, d. h. nicht werth, ihm anzugehören, sein Jünger im eigentlichen Sinn zu sein. Aber neben dieser Entsagung verlangt Jesus von den Seinigen noch positive Leistungen, die Nachfolge auf dem Kreuzwege. Der Verurtheilte mußte das Kreuz, beziehungsweise den Querbalken (σταυρός, patibulum) selbst zur Richtstätte tragen. Jesus fordert also damit von seinen Jüngern die Ertragung der schwersten Leiden, selbst des gewaltsamen Todes. καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου konnten die Jünger nur von der unmittelbaren Nachfolge verstehen. Erst nachdem Jesus mit dem Kreuze vorangegangen ist, wissen wir, was es heißt, sein Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen. Da bei den Juden die Kreuzigung nicht üblich war, so ist hier eine Weissagung des Kreuzestodes anzunehmen. Das Paradoxon in V. 39 hat darin seine Spitze, daß Finden und Verlieren einander gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung wurde aber dadurch ermöglicht, daß ψυχή ebenso Trägerin des physischen Lebens ist, welches durch den Tod verloren geht, als des geistigen, das erst durch die Verdammung der Seele verloren geht.

V. 40—42 bilden den Schluß. In dem Versprechen einer Belohnung für die Aufnahme der Apostel liegt für diese ein großer Trost Angesichts ihrer schwierigen Aufgabe[1]. εἰς ὄνομα προφήτου auf den Namen eines Propheten, d. h. um der Sendung willen, welche er empfangen, der Sache willen, die er vertritt[2]. Die Apostel sind προφῆται als Verkündiger der göttlichen Offenbarungen (23, 34. Apg. 15, 32. 1 Kor. 14, 29. 37. Apok. 22, 6. 9). Den Propheten- oder Gerechtenlohn erklärt Chrysost.: ἢ οἷον εἰκὸς τὸν προφήτην ἢ δίκαιον δεξάμενον λαβεῖν. ἢ οἷον ἐκεῖνος μέλλει λαμβάνειν. ἕνα τῶν μικρῶν τούτων kann nur auf die Jünger gehen. Sie werden Geringe, Niedrige genannt, weil sie in den Augen der Welt so erscheinen und den angesehenen Propheten und Gerechten des Alten Testaments im äußeren Ansehen weit nachstehen. Ob auch nach 18, 6 an den kindlichen, demüthigen Sinn zu denken ist (Olshausen, Keil) ist nicht sicher, aber nach 11, 25 ff. wahrscheinlich. ποτήριον ψυχροῦ sc. ὕδατος (Winer 64, 5 p. 550 cf. Jak. 3, 11) ein Trunk kalten Wassers. Die Kirchenväter heben die Leichtigkeit dieses Liebeswerkes hervor (Hieron., Chrysost., Euthym.), doch ist der relative Werth für den müden Wanderer im Orient nicht zu übersehen (Schegg). τὸν μισθὸν αὐτοῦ den ihm bestimmten Lohn.

---

[1] Chrys.: εἶδες δι' ὅσων ἔπεισε καὶ τὰς οἰκίας αὐτοῖς ἀνέῳξε τῆς οἰκουμένης ἁπάσης. Aehnliche rabbinische Aussprüche bei Schöttgen p. 106.

[2] Non dicit personas esse suscipiendas, sed nomina, quia licet indignus sit, qui susceptus fuerit, ante Deum tamen mercedem suam non perdunt suscipientes. Beda nach Hier. Ebenso Hilar. Die Rabbinen: שֵׁם (Buxtorf Lex. talm. p. 2431. Schöttgen p. 108).

§ 31.

Das Verhältniß Jesu zu dem Täufer.

11, 1—19.

Der Evangelist knüpft an das den Jüngern in Aussicht gestellte Schic
sal an, um die feindselige Stimmung der Volksklassen gegen Jesus näher
schildern und zu zeigen, wie das Volk durch eigene Schuld am Messias ir
geworden ist (Grimm S. 274 f.). Denn nach der Darstellung des Matthä
kann man beim Volk nicht eine große Begeisterung in dieser Zeit vorausset
(Schegg, Hilgenf.), sondern muß vielmehr eine Weiterverbreitung der fein
seligen Stimmung gegen Jesus annehmen. Wenn also die in diesem Kapit
erzählten Vorgänge einen Wendepunkt in dem galiläischen Wirken anzeig
(Keil), so ist dieser zum Nachtheil des Volkes ausgefallen. Denn von n
an tritt die Unempfänglichkeit des Volkes immer mehr hervor. Die hier n
da bemerkbare Begeisterung des Volkes gleicht einer Seifenblase, die sogle
wieder zerplatzt. Nur das kleine Häuflein der Jünger bleibt Jesus tre
Dieß beweist selbst das Verhalten der Jünger des Täufers. Wie man d
Anfrage beurtheilen mag, so viel geht jedenfalls aus ihr hervor, daß selb
die besser gesinnten jüdischen Kreise vom Glauben an Jesus noch weit entfer
und dem Zweifel ziemlich zugänglich waren (Meyer, Schegg, Grimm, Hau
rath, Wieser u. a.). Die Juden hatten die Wunder gesehen, aber den Schlu
nicht daraus gezogen, daß ihre Messiashoffnung falsch sei, sondern no
Größeres, Außerordentliches anderer Art von Jesus erwartet. Daher sag
Jesus den Jüngern: selig, wer an mir sich nicht ärgert, darum verweist e
das Volk auf das Bild des Vorläufers, welches so gar nicht geeignet wa
irdische Hoffnungen zu nähren, wie das damalige Geschlecht sie hegte, ohn
alles Verständniß, den spielenden Kindern mit ihren Launen vergleichbar.

V. 1. διατάσσων ist nicht Hebraismus, sondern gute griechische Constru
tion (Winer 45, 4 p. 323 s. Krüg. 56, 5) wie bei ἄρχεσθαι, παύεσθαι u. s
ἐκεῖθεν von da, wo er die Jünger ausgesandt hatte. Es war nicht gerad
Kapharnaum, sondern irgend ein freier Platz in Galiläa, da nach 9, 35
die Aussendung der Apostel während des Umherziehens in Galiläa stattg
funden hat. Diesen Zug setzt nun Jesus fort. αὐτῶν sc. Γαλιλαίων c
4, 23; 12, 9; nicht τῶν μαθητῶν (Euthym., Fritzsche), denn an die Vate
städte derselben zu denken (Euthym. ἐξ ὧν ὥρμηντο) geht ebenso wenig a
als an die Städte, in welche sie gesandt wurden (Fritzsche).

V. 2. ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ im Gefängniß auf der Festung Machärus, öst
lich vom todten Meer in der Nähe der arabischen Grenze (Jos. Ant. 18, 5,
Euseb. 1, 11, 6). τὰ ἔργα sind die Wunderthaten und überhaupt die Werk
des Messias (τοῦ Χριστοῦ) vgl. Joh. 5, 36. δύο (L Rec. Vulg. Chrysost.
ist aus Luc. 7, 19. διά ist aber nicht zu εἶπεν zu ziehen (Fritzsche, Born
mann, Meyer), sondern mit πέμψας zu verbinden = שָׁלַח בְּיַד (1 Sam
16, 20. 2 Sam. 12, 25 al.), wo übrigens die LXX wörtlich ἐν χειρί übe
setzen, so daß der in unserem Evangelium nicht auffallende Hebraismus diese
Verbindung nicht hinderlich ist. — V. 3. ὁ ἐρχόμενος = הַבָּא der Kom
mende war die gewöhnliche Bezeichnung des Messias nach den prophetische

len (Deut. 18, 15. Pſ. 40, 8; 118, 26 vgl. Joh. 6, 14. Hebr. 10, 37). Meſſiasreich wurde daher auch im rabbiniſchen Sprachgebrauch das nende Reich genannt = עֹלַם הַבָּא ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Marc. 10, 30. 18, 30). Die Väter (Orig., Hieron., Greg., Beda) beziehen ἔρχεσθαι das Hinabſteigen Jeſu in die Unterwelt: Et est sensus: manda mihi, ad inferna descensurus sum, utrum te et in infernis debeam tiare, qui nuntiavi superis? (Hieron.), doch läßt ſchon Hilarius dieſe cht unerwähnt und Cyrill von Alex. (Cramer Cat. p. 82) und Chryſoſt. m. 36, 3)[1] perhorresciren dieſe Meinung einiger (τινων). Sie nehmen ehr an, daß Johannes im Intereſſe ſeiner Jünger die Anfrage an Jeſus n ließ und die meiſten alten und neuen Exegeten ſtimmen damit überein. Tertullian (de praesc. 8 de bapt. 10) und Pſeudo-Juſtin (Quaest. lespons. ad Orthod. 38) dehnen den Zweifel auch auf Johannes ſelbſt

Zwar ſcheint es auffallend, daß Johannes vor ſeinen Jüngern den in des Zweifels auf ſich nimmt, allein dieſer iſt in der Frage nicht noth- dig enthalten. Man darf ſich nur vorſtellen, daß die Jünger zweifelten auf Jeſus eiferſüchtig waren, ſo daß Johannes ſie an Jeſus ſchickte, it ſie aus deſſen Munde die Beſtätigung ſeiner eigenen Worte erhielten. e Erklärung gibt ſchon Rupert von Deutz, indem er mit Recht auf τοῦ τοῦ als Bezeichnung des Meſſias Nachdruck legt. Denn Jeſus hatte wohl Werke des Meſſias verrichtet, aber weder ſich ſelbſt als Meſſias bezeichnet ſeinen Jüngern dieſe Bezeichnung erlaubt. Wie aber hierin ſchon eine nüpfung des Intereſſes der Jünger und des Lehrers zu erkennen iſt, ſo ohl allgemein anzunehmen, daß Johannes, als er von der Thätigkeit und ſeiner Jünger hörte, voll heiliger Begeiſterung die Eröffnung des ianiſchen Reichs nicht erwarten konnte und darum an Jeſus ſandte, um zu veranlaſſen, die ganze meſſianiſche Herrlichkeit zu entfalten, ſich offen den erwarteten Meſſias zu bekennen (Schegg, Grimm, Hilgenfeld, Lut- t, Wieſer vgl. Schanz, Compoſ. S. 64). Auch für den zuverſichtlichen ben des Täufers war ein Wort aus dem Munde des Herrn eine feier- Beſiegelung und ein wohlthuender Troſt im Gefängniß. Daraus erklärt ich, warum Johannes in ſeinem Namen fragen und Jeſus auch ihm ant- ten ließ. Auch V. 6, der offenbar auf ein weit verbreitetes Aergerniß ßen läßt, wird dadurch begreiflich. Deßhalb hat auch Matthäus dieſen hmitt nicht zum Zweck des meſſianiſchen Beweiſes aufgenommen, ſondern die Unempfänglichkeit und Verſtocktheit, welche bereits weitere Kreiſe er- en hatte, zu illuſtriren. Das Zeugniß des Johannes dient aber nicht Beweis für eine falſche Stellung ſeiner eigenen Perſon, ſondern für die ſelige Stimmung des Volkes, welches ſich nicht einmal durch die Geſandt- t des hochangeſehenen Propheten zur Einſicht bewegen ließ. — V. 4 f.) ſeiner Gewohnheit antwortet Jeſus nicht direct, ſondern weiſt die zenden auf Thatſachen hin, welche nicht bloß die volle Antwort enthalten, ern auch jeder weiteren Frage zuvorkommen. In der Aufzählung der

[1] Ἀλλὰ καὶ τὸ πολλῷ καταγελαιότερον τούτου ἐκεῖνο ἂν εἴη· φασὶ γὰρ ὅτι διὰ τοῦτο ι Πέμψαι, ἵνα κἀκεῖ (sc. εἰς τὸν ᾅδην) ἀπελθὼν κηρύξῃ· πρὸς οὓς εὔκαιρον εἰπεῖν· ροί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν.

Wunder nimmt Jesus auf Jes. 35, 5; 61, 1 Rücksicht, erweitert aber d Prophetie nach der Erfüllung. εὐαγγελίζονται Armen wird das Evangeliu verkündigt, die frohe Botschaft gebracht, ist passivische Construction wie Lu 7, 22; 16, 16. Hebr. 4, 2. 6. Gal. 1, 11. 1 Pet. 1, 25; 4, 6. D Medium (Euthym., Theophyl.), welches gewöhnlicher ist, wäre gegen die b rücksichtigte prophetische Stelle. Nicht darin zeigt sich das messianische He daß Arme und Unglückliche predigen, sondern daß ihnen dasselbe verkündi und zugesichert wird. εὐαγγελίζειν geben die LXX als Uebersetzung von בש eine frohe Botschaft bringen, jemanden durch eine solche erfreuen (1 Sa 31, 9. 2 Sam. 1, 20. Ps. 39, 10. Jes. 40, 9 al.).

V. 6. σκανδαλίζεσθαι ist hier (und 13, 57; 26, 31. Marc. 6, 3 14, 27. Luc. 7, 23) mit ἐν construirt wie προσκόπτειν. Jesus ist der Stei des Anstoßes, weil man an ihm manches zu vermissen glaubte, das man vo Messias erwartete. προσκόπτειν würde mehr den Anstoß, die Veranlassun zur sündhaften Handlung ausdrücken. Die Ermahnung gilt zunächst de Johannesjüngern (Hilar., Hieron., Chrysost., Euthym. u. a.), ist aber al gemein gehalten und gegen alle gerichtet, welche glaubten, das messianisch Reich müsse sich genau nach ihren Vorstellungen gestalten und entwickel Wollte man auch den Johannes zu den σκανδαλιζόμενοι rechnen [1], so dürft man dieß doch nicht aus der volksthümlichen Gestalt seiner Reichserwartun erklären (Meyer, Lutt. u. a.), da seine Bußpredigt eine andere Vorstellun voraussetzt, sondern müßte eine vorübergehende durch das vorsichtige Auftrete Jesu veranlaßte Verdunkelung seiner sonst so klaren Erkenntniß annehmen welche psychologisch möglich war wie bei Moses und Elias.

V. 7. Um jeden Verdacht abzuschneiden (Chrysost., Hieron., Op. imp. Euthym.) und dem Volke sein schuldhaftes Benehmen vorzuhalten, nimm Jesus von der Gesandtschaft Veranlassung, über Johannes ein sehr aner kennendes Zeugniß abzulegen. θεάσασθαι schauen, beschauen (von θέα, θάομα wie θαῦμα). κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; ein Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird? ist bildliche Bezeichnung eines veränderlichen wankelmüthigen Menschen [2]. Neuere Exegeten (Beza, Grotius, Wetstein, Grat Fritzsche, de Wette, Schegg, Hofmann) nehmen es wörtlich von dem Schilf an de Ufern des Jordan: Ihr ginget doch nicht hinaus, um etwas ganz Gewöhnliche Alltägliches, das hin und her bewegte Rohr zu sehen? Allein abgesehen von de matten Gedanken, welcher dadurch eingetragen wird (Meyer, Arnoldi, Keil), s müßte in diesem Falle bei κάλαμον der Artikel stehen und σαλευόμενον wäre ein müßige Ausmalerei. Ein Gegensatz zwischen Sache und Bild fehlt auch be der bildlichen Auffassung nicht. Denn so wenig man einen weichgekleidete Menschen in der Wüste sucht, ebensowenig wird man da einen Wankelmüthige suchen, weil diejenigen, welchen es an Energie des Willens und Charakte stärke fehlt (welche „die Fahne nach dem Wind richten"), nicht in die Wüst gehen. Ist auch den Juden das Rohr Bild der physischen Schwäche un

[1] Hier.: si superior sententia contra Joannem prolata fuerat, ut plerique arbitrantur, in eo quod ait (v. 6), quomodo nunc Joannes tantis laudibus praedicatur!

[2] Chrys.: οἱ γὰρ εὔκολοι καὶ ῥᾳδίως περιφερόμενοι καὶ νῦν μὲν ταῦτα, νῦν δὲ ἕτερα λέγοντες καὶ ἐπὶ μηδενὸς ἑστῶτες, τούτῳ μάλιστα ἐοίκασιν.

des gestörten Glückes, so trifft ja das erste Moment auch im Bilde zu. Ein Leben in der Wüste erfordert eine bedeutende physische Kraft (vgl. 1 Kön. 14, 15. Jos. 42, 2. Ezech. 29, 6). — V. 8. ἀλλά setzt eine verneinende Antwort voraus (Winer 53, 7 p. 412. Krüg. 69, 4. 1). Nein, sondern. ἄνθρωπος ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένος ist ein Weichling. ἱματίοις fehlt ℵ B D Z Vr., Tisch. und ist wohl aus Luc. 7, 25. Es ließen sich von Seiten der Menge, welche an der Frage der Johannesjünger Anstoß nahmen, zwei Bedenken geltend machen: 1. Johannes ist überhaupt wankelmüthig oder 2. er ist erst später durch ein weichliches Leben von seinen festen Grundsätzen abgekommen[1]. Beide weist Jesus als falsch nach und zwingt dadurch seine Zuhörer zu dem Geständniß, daß Johannes seine Jünger keinenfalls aus Unschlüssigkeit oder Verzagtheit oder aus Verlangen nach Befreiung zu ihm geschickt habe. Wie sie aber in der Wüste keinen Wankelmüthigen und Weichling gesucht und erwartet haben, so haben sie auch keinen gefunden, sondern den Propheten, welchen sie sehen wollten. Diesen schildert der Herr im Folgenden.

V. 9. Tisch. interpungirt: ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; nach ℵ B Z Orig., Chrys. Die Rec. kann nach V. 8 conformirt sein. Das Volk hielt Johannes für einen Propheten (21, 26) und wird auf sein eigenes Zeugniß verwiesen (ἦπαρ μεγίστη γένοιτ' ἂν ἀπόδειξις Chrys.). Den Vorläufer zählte es aber nicht mehr zum Alten Bunde, deßhalb war er auch kein alttestamentlicher Prophet. Er hat Joh. 1, 20—22 die Fragen nach seiner Bestimmung im Sinne der Fragenden abgewiesen und auf seine vorbereitende Mission aufmerksam gemacht, ohne aber verstanden zu werden. Indem ihn nun Jesus als Vorläufer bezeichnet, stellt er ihn auch in den Augen der Juden über die Propheten. ναί allerdings habt ihr einen gesehen. περισσότερον ist wegen τί als Neutr. zu nehmen. Das Masculin. kommt absolut im Neuen Testament nicht vor[2], dagegen ist das Neutr. gern mit den Verben verbunden (Marc. 7, 36. Luc. 12, 48. Hebr. 6, 17). Schegg erklärt es aus dem hebr. (chald. und rabb.) יוֹתֵר מִן mehr als (Vulg. plus quam). Einen Propheten wollten die Leute sehen, sie sahen aber mehr als einen Propheten. — V. 10. γάρ fehlt ℵ B D Z Verss. Tisch. Es könnte nach Luc. 7, 27 getilgt sein, ist aber wahrscheinlicher wegen des Zusammenhangs ergänzt. Da V. 11 sich auf die amtliche Stellung des Vorläufers bezieht, so bildet V. 10 den Uebergang. Das Citat ist aus Malach. 3, 1 und wurde allgemein messianisch gedeutet (Schöttgen). Im Zusammenhang redet Gott das Volk mit den Worten an: Siehe, ich sende meinen Boten, und Weg wird er bereiten vor mir her. Jesus läßt den Messias anreden: Ich sende meinen Boten vor dir her. Dadurch ist eine Abweichung von beiden Texten nothwendig geworden; aber doch ist das Citat frei nach dem Urtext, nicht nach den LXX, citirt.

---

[1] Chrys.: ὅτι οἰκοθεν οὐκ ἦν εὐρίπιστος· καὶ τοῦτο ἐδηλώσατε διὰ τῆς σπουδῆς ἡμεῖς (sc. ἐξελθόντες εἰς τὴν ἔρημον)· οὐ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν, ὡς στερρὸς μὲν ἦν, τρυφῇ δὲ δουλεύσας ὕστερον χαῦνος γέγονε.

[2] Grimm führt p. 351 dafür noch an: Luc. 7, 26 „quamquam utroque loco περισσότερον etiam pro neutro accipere licet: (aliquid) excellentius. Symm. Gen. 49, 3: οὐκ ἔσῃ περισσότερος. Plut. mor. p. 57 sq.: περιττότερος φρονήσει.

Da der erste Theil wörtlich mit Exod. 23, 20 (LXX) übereinstimmt, der zweite aber nach dem Grundtext bei Mal. gebildet ist, so ist eine gedächtnißmäßige Citationsweise wahrscheinlich. Hilgenfeld (Zeitschr. 1867 S. 403 Anm. 2) schließt daraus auf eine aramäische Urschrift, Böhl (Volksbibel S. 198, Citate S. 36) auf die syrische Volksbibel, deren Verfasser immerhin einen erträglicheren Sinn herausgebracht habe als die LXX. Eine große Vertrautheit mit dem Hebräischen zeigt der Evangelist jedenfalls, die der hebräischen Abfassung günstiger ist als der griechischen. — V. 11. Diese Würde des Johannes als des Vorläufers ist so groß, daß er alle vorchristlichen Menschen überragt. Die persönlichen Eigenschaften sind dabei vorausgesetzt und müssen, wenn man V. 10 γάρ festhält, hier stärker betont werden[1]; aber wenn dieß wegfällt, tritt der andere Charakter mehr heraus, wie auch beim μικρότερος die Stellung entscheidet. ἐγήγερται ist aufgestanden. ἐγείρειν wird namentlich vom Aufstellen der Richter und Propheten gebraucht = הֵקִים (Richt. 2, 18; 3, 9. 15. 1 Sam. 2, 35. Luc. 7, 16. Joh. 7, 52 al.). γεννητοὶ γυναικῶν Weibgeborene = יְלוּד אִשָּׁה (Job 14, 1), insofern der Mensch vermöge seiner Abstammung sterblich und gebrechlich ist. Doch ist dieses Moment nicht durch den Zusammenhang intendirt, dem die Feierlichkeit des Tones im Ausdruck mehr entspricht (Weiß, Keil)[2]. ὁ μικρότερος kann zur Ergänzung nur Ἰωάννου haben (Winer 35, 4 p. 229: τῶν ἄλλων) und nicht auf Jesus gehen, der sich selbst μικρότερον nennen würde, sondern auf jeden Theilnehmer am messianischen Reich, der durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste höher steht als der größte Prophet des Alten Bundes. Dadurch wird ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν mit μικρότερος verbunden, wofür auch schon der Gegensatz zu ἐν γεννητοῖς γυναικῶν spricht. Chrysost., Hilar., Ambros., Theophyl., Euthym., Jans., a Lap. u. a. beziehen es zu μείζων und verstehen unter dem μικρότερος Jesus, der sich κατὰ τὴν ἡλικίαν καὶ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν (Chrys.) aus Demuth so bezeichnete. ἐν βασιλείᾳ τῶν οὐρ. ist dann = ἐν τοῖς πνευματικοῖς καὶ τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν ἅπασιν. Hieron. erklärt sich gegen diese Auffassung vieler: nos autem simpliciter intellegamus: quod omnis sanctus, qui iam cum Deo est, maior sit illo qui adhuc consistit in proelio[3]. In der That sieht man nicht ein, warum sich Jesus mit Johannes vergleichen sollte. Dagegen entspricht es ganz gut dem Zusammenhang, wenn er die Mitglieder des Gottesreiches erwähnt, von dessen Besitzergreifung er im Folgenden handelt.

---

[1] Chrys.: τὴν τράπεζαν, τὴν διαγωγήν, τῆς γνώμης τὸ ὕψος. Jansen motivirt beide Erklärungen eingehend. Jansen j., dessen Tetrateuchus mir unterdessen zugegangen ist (vgl. S. 60), faßt gleichfalls beide zusammen.

[2] Die Väter betonen gern das γυναικῶν im Unterschied von παρθένος. Numquid Christum prophetam negamus? Immo et Dominum prophetarum confitemur: Joannem autem prophetam assero, et hunc omnibus dico esse maiorem, sed inter mulieris, non virginis natos. Maior enim fuit iis quibus aequalis esse poterat sorte nascendi (Ambros. Luc. 5 n. 110).

[3] Ebenso Isidor von Pelusium, Theodor von Heracl. und Cyrill v. Alex. (Cramer Cat. p. 85): μείζονα λέγει Ἰωάννου τὸν πιστόν, τὸν διὰ τοῦ λουτροῦ ἀναγεννηθέντα· ἣν κατάστασιν καλεῖ βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ὡς τοῖς πιστοῖς διδομένης βασιλείας, ἧς οὔπω ἐν τυχὼν ὁ βαπτιστής. ὁ δὲ μόνον βαπτισθείς, εἰ καὶ μήπω ἴσχεν ἀνάρετον βίον, ὑπὲρ τὸν Ἰωάννην ἐστίν. ὁ οὖν λόγος ἔπαινον ἔχει τοῦ ἁγίου βαπτίσματος (Cyr.).

B. 12. ſetzt Jeſus nicht das Zeugniß über Johannes fort (Janſen, c), ſondern ſeine Belehrung über das Verhältniß des Neuen Teſtamentes Alten (Schegg), um die Zuhörer zum ernſtlichen Nachdenken zu veran= (Chryſoſt.: καὶ γὰρ ὠθεῖ καὶ ἐπείγει λοιπὸν αὐτοὺς καὶ ἐντεῦθεν εἰς τὴν τὴν ἑαυτοῦ· ἅμα δὲ καὶ τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις παρὰ Ἰωάννου συνεργεῖ). iſt δέ adverſativ zu nehmen. ἡ βασιλεία βιάζεται das Himmelreich braucht lt kann entweder paſſiviſch oder medial genommen werden. Sprachlich jenes näher, weil ſonſt ein Object zu erwarten wäre, doch iſt das andere unmöglich. Aber auch der Zuſammenhang ſpricht für das erſte, da ı eine Thätigkeit der das Himmelreich an ſich Reißenden vorausſetzt. Tautologie iſt deßhalb noch nicht vorhanden, denn βιάζεται wird durch eite Vershälfte näher erklärt. Viel auffallender wäre es, wenn βιασταί derer Bedeutung als βιάζεται gebraucht wäre. Heſychius erklärt βιάζεται ιαίως κρατεῖται, Euthym.: ἀντὶ τοῦ βιαίως ἁρπάζεται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, βιάζειν ἑαυτοὺς καὶ νικᾶν τὴν ἀνάγκην τῶν οἰωνδήποτε παθῶν, ἢ καὶ τὴν ὁδὰ τῆς ἀπιστίας. Damit ſtimmen Hilar., Hieron., Auguſt., Baſil. u. a. n. Das Himmelreich muß mit Gewalt erſtürmt werden, denn Jeſus igt von den zur Theilnahme Berufenen Entſagung und Selbſtüberwindung. ch hat das Himmelreich eigentlich von jeher Gewalt gelitten, aber es : trotzdem nicht erreicht werden; jetzt, könnte man meinen, falle es den ı als freies Geſchenk zu, aber dagegen bemerkt Jeſus, daß jetzt erſt alle ngungen zur Erlangung desſelben gemacht werden müſſen und die Ge= rauchenden es wirklich an ſich reißen [1]. Die Erklärung des Chryſoſtomus, r Janſen, Olshauſen, Neander, Ebrard, Kiſtemaker, Berlepſch, Meyer, di u. a. beipflichten, hat den Hauptpunkt mit der gegebenen gemeinſam, aber das alle Hinderniſſe überwältigende Trachten und Ringen zu ſehr [2], den nachfolgenden Klagen widerſpricht. Verſchiedene andere Erklärungen: er Gewalt, mit welcher das Meſſiasreich verfolgt werde (Lightf. Schött= Schneckenburger, Wichelh., Hilgenfeld: Phariſäer und Schriftgelehrte), em durch Johannes erregten Verlangen, welches die Verwirklichung des reiches in den Formen der nationalen Theokratie und damit die Erfüllung Verheißungen gleichſam mit Gewalt herbeizwingen wollte und die lang= Wege, auf denen Jeſus jenes Ziel herbeizuführen ſtrebte, perhorrescirte), tragen zu viel ein.

B. 13. Maldonat hält wegen des Zuſammenhangs und der Parallele ıc. (16, 16) dafür, daß die Reihenfolge von 12 und 13 umgekehrt n müſſe. Neuere (Bleek, Holtzmann) wollen V. 13 und 14 vor V. 12 , weil man nach 11 b eher eine Begründung als eine Weiterführung δέ erwarte. Allein V. 12 knüpft an βασ. τ. οὐρ. an, deſſen Beſitz ſelbſt Johannes erhebt und das ſeit Johannes gewonnen werden kann, während rüher nicht der Fall war, denn alle Propheten bis Johannes haben es

---

Hilar.: Infidelitatem discipulorum Johannis adverterat, turbae etiam opinio= e eius nuntio intellexerat, in crucis scandalo ingens fidei periculum sentiebat. Ὅτι γὰρ ἐγώ εἰμι, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ τοὺς προφήτας στῆναι, καὶ ἐκ τῶν καθ' ἑκάστην ντων τὴν ἡμέραν τὴν πίστιν τὴν εἰς ἐμέ· οὕτω γὰρ δῆλη ἐστὶ καὶ σαφής, ὡς καὶ ; ἁρπάζειν αὐτήν· καὶ τίς ἥρπασεν, εἰπέ μοι; πάντες οἱ μετὰ σπουδῆς προσιόντες.

nur vorausverkündigt. ἕως Ἰωάννου ist mit dem Subject zu verbinden, denn aus V. 11 geht hervor, daß Johannes als Schlußstein der Prophetenreihe zu betrachten ist, wenn er auch als Vorläufer eine neue Entwicklung vorbereitete. ὁ νόμος ist beigefügt, weil auch dieser eine prophetische Seite hat (Joh. 5, 46. Apostelgesch. 7, 37. Röm. 10, 6; 11, 9), weil dieselbe aber der Hauptbestimmung nur nebenher geht, so ist νόμος nachgesetzt; denn daß darin eine Steigerung zu erkennen sei wegen der Hochschätzung des Gesetzes bei den Juden (Bleek), ist abgesehen von der umgekehrten Stellung bei Luc. (16, 16) schon deßhalb unwahrscheinlich, weil das prophetische Moment allein in den Beweisgang paßt und νόμος zwischen προφῆται und Ἰωάννου hineingestellt ist. 5, 17 steht der ethische Charakter des Gesetzes im Vordergrund. — V. 14. εἰ θέλετε δέξασθαι wenn ihr annehmen wollt, das Object ist im folgenden Satz enthalten. Es liegt darin die Mahnung an Johannes, nicht irre zu werden, da er, obwohl im Gefängniß, doch der kommende Elias ist. Die Juden schloßen aus Mal. 3, 23 und 4, 5, daß der in den Himmel entrückte Elias als Vorläufer des Messias wieder erscheinen werde. Jesus zeigt, daß diese Erwartung in der Erscheinung und Wirksamkeit des Täufers wirklich in Erfüllung gegangen sei und es nur von dem guten Willen der Juden abhänge, ihn auch als das zu erkennen, was er wirklich ist. Chrysost.: εἰ θέλετε δέξασθαι, οὗτός ἐστιν, τουτέστιν, εἰ μετὰ εὐγνώμονος διανοίας προσέχοιτε τοῖς γενομένοις. Was Maldonat hingegen einwendet, trifft die Erklärung des Chrysostomus nicht, denn auch dieser hält den Johannes nicht für den Elias redivivus, sed officio et effectu. Die wörtliche Erfüllung der Prophetenstelle wird bei der zweiten Ankunft stattfinden (Hieron., August., Beda, Maldon. al.). — V. 15. Jesus braucht diesen Ausruf öfter, um zum Nachdenken über wichtige Wahrheiten oder Gebote aufzufordern (13, 9. 15. Marc. 4, 9. 23. 7, 16). Diese ernste auf die ganze Rede von V. 7 an zu beziehende Mahnung ist aber hier um so mehr am Platze, als Jesus das Benehmen des Volkes, zu dem er nun übergeht, schmerzlich zu beklagen hat[1].

V. 16. Matthäus hat diese Rüge aufgenommen, weil sie den Hauptzweck der ganzen Erzählung enthält. Jesus entzieht seinen Gegnern und dem Volke jeden Vorwand für ihr feindseliges Verhalten, denn selbst wenn sie ihm nicht glauben wollten oder an seinem Benehmen Anstoß nahmen, so mußten sie doch dem Täufer glauben, der eine andere Lebensweise führte. Aber auch die Begeisterung für diesen war ein leeres Feuer geblieben. Die Juden sind ein launenhaftes, für ernste Dinge unzugängliches Volk geworden. Chrysostomus vergleicht das Verfahren des Täufers und des Herrn dem der Jäger, welche ein gefährliches Thier fangen wollen und deßhalb die Wege besetzen, welche dasselbe überhaupt einschlagen kann, aber nichts gefiel den Juden: ὥσπερ θηρίον δύστροπον ἑκατέρους ἐκάκιζον· οὐκ ἄρα τὸ ἔγκλημα τῶν μὴ πιστευθέντων, ἀλλ' ἡ κατηγορία τῶν μὴ πιστευσάντων ἦν· οὐδεὶς γὰρ ποτε τὰ ἐναντία κακίζειν ἔλοιτο, ὥσπερ οὖν οὐδὲ αἰνεῖν. Statt ἐν ἀγοραῖς liest Tisch. nach

[1] Chrys.: πάλιν ταῦτα δοκεῖ μὲν ἀπηρτῆσθαι τῶν προτέρων, σφόδρα δέ ἐστιν αὐτοῖς ἀκόλουθα. καὶ γὰρ ἔτι τοῦ κεφαλαίου ἔχεται τοῦ αὐτοῦ, καὶ τοῦ δεῖξαι συνφδὰ αὐτῷ πράττοντα Ἰωάννην, εἰ καὶ τὰ γιγνόμενα ἐναντία ἦν . . . καὶ δείκνυσιν ὅτι οὐδὲν ἦν ὄφελον γενέσθαι εἰς σωτηρίαν αὐτῶν.

ℵ B Z Min. ἐν ταῖς ἀγ. und wohl mit Recht, da der Sing. ἀγορᾷ und das Fehlen des Artikels durch Luc. 7, 32 erklärt werden. Ebenso ist statt ἑταίροις αὐτῶν der Rec. ἑτέροις ohne αὐτῶν nach ℵ B D Z Verss. Tisch. vorzuziehen. Die Stelle lautet also: παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις. In der Erklärung des Bildes stimmen sämmtliche alte Exegeten darin überein, daß die παιδία nicht die Juden sind und weichen nur darin von einander ab, daß sie unter denselben entweder die Propheten (Hilar., Beda, zum Theil auch Hieron.) oder gewöhnlich Jesus und Johannes verstehen. Aber schon Euthymius hat diese Erklärung verlassen und παιδία auf die Juden und ἕτεροι ἑταῖροι auf Jesus und Johannes bezogen [1]. Die neueren Exegeten sind ihm gefolgt (de Wette, Lange, Bleek, Keim; auch Bisping und Arnoldi mit Beschränkung auf die Pharisäer und Sadducäer) und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß παιδία der γενεά entspricht, das dreimalige λέγουσι auf die Juden geht und im andern Fall nach V. 18 und 19 die beiden Versglieder V. 17 umgekehrt werden müßten (Meyer). Aber auch dabei ist nicht stehen zu bleiben. Denn Jesus will das ganze launenhafte Geschlecht sich und dem Täufer gegenüber stellen und kann also in keinem Theil eine Gleichstellung bezwecken. Daher ist das Bild für sich zu betrachten (Schegg, Weiß, Keil) und die Theilung in 2 Klassen von Kindern nur als Mittel zur Veranschaulichung des Wankelmuthes aufzufassen [2]. αὐλεῖν auf der Flöte blasen, flöten, vorspielen, wie es bei Festlichkeiten üblich war (Jes. 5, 12; 30, 29. 1 Kön. 1, 40. Winer R. W. II, 123. Keil, Arch. S. 650). θρηνεῖν weinen, Trauerklage anstellen, was die Klageweiber bei der Leiche thaten. κόπτεσθαι sich schlagen, zum Zeichen der Trauer (24, 30. Nah. 2, 8. Ezech. 20, 43). Der Sinn beider Verse ist: die Juden gleichen eigensinnigen Kindern, die in 2 Klassen zerfallen, von denen die eine nie thut was die andere will. Da die Kinder in ihren Spielen gern auffallende Gebräuche der Erwachsenen nachahmen, zu diesen aber die Hochzeit- und Leichenfeier gehörten, so ist das Bild zur Illustrirung des Verhaltens der Juden gegen Johannes und Jesus sehr passend. Aehnliche Klagen finden sich oft bei den Propheten (Ezech. 2, 3 f.).

V. 18 f. gibt Jesus die Anwendung des Gleichnisses. μήτε ἐσθίων μήτε πίνων ist mit Bezug auf V. 19 in hyperbolischer Weise von dem rauhen, ascetischen Leben des Täufers gesagt. Lucas schreibt genauer 7, 33: μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων οἶνον. δαιμόνιον ἔχει er hat einen Dämon, der ihn zu solcher Strenge antreibt und darin unterstützt. Allgemein wäre δαιμ. ἔχει

---

[1] Παιδίοις τοὺς Ἰουδαίους παρείκασε, διὰ τὴν ἀφροσύνην αὐτῶν . . . ἑταίρους δέ, τουτέστι, φίλους αὐτῶν λέγει ἑαυτὸν καὶ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην, οἷς προσεφώνουν, εἴτουν, συνελάλουν οἱ Ἰουδαῖοι. Daß Euthym. sonst hiefür nicht angeführt wird, kann ich mir nur aus der als richtig angenommenen falschen Bemerkung des Maldon. erklären: Euthymius pueros Christum et Joannem propter innocentiam vocari putat. Schegg führt (Luc. I, 348) Euthym. mit Hier. an.

[2] Maldon.: Paulo propius sensum videtur Hugo Cardinalis attigisse: scribit enim, non personas personis, sed negotium negotio, nec partes partibus, sed totum toti comparari . . . Valde enim usitatum est, ut in parabolis non personae personis, nec partes partibus, sed totum toti negotio comparetur. Aehnlich beide Jansen, C. a Lap., Luc. Burg.

= er ist verrückt (Joh. 10, 20: δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται), doch würde der Begriff dadurch abgeschwächt. Sonst findet man nirgends eine Andeutung davon, daß die Juden auch dem Täufer ein δαιμόνιον zuschrieben [1]. Jesus aß und trank wie andere, legte sich also keine nasiräische Entsagung auf wie Johannes (Vgl. zu 2, 23). ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπ. τ. und die Weisheit wurde gerechtfertigt von Seiten ihrer Kinder. Mit dieser Sentenz schließt Jesus sein Urtheil über das Verhalten der Juden ab, um zu zeigen, daß sich bei ihm und Johannes die göttliche Weisheit als solche bewährt habe. Denn nur von dieser, die sich in Jesus und Johannes geoffenbart hat, kann σοφία verstanden werden und nicht von der Weisheit, die unter den Menschen dafür gilt (Wichel.). καί = καίτοι drückt den Gegensatz zu dem Urtheil der Juden aus. δικαιοῦν heißt rechtfertigen, als recht und gerecht darstellen, was in Worten oder Werken geschehen kann (Luc. 7, 29). ἀπό ist nicht = ὑπό, sondern drückt das Ausgehen oder die Veranlassung aus (Apostelgesch. 2, 22. Jak. 1, 13 al. Winer 47, p. 347. Krüger 52, 5, 1). Statt τῶν τέκνων liest Tisch. nach ℵ B* Codd. bei Hieron., Verss. ἔργων, das aber zu wenig bezeugt ist und Interpretament sein wird, obwohl τέκνων auch aus Lucas stammen könnte [2]. τέκνα σοφίας sind nach semitischem Sprachgebrauch die Weisen. Unter diesen sind im Gegensatz zu den Juden die schon V. 12 angedeuteten Gläubigen zu verstehen, welche sich nicht durch die Verdächtigungen der Juden vom Glauben abhalten ließen (Hilar., Hieron., August., Beda, Euthym.). Doch sind nicht alle Väter dafür anzuführen (a Lap.), vielmehr gibt Chrysostomus, dem Theophylakt folgt und Euthymius in zweiter Linie eine Berechtigung einräumt, eine davon abweichende Erklärung. Indem Gott in seiner Weisheit bei Johannes und Jesus die verschiedensten Mittel angewandt hat, wurde den Juden jeder Vorwurf entzogen: ἐδικαιώθη ... τουτέστιν, εἰ καὶ ὑμεῖς οὐκ ἐπείσθητε, ἀλλ' ἐμοὶ λοιπὸν ἐγκαλεῖν οὐκ ἔχετε. Euthym.: ἐδικαιώθη ἀντὶ τοῦ δικαία καὶ ἀνέγκλητος ἐλογίσθη, ὡς ποιήσασα πᾶν ὃ ἔδει, καὶ παντὶ τρόπῳ χρησαμένη πρὸς σωτηρίαν αὐτῶν. Allein diese Erklärung hat den ganzen Zusammenhang gegen sich, nach dem die Juden nicht nur die Weisheit nicht anerkannten, sondern schmähten. Dieses Bedenken wird auch durch die Ausdehnung auf Juden und Christen (Maldon.) nicht beseitigt.

§ 32.

Rückblicke Jesu auf seine Wirksamkeit.

11, 20—30.

Anknüpfend an die Rüge des unbeständigen und unempfänglichen Volkes stellt der Evangelist einige Weherufe über einzelne Städte zusammen, welche einerseits zeigen, wie schwer das Evangelium selbst in den galiläischen Städten Eingang fand, andererseits aber auch den Grund dieser Thatsache offenbaren.

---

[1] Euth.: εἰ καὶ μὴ ῥήτως τὰς διαβολὰς τούτων ἀνέγραψεν ὁ εὐαγγελιστής, νομίσας ἀρκεῖν τὸν παρόντα λόγον.

[2] Ambros. zu Luc. 7, 35: plerique Graeci sic habent: Iustificata est sapientia ab omnibus operibus suis.

Daß die Schuld nur auf der Seite des Volkes lag, beweist der Erfolg, welchen Jesus bei den einfachen, schlichten, ungelehrten Leuten erzielte. Lucas bringt diese Weherufe in der Aussendungsrede an die 70 Jünger, um die Strafe zu erwähnen, welche diejenigen treffen sollte, die Jesu Jünger nicht aufnehmen. Sachlich passen dieselben sicher besser an unsere Stelle (de Wette, Keim, Schegg, Meyer; anders Maldon.) und markiren den schon wiederholt angedeuteten Gedanken: Jesus ist ein Messias der Armen, Unglücklichen, der Leute von kindlicher Gesinnung. Ihnen hat der Vater im Himmel geoffenbart, was den Weisen und Verständigen verborgen ist, sie will Jesus erquicken. Die Juden als Volk sind wegen ihres Hochmuths von dem Heil ausgeschlossen [1].

V. 21 f. Beispielsweise nennt Jesus zwei Städte, Chorazin und Bethsaida; beide nahe bei Kapharnaum am See Genneśareth gelegen (Robinson, Pal. 3, 544. 550. Neue Forschungen S. 457 ff. Schegg Pilgerreise 2, 285 f.) [2]. Von den Werken Jesu daselbst ist in den Evangelien nichts berichtet, was aber namentlich bei Matthäus nicht auffallen kann, der bei seinen Lesern vieles als bekannt voraussetzte. Tyrus und Sidon, zwei reiche Seehandelsstädte, wurden von den Propheten oft mit dem göttlichen Strafgericht bedroht (Jes. 23. Ezech. 26 und 27). Τύρος hebräisch צור, aramäisch טור Fels, jetzt Sûr; sie liegt seit Alexander auf einer Halbinsel und zählt 5000 E. Σιδών, hebräisch צידון Fischfang, ist die älteste und bedeutendste Stadt der Phönizier. Sie heißt jetzt Saida (Szaida) und hat nach Angaben der Reisen= 5—10,000 E. (Robinson, Pal. 3, 698. Bädeker, Pal. 451). ἐν σάκκῳ im Buß= oder Trauerkleid, das aus grobem Tuch verfertigt war und auf bloßem Leib getragen wurde (Gesen. thes. III p. 336. Winer R. W. II, 352). σποδός Asche. Man streute sie auf das Haupt oder saß in der Asche (Winer II, 631). ἄν zeigt die hypothetische Wirklichkeit an: so würden sie sich längst bekehrt haben (1 Kor. 2, 8. Röm. 10, 29. Winer 42, 2 p. 285). Die Frage, warum Jesus trotzdem in Tyrus und Sidon nicht gewirkt habe, beantwortet sich durch seine Sendung an das Haus Israel (Greg., Thom., Maldon.). Auguſt. (de dono persev. c. 14) beruft sich dafür auf die göttliche Gnadenwahl, allein hier handelt es sich um Vergleichung der beiderseitigen Schuld. Die Disposition der Bewohner bot einen Grund zu dem Schluß auf ihr eventuelles Verhalten gegenüber der Predigt, so daß man keine scientia media braucht. πλήν bricht den Gedanken ab, wie das lateinische ceterum, übrigens, dennoch, wobei der Gedanke zu Grund liegt: doch um das Gesagte nicht weiter zu verfolgen (Passow s. v. Euthym.: τὸ πλὴν ἀντὶ τοῦ· διὰ τοῦτο).

V. 23 f. Statt der Rec. ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα ist nach ℵ B C D L Min. Verss. Väter Lachm. Tisch., μὴ ἕως οὐρ. ὑψωθήσῃ zu lesen;

---

[1] Nous voici en plein Évangile; chaque mot en a l'empreinte ... C'est pour cela qu'il était venu, et non pour rétablir le royaume d'Israël, œuvre en laquelle il n'aurait pas valu la peine que le Fils du maître du ciel et de la terre intervînt (Lutt. III p. 132 s.).

[2] Dr. Schaff spricht sich in der Zeitschr. des Deutschen Pal.=Ver. 1878 S. 220 f. gegen die Unterscheidung eines Bethsaida Julias in Gaulonitis und eines galiläischen Bethsaida, des Geburtsorts mehrerer Apostel, aus und nimmt nur ein Bethsaida nahe am Einfluß des Jordans in's galiläische Meer an, das durch den Fluß in zwei Hälften getheilt gewesen sei.

E F G al. Meyer und Weiß ἡ . . ὑψώθης. Bei der ersten Lesart ist der Satz als Frage zu fassen: doch nicht bis zum Himmel wirst du erhöht werden? Diese Reflexion scheint dem Zusammenhang allerdings etwas fremd zu sein, dient aber doch zur Belebung der Rede. Die Erhöhung Kapharnaums besteht in der Wirksamkeit Jesu daselbst, welche ihm Hoffnung auf Größeres gab [1]. ᾅδης = שְׁאוֹל die Unterwelt im Gegensatz zum Himmel, dient hier zur Bezeichnung der schweren Strafe, welche über die unbußfertige Stadt wegen ihres Unglaubens ergehen wird (vgl. Jes. 14, 13—15. Apocal. Joannis, Tisch. Apocal. apocr. p. 75). Die Vergleichung mit Sodoma war noch viel beschämender als die vorhergehende [2].

V. 25. Jesus geht nun zu einer Lichtseite der damaligen Verhältnisse über. Den unbußfertigen Städten steht die treue und gläubige Schaar der kindlichen Gemüther gegenüber. Lucas berichtet dieses Gebet bei der Rückkehr der 70 Jünger (10, 21 ff.), allein auch dort zeigt schon die Einführung: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ daß es sich nicht nothwendig auf den Bericht ihrer Mission bezieht. Für Matthäus steht es jedenfalls seinem ganzen Zwecke gemäß hier am rechten Platz. Da er die Rückkehr der zwölf nicht erwähnt, sie aber 12, 1 voraussetzt, so müssen sie jetzt zurückgekehrt sein. Nicht die auswärts Bekehrten, sondern die Jünger selbst in ihrem Verhalten sind ihm die Hauptsache und auf sie bezieht sich das Folgende jedenfalls in erster Linie. Dieses erhabene Lobgebet erinnert nach Form und Inhalt an die Gebete im vierten Evangelium und beweist, daß dieses von Johannes vorwiegend geschilderte Auftreten auch den Synoptikern nicht fremd war (vgl. Joh. 8, 19; 10, 15; 14, 9; 16, 15). ἀποκριθείς er nahm das Wort und sprach setzt keine directe Frage voraus, sondern bezeichnet irgend eine äußere Veranlassung, welche hier in der Wahrnehmung der verschiedenartigen Empfänglichkeit gegeben war. Vielleicht war die Rückkehr der Apostel diese Veranlassung (12, 38; 15, 15; 17, 4 al.). Die Hebräer gebrauchen ebenso יָדָה (Jes. 14, 10. Zach. 1, 10. Job 3, 2 u. a.). ἐξομολογοῦμαι mit dem Dativ: ich bekenne zu Gunsten jemands, ich preise. הוֹדָה לְ, mit folgendem ὅτι nur hier und Luc. 10, 21. (Winer 31, 1 p. 197). Chrysost.: τὸ γὰρ ἐξομολογοῦμαί σοι ἐνταῦθα τὸ εὐχαριστῶ ἐστιν Op. imp. Euthym. ταῦτα sind die den Jüngern gegebenen Unterweisungen über das Messiasreich. Die göttliche Gnadenordnung, nach welcher der Mensch nicht durch Tugend und Gerechtigkeit seine Seligkeit schaffen kann, sondern das in Christo geoffenbarte Heil gläubig annehmen muß, ist von Keil eingetragen. Richtig ist nach dem Zusammenhang nur, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten sammt dem von ihnen beherrschten Volke kein Verständniß für die Wahrheit zeigten und der letzte Grund dafür in der göttlichen Gnadenordnung zu suchen ist. Dieß gilt zu ἀπέκρυψας (Lachm., Tisch., Trg. ἔκρυψας nach ℵ B D Clem.) und ἀπεκάλυψας, welche beide von ἐξομ. abhängig sind (Op. imp. Jans.). Da aber das menschliche Thun im

[1] Jansen: vos habitatores Capharnaum, num putatis vos vestramque civitatem apud homines et Deum sublimes semper fore, meisque miraculis claros et insignes semper permansuros? Schegg versteht darunter die Hoffnung auf die messianische Glorie.

[2] Chrys.: αὔξων τὴν κατηγορίαν· καὶ γὰρ μεγίστη κακίας ἀπόδειξις, ὅταν μὴ τῶν τότε ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν πώποτε γενομένων πονηρῶν φαίνωνται χείρους ἐκεῖνοι.

göttlichen Heilsrathschluß inbegriffen ist, so trifft die Schuld nicht Gott, sondern den Menschen. Gott gibt jedem seine Gnade, wenn auch in verschiedenem Maße; er will, daß alle selig werden, aber viele Menschen widerstehen derselben [1]. Zu diesen gehören besonders die σοφοί und συνετοί, die Weisen und Verständigen, welche von der menschlichen Weisheit eingenommen für die göttliche Weisheit unempfänglich sind. Deßhalb sagt der Apostel: die Weisheit dieser Welt ist Thorheit vor Gott (1 Kor. 1, 19; 3, 10). Dieß bezieht sich hier auf die selbstgerechten Schriftgelehrten und Pharisäer. Chrysost.: σοφοὺς δὲ ἐνταῦθα τοὺς γραμματέας φησὶ καὶ τοὺς Φαρισαίους. Theod. Heracl. ἀποκρύπτειν (κρύπτειν) ἀπό entspricht der hebräischen Construction mit מִן z. B. סָתַר, שָׁאַג (Ps. 38, 9. 119, 19. Jer. 32, 17). νήπιοι sind die Unmündigen, hebräisch פְּתָיִם Ps. 19, 8; 116, 6. d. h. zunächst die Jünger, welche ohne Schriftgelehrsamkeit die geoffenbarte Wahrheit empfingen, dann überhaupt die Armen im Geiste, welche ohne Voreingenommenheit die Predigt hören und annehmen (vgl. 1 Kor. 1, 26—29), aber nicht das einfältige und arglose Volk (Keim). Insofern die Verwerfung der Masse der Juden auf den göttlichen Rathschluß zurückgeführt wird, kann man hier auch an die Berufung der Heiden denken [2].

V. 26. Zu ναί ist ἐξομ. σοι zu ergänzen und ὅτι nicht mit denn, sondern mit daß zu übersetzen. Euthym.: ναὶ εὐχαριστῶ σοι, ὦ πάτερ, διότι οὕτως κτλ. Orig.: ἀντὶ τοῦ καλῶς ὁ πατήρ. Ja Vater, ich preise dich, daß es so Wohlgefallen vor dir geworden ist, dir so wohlgefällig war (οὕτω σοι ἤρεσεν Chrysost.). Auf οὕτω liegt der Nachdruck, so und nicht anders: sic maxime, non aliter (Fritzsche). Jesus dankt dem Vater, daß die Kleinen im Stande der Wahrheit und Gnade sind. Gegen die gewöhnliche Erklärung von der Vorausbestimmung bemerkt schon Fritzsche, daß wir Gottes Werke nicht loben, weil sie ihm, sondern weil sie uns gefallen. Das Wohlgefallen vor Gott setzt immer einen Zustand voraus, an dem es haftet (Schegg). Da dieser Zustand aber durch die göttliche Gnade herbeigeführt ist, so bildet diese Erklärung auch ein Moment der anderen. — V. 27 sehen die alten Exegeten als Antwort auf den zu befürchtenden Einwand an, daß Jesus nicht dieselbe Macht besitze. Aber der Hauptgedanke des Vorhergehenden ist nicht die Niedrigkeit Christi, sondern die Berufung der Niedrigen und Ungelehrten zum Heil. Diese kommt aber durch den Sohn (Joh. 14, 6. vgl. 6, 44). Die beigefügte Begründung zeigt, daß die Stellung und Mission Jesu gegen allenfallsige Einwendungen sicher gestellt werden will. Nach Luc. 10, 22 hat Jesus diese Worte zu seinen Jüngern gesprochen, in unserem Evangelium erscheinen sie als eine Fortsetzung des Gebetes, doch folgt schon aus V. 28, daß sie auf die Umstehenden berechnet waren. πάντα ist nicht zu beschränken. Gott hat dem Sohne alle Gewalt gegeben (28, 18. Hebr. 2, 8. Joh. 13, 3;

---

[1] Chrys.: ἀλλ' αὕτη τῆς σωτηρίας ὁδὸς ἀρίστη· τὸ τοὺς διαπτύοντας καὶ μὴ βουλομένους δέχεσθαι τὰ λεγόμενα, μὴ καταναγκάζειν.

[2] Op. imp.: Quia placuit enim Deo Judaeos quidem repellere, qui prius sapientibus dabantur in eloquiis Dei, cum essent insipientes (sapientia quidem est, non eloquia Dei scire, sed secundum eloquia Dei vivere) et recipere gentes, quia parvuli erant in scientia Dei, et parvuli per ignorantiam, non per contumaciam. Cf. Ambr. in Ps. 118 Serm. 17 n. 8.

16, 15. 1 Kor. 15, 24). Euthym.: πάντα, τὰ τοῦ πατρὸς δηλονότι. Zwar weist der Zusammenhang zunächst auf das zur Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses Erforderliche hin (Hieron. [1], Keil u. a.), aber die feierliche Situation, in welcher sich Jesus als den Abgesandten Gottes und den Sohn des Vaters bekennt, verbietet jede Restriction. ἐπιγινώσκειν ist stärker als γινώσκειν (1 Kor. 13, 12): es bezeichnet eine genaue und adäquate Erkenntniß: οὐ τὴν ἁπλῶς φησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ φύσιν αὐτῶν ἐπίγνωσιν Euthym. Eine solche Erkenntniß ist nur zwischen Vater und Sohn möglich. Deßhalb muß diese Stelle von dem metaphysischen Verhältniß und nicht bloß von der sittlichen Willensbeschaffenheit genommen werden. Diese dogmatische Erklärung verlangt auch der Zusatz: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, der durch den Zusammenhang nicht geboten ist [2]. Das Bedenken, daß Jesus nicht verstanden worden wäre (Schegg), hat hier wie sonst im Neuen Testament keine große Bedeutung. Auch die johanneischen Reden wurden sicher von den Jüngern nur zum geringsten Theil verstanden. Dagegen ist die Frage, warum der heilige Geist nicht genannt sei (Euthym., Thomas) überflüssig, denn es handelt sich bloß um die Stellung des Sohnes zum Vater (vgl. Joh. 6, 46; 7, 28; 8, 19; 10, 15).

V. 28. Weil der Sohn allein die Geheimnisse Gottes offenbaren kann, so müssen alle Mühseligen und Beladenen zu ihm kommen. κοπιῶντες und πεφορτισμένοι weist zunächst auf die Last des Gesetzes und der Satzungen hin, unter welcher der Mensch sich abmühen muß, doch nehmen die Väter [3] die Ausdrücke allgemein, wofür auch πάντες spricht. Die Vertheilung zwischen Juden (κοπιῶντες) und Heiden (πεφορτ.) bei Hilar., Theophyl. u. a. ist mehr eine Wortspielerei, indem das Vollbringen des Gesetzes als Arbeit, das Tragen der Sünde als Last angesehen wird. Eher könnte man von dem Joch des Gesetzes und dem vergeblichen Abmühen der Heiden sprechen. Doch liegt der Unterscheidung die den biblischen Anschauungen entsprechende Ansicht zu Grunde, daß die Sündenlast der Heiden weit größer sei als die der Juden. ἀναπαύειν heißt aufhören machen, ruhen lassen, aber im Unterschied von καταπαύειν zur Stärkung für neue Anstrengungen, daher erquicken (Joh. 14, 27; 16, 33. Röm. 5, 1). Die griechischen Exegeten betonen besonders die Befreiung von der Last [4]. — V. 29. ἄρατε τὸν ζυγόν μου nehmet mein Joch, sagt Jesus, um zu zeigen, wie er die Leidenden erquicken werde. Schon die Juden bezeichneten das Gesetz als ein Joch, weil der, welcher es befolgt, im Dienste Gottes arbeitet, wie das Thier im Dienste des Menschen (Jer. 5, 5. Sir.

---

[1] Tradita autem sibi omnia, non coelum et terra, et elementa intellegenda sunt, et cetera quae ipse fecit et condidit, sed hi qui per filium accessum habent ad patrem, et ante rebelles, Deum postea sentire coeperunt.

[2] Chrys.: καὶ δοκεῖ μὲν ἀπηρτῆσθαι τοῖς ἔμπροσθεν τοῖς ἀγνοοῦσι, πολὺ δὲ ἔχει τὸ σύμφωνον· ἐπειδὴ γὰρ εἶπε, πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, ἐπάγει· καὶ τί θαυμαστόν, φησιν, εἰ πάντων εἰμὶ δεσπότης, ὅπου γε καὶ ἕτερόν τι μεῖζον ἔχω, τὸ εἰδέναι τὸν πατέρα καὶ τῆς οὐσίας εἶναι. Hil., Aug.

[3] Chrys.: οὐχ ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα, ἀλλὰ πάντες οἱ ἐν φροντίσιν, οἱ ἐν λύπαις, οἱ ἐν ἁμαρτίαις. δεῦτε, οὐχ ἵνα ἀπαιτήσω εὐθύνας, ἀλλ' ἵνα λύσω τὰ ἁμαρτήματα.

[4] Chrys.: οὐκ εἶπε σώσω μόνον· ἀλλὰ καὶ ὃ πολλῷ πλέον ἦν, ἐν ἀδείᾳ καταστήσω πάσῃ. Euth.: ἦγουν ἐλευθερώσω καὶ τοῦ τοιούτου κόπου καὶ τοῦ τοιούτου βάρους.

51, 34). Bei den Rabbinen gehört „das Joch des Gesetzes" oder „des Himmelreichs" zum stehenden Sprachgebrauch (Schöttgen, Wünsche). Jesus meint natürlich nicht sein Kreuz, sondern seine Lehre und seine Gebote, für deren Erfüllung er aber selbst ein Vorbild ist. Deßhalb fordert er nicht direct zur Sanftmuth und Demuth, sondern zur Nachahmung seines Beispiels auf. μάθετε ἀπ' ἐμοῦ lernet an mir oder lernet von mir ab (Buttmann p. 279). Doch steht Kol. 1, 7 ἀπό für das gewöhnliche παρά oder ἐκ (Krüg. 68, 34, 1). ὅτι leitet die Begründung ein, denn. Die sanftmüthige und demüthige Gesinnung des Messias soll auch den Schülern zu eigen werden. Dieser Erklärung der Väter (Chrysost., August.) gegenüber steht die auch von Maldon., Jansen, a Lap. belobte des Op. imp.: a me discite, i. e., ex ipso iugo meo, quia suave est, et ex ipso onere meo, quia leve est, experimentum accipite, quia mitis sum et humilis corde. Aber nicht, daß Jesus so ist, soll gelernt werden, sondern weil er so ist, soll durch sein Beispiel das Joch des christlichen Lebens erleichtert und versüßt werden. Wollte man aber μάθετε auf die Einladung zur Annahme der Meisterschaft Jesu erklären (Schegg), so würde mit demselben ein ganz neuer Gedanke eingeführt, während man doch eine Erklärung für ἄρατε κτλ. erwartet (Jansen sen.). Zu εὑρήσετε vgl. Jer. 6, 16: καὶ εὑρήσετε ἁγνισμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν[1]. — V. 30. χρηστός gut, heilsam oder sanft und bequem (Vulg.: suave). Das Letztere entspricht dem Zusammenhang. ἐλαφρόν leicht, weil die Liebe der Beweggrund und die Gnade die Begleiterin aller Handlungen ist. Wer Jesus liebt, dem ist nichts schwer.

§ 33.

Das Verhältniß Jesu zu den Pharisäern und Schriftgelehrten.

c. 12.

Der Evangelist ist mit dem Schlusse des vorigen Kapitels an dem Wendepunkte der messianischen Geschichte angekommen. Was von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes beschlossen war, hat der Vater durch den Sohn geoffenbart: die tonangebenden Klassen, die große Menge hatte sich unempfänglich für das Heil erwiesen und nur ein kleiner Kreis von Unmündigen hat das Reich Gottes aufgenommen. Die nothwendige Folge war, daß einerseits die Bosheit ihr Werk vollführte, andererseits das Reich der Gnade in den Herzen der wenigen Gläubigen immer mehr vertieft und befestigt wurde. Dieser Entwicklungsgang wird im Folgenden dargestellt. Die Pharisäer treten in diesem Kapitel mit erhöhter Feindseligkeit auf. In fünf kleineren Abschnitten tritt ebenso ihr Haß und Grimm als ihre Schuld deutlich zu Tage. Sie machen Handlungen Jesu zum Vorwand ihrer Anklagen, welche nicht nur durch das Gesetz nicht verboten, sondern durch den Geist desselben geboten sind; sie

[1] Op. imp.: O gratissimum pondus, quod magis confortat portantes. Nam pondus terrestrium dominorum atterit paulatim ministrantium vires, pondus autem Christi magis adiuvat baiulantem, quia non nos portamus gratiam, sed gratia nos. Nec nos ad auxilium gratiae dati sumus, sed gratia magis ad nostrum.

zeigen ihre Blindheit und Böswilligkeit, indem sie gerade an den Eigenschaften des Herrn am meisten Anstoß nehmen, welche die schönsten Züge in dem von den Propheten vorausgezeichneten Bilde des Messias darstellen. Darum hat Jesus für sie keine Worte der Belehrung und Gnade mehr.

1. Das Aehrenpflücken der Jünger am Sabbat. 12, 1—8.

V. 1. Die Zeit des hier erzählten Vorgangs fällt zwischen Ostern und Pfingsten, da die Ernte am zweiten Ostertage begann und am zweiten Pfingsttage schloß (Scholz, Alterth. II, 66 ff. Keil, Archäol. S. 581). Das unbestimmte ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ zeigt den Mangel historischer Verbindung. Auch über den Ort des Ereignisses sind wir ohne Nachricht, jedenfalls ist aber Galiläa anzunehmen. Marcus (2, 23 ff.) und Lucas (6, 1 ff.) berichten diese und die folgende Erzählung ebenfalls in Verbindung mit einander, stellen sie aber in eine frühere Zeit, Lucas vor die Bergpredigt. τοῖς σάββασιν am Sabbat. Auch bei den LXX findet sich dieser Plural statt des Singulars (Exod. 20, 10. Lev. 23, 32). Es ist möglich, daß er ursprünglich nur Nachbildung der aramäischen Form שַׁבָּתָא war, doch kann er auch nach Analogie der Festnamen (ἄζυμα, ἐγκαίνια) gewählt worden sein (Win. 27, 3 p. 167) und letzteres ist deßhalb wahrscheinlicher, weil sich bei den LXX nirgends eine Rücksicht auf das Chaldäische findet (Schegg). Der Dativ σάββασι ist ein Metaplasmus (Winer 8, 2 p. 62.) und steht im Neuen Testament immer, doch mit der Variante σαββάτοις. Die LXX haben letztere Form (1 Chron. 23, 31. 2 Chron. 2, 4 u. s. w. 1 Makk. 2, 38 τοῖς σάββασι), Josephus beide (Ant. 16, 6, 2. 4. B. J. 1, 7, 3). Der Artikel (τοῖς) bezeichnet den bestimmten Sabbat des Ereignisses. Das Gesetz erlaubte, mit der Hand Aehren zu pflücken, und verbot nur, die Sichel über die Saat des Nächsten zu schwingen (Deuter. 23, 26). Diese Gewohnheit herrscht noch heutzutage in Palästina. Robinson erwähnt sie von seinen Arabern (II, 419), die auf Befragen darüber erklärten, daß dieß ein alter Brauch sei und keiner etwas dagegen einwenden würde; man setze voraus, daß sie hungrig wären und es werde als eine Liebesgabe gut geheißen. Daraus erklärt sich die Motivirung ἐπείνασαν, welche schon der Gesetzesstelle zu Grund liegt. Matthäus hebt diesen Grund ausdrücklich hervor, um jeden Verdacht einer Gesetzesübertretung abzuschneiden, Marcus und Lucas begnügten sich mit der Sabbatsverletzung, weil sie ihren Lesern die kleinliche Auslegung des Sabbatgebotes von Seiten der Pharisäer allein zeigen wollten, indem sie aber dasselbe Beispiel Davids anführen, deuten sie für den aufmerksamen Leser auch das Motiv der Jünger an. Wenn man ὁδὸν ποιεῖν bei Marcus (2, 23) = Weg machen erklärt (Scholten, Schegg), was aber nicht nothwendig ist (Klostermann, Weiß), so ist das unerlaubte Thun noch stärker hervorgehoben. Jedenfalls ist dieß die Absicht des Marcus. Die Pharisäer untersagten das Aehrenraufen am Sabbat, wie andere geringfügige Dinge, weil sie es für eine Art Erntegeschäft ansahen, das nach Exod. 20, 10 verboten war (Lightf., Schöttgen, Wünsche).

V. 2 ff. Die Pharisäer wenden sich an Jesus weniger, um ein Verbot an die Jünger von ihm zu erwirken, als um eine Gelegenheit zur Anklage

gegen ihn zu ergreifen. Jesus geht auch hier nicht direct auf den Vorwurf ein, sondern verweist die Pharisäer auf einen auch von ihnen zugestandenen Erklärungsgrund [1]. Das Gesetz der Noth hat selbst David gezwungen, eine gesetzliche Vorschrift zu übertreten, denn das Naturgesetz geht vor dem positiven Gesetz. Dieß gilt aber im vorliegenden Fall um so mehr, als das Verbot des Aehrenpflückens nur eine zweifelhafte Auctorität für sich hat. ἀνέγνωτε nämlich 1 Sam. 21. οἱ μετ' αὐτοῦ seine Begleiter. Nach dem Bericht kam David allein zu dem Priester, gab aber fälschlich vor: sogar die Diener habe ich an einen andern Ort beschieden. Die traditionelle Auffassung bei den Juden nahm deßhalb Begleiter an und dieser konnte sich Jesus, ohne über die Richtigkeit zu entscheiden, den Pharisäern gegenüber bedienen. Uebrigens kann man auch annehmen, daß David von dem Brot mitgenommen und seinen Dienern mitgetheilt hat. οἶκος τοῦ θεοῦ ist die Stiftshütte, welche damals zu Nob war (Exod. 23, 19). ἄρτοι τῆς προθέσεως, sonst τοῦ προσώπου, wird gewöhnlich mit Schaubrote übersetzt; hebräisch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת Brot der Schichtung, Aufordnung (1 Chron. 23, 29. Exod. 40, 23) für das gewöhnlich לֶחֶם הַפָּנִים Brot des Angesichts (1 Sam. 21, 7. Exod. 35, 13; 39, 36). Es waren zwölf in zwei Reihen auf einem goldenen Tische im Heiligen aufgeschichtete ungesäuerte Brote aus Weizenmehl, welche jeden Samstag gewechselt wurden. Die alten mußten von den Priestern im Heiligthum verzehrt werden (Scholz l. c. I, 92. 166 ff. 182. Keil 100 f. 120. Schäfer 17. 35. Winer, R.-W. 2, 401 ff.). Statt οὓς lesen Lachm. und Tisch. ὃ nach B. D Min. Es ist der Singular der Gattung oder Kategorie (Winer 27, 1 p. 164), der nach den Parallellen in den Plural umgesetzt wurde. εἰ μή nicht = ἀλλά, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung = nisi, da die allgemeine Negation vorausgesetzt ist: es ist niemanden erlaubt außer den Priestern. Paulus, W. Grimm, Fritzsche (ep. ad Rom. p. 195) erklären es mit sed tantum, doch hat Fritzsche noch z. St. gegen Paulus bemerkt, daß dann μόνοις überflüssig wäre.

V. 5 f. Gegen die Beweisführung Jesu konnte eingewandt werden, daß es sich bei David nicht um eine Sabbatsverletzung handle und daß seine Handlung in der heiligen Schrift nicht gebilligt werde, im Gegentheil für die Priester unheilvolle Strafen nach sich gezogen habe (1 Sam. 22, 11 ff.). Zwar ließ sich dagegen die höhere Geltung des Gesetzes über das Essen der Schaubrote und das feindselige Motiv Sauls bei der Bestrafung der Priester anführen, aber doch wäre der Hauptpunkt, die Sabbatsverletzung unberücksichtigt geblieben, deßhalb führt Jesus hiefür ein zweites Beispiel an (Chrys.). ἀνέγνωτε geht auf Num. 28, 9, wo das Opfer zweier einjährigen Schafe für den Sabbat angeordnet ist. βεβηλοῦν profaniren, entweihen = חִלֵּל (Judith 9, 8. Exod. 31, 14 al. Apg. 24, 6). Dieses חִלֵּל wird aber von den Rabbinen von allen, auch den durch Noth oder höhere Rücksichten erlaubten Arbeiten am Sabbat gebraucht (Schöttgen), weßhalb es nicht unwahrscheinlich ist, daß Jesus hier nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, im Sinne der jede Thätigkeit für Profanation erklärenden Pharisäer, sondern nach der allgemeinen Ausdrucksweise spricht. Schöttgen setzt βεβηλοῦν geradezu

[1] Chrys.: εἰ μὲν οὖν εὐγνωμονικοί τινες ἦσαν, ἐπὶ τὸ πάθος ἂν τῆς πείνης τὸν λόγον ἤγαγεν· ἐπειδὴ δὲ μιαροὶ καὶ ἀπάνθρωποι καὶ ἱστορίαν αὐτοῖς ἀναγινώσκει.

= labores eo die peragere. Da aber auch hiegegen noch der Einwa
möglich war, daß eine positive göttliche Anordnung vorliege, welche nicht a
außerkirchliche Handlungen ausgedehnt werden dürfe, so geht Jesus vo
Tempel zu dem über, welcher höher als der Tempel ist. — V. 6. Hier
etwas Größeres (μεῖζον statt des nur durch C L Δ beglaubigten, auf Jes
bezogenen μείζων) als der Tempel, enthält eine Proclamirung der messia
schen Würde. Die Rechtfertigung der Jünger und die Abweisung der Pha
säer geschieht also durch den Hinweis auf das Recht des Messias. Sind
Priester als Diener des Tempels für ihre Leistungen im Tempel von d
Beobachtung des Sabbatgebotes dispensirt, so muß dieß noch mehr der Fa
sein für die Jünger desjenigen, welcher Herr des Sabbats ist (Joh. 2, 19
Chrysost.: αὐτὸς γὰρ πάρεστιν ἐνταῦθα ὁ τοῦ ἱεροῦ δεσπότης. ἡ ἀλήθεια, οὐ
ὁ τύπος.

V. 7 f. Nachdem Jesus das Ungerechtfertigte des Vorwurfs zurü
gewiesen hat, geht er auf die Motive seiner Gegner und seine eigene Stellun
ein. Die Bosheit, nicht der Eifer für das Gesetz, war die Triebfeder de
Beschuldigung. Unrichtig verstehen Chrysostomus und Euthymius diese Wen
dung von einer Nachsicht gegen die Pharisäer. Weil 9, 13 mit diesen Worte
der Beruf des Messias, ein Retter der Sünder und Elenden zu sein, bewiese
wird, so könnte man auch hier dieselben auf den Messias beziehen, so da
der Vorwurf der Pharisäer auf Nichtverständniß des messianischen Berufe
zurückgeführt würde. „Wenn ihr erkennen würdet, daß Gott von mir Er
barmen fordert, so würdet ihr nicht Unschuldige verdammen, denn ihr würd
wissen, daß der Menschensohn Herr über den Sabbat ist, um Erbarmen z
üben" (Schegg) [1]. Allein um diese Einsicht handelt es sich eben. Vom Stand
punkt ihrer Partei aus gelten die Jünger nicht für unschuldig; wenn Jesu
ihnen ein καταδικάζειν τοὺς ἀναιτίους vorhält, so spricht er von seinem Stand
punkt der Erkenntniß aus, den er auch im folgenden Vers zur Begründun
des ἀναιτίους geltend macht. Aber auch von der Erkenntniß abgesehen, so hät
die gewöhnliche Nächstenliebe sie von einem solchen Vorwurf abhalten solle
An diese erinnerte sie deßhalb Jesus in dem Citat (Jansen jun.). Das Plu
quamperfect im Conditionalsatz: wenn ihr erkannt hättet, so hättet ihr nic
verurtheilt, ist auch bei den Griechen seltener (Winer 42, 2 p. 285. Krüg
54, 10, 2). ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kann nur vom Messias verstanden werde
durch dessen Auctorität die Jünger geschützt sind. καί fehlt ℵ B C D Δ a
Lachm., Tisch. und ist aus den Parallelen. Diese entschiedene Betonung d
messianischen Macht entspricht dem Matthäusevangelium überhaupt und beso
ders an dieser Stelle, weil die Pharisäer nicht mehr belehrt, sondern n
überwiesen und abgewiesen werden können. Die andere Erklärung vo
Menschen, der sich über das Sabbatgesetz hinwegsetzen dürfe, wenn es z
seinem Besten gereiche (Grot., Kuinöl), würde ich gar nicht erwähnen, wen

[1] Aehnlich hat sich schon Hilarius ausgesprochen: Cuius rei donum si intellexis
sent, numquam condemnassent innocentes, i. e., apostolos, quos insimulaturi eras
transgressae legis invidia, cum sacrificiorum vetustate cessante universis per eo
misericordiae novitas subvenirent, neque existimassent sabbati praescripto Dominum
sabbati contineri.

icht schon Chrysostomus in Marc. 2, 27 eine Stütze derselben erkannt itte [1].

2. Die Heilung der verdorrten Hand. 12, 9—14.

Diese Erzählung verräth in der Fassung bei Matthäus einen höheren rad der pharisäischen Feindschaft als die vorhergehende. Die Pharisäer ollen sich dadurch rächen, daß sie Jesus zu dem Dilemma zwingen, entweder u Sabbat zu verletzen oder die Heilung zu unterlassen. Da die Heilung ir bei Todesgefahr am Sabbat erlaubt war (Schöttgen, Wünsche), so aubten sie damit leicht eine Gelegenheit zu erhalten, Jesus anzuklagen. Sie ollten die Heilung nicht hindern, um ihn „crudelitatis aut imbecillitatis" ieron.) zu bezichtigen, sondern vielmehr dazu veranlassen, „μιαροὶ ὄντες καὶ ὑτες ὅτι ἥξει πάντως ἐπὶ τὴν ἰατρείαν, τῇ παύσει προκαταλαβεῖν αὐτὸν ἔσπευ-ν" (Chrysost.)

V. 9. μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν ist eine allgemeine Uebergangsformel, welche e Veränderung der Situation, aber nicht die unmittelbare Zeitfolge angibt gl. 11, 1; 15, 29. Apg. 18, 7 und das parallele παράγων ἐκεῖθεν 9, 9. 27). Marcus (3, 1) sagt allgemein: καὶ εἰσῆλθε πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν und Lucas 3, 6): ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ, weßhalb die Erzählung auf einen ndern Sabbat zu verlegen ist [2]. Jesus hätte es auch seiner Gewohnheit mäß vermieden, sich am gleichen Tag noch einmal mit den Pharisäern ein-lassen, da er niemals provociren wollte. αὐτῶν kann nur auf Φαρισαῖοι zogen werden (Maldon., Meyer, Schegg, Weiß u. a.), wenn nach V. 10 nd 13 die Fragenden als dieselben Pharisäer wie V. 2 angesehen werden. er Artikel V. 14 entscheidet dafür nicht, da er wie oft generisch gebraucht in kann. Da aber auch sonst αὐτῶν unbestimmt gesetzt wird (4, 23; 9, 35; 1, 1) und von besonderen Synagogen der Pharisäer nichts bekannt ist, so uß man auch hier dasselbe in seiner Allgemeinheit lassen (Arnoldi, de Wette, leek, Keil) und es von den Juden des betreffenden Ortes oder den Gali-ern überhaupt (Winer 22, 3 p. 139) verstehen. Freilich gab es mitunter ehrere Synagogen an einem Orte, aber dieß war doch nur in größeren ädten der Fall. Eine solche hier anzunehmen zwingt nichts, und auch für apharnaum (Bisping) liegt kein Grund vor. Ebensowenig kann man be-immen, ob die Synagoge außerhalb des Orts (der Stadt, Schegg) oder nerhalb desselben (Bisping) war.

V. 10 ff. χεῖρα ἠραμμένην eine vertrocknete Hand, in welcher kein Blut-mlauf mehr stattfand (vgl. 1 Kön. 13, 4. Zach. 11, 17. Joh. 5, 3). ἦν ν fehlt ℵ B C Lachm., Tisch., ist wahrscheinlich aus den Parallelen. Statt

---

[1] Κύριος γάρ . . . περὶ ἑαυτοῦ λέγων· ὁ δὲ Μάρκος καὶ περὶ τῆς κοινῆς φύσεως αὐτὸν ὄντο εἰρηκέναι φησίν. Schegg (Marcusev. 1, 78) hält den Doppelsatz bei Marc. 2, 27. 28 r ursprünglich. Die beiden andern Evangelisten haben den Obersatz leicht auslassen nnen, weil er für die, welche die Wahrheit des zweiten Satzes annehmen, d. i. für alle ristlichen Leser, nicht mehr nothwendig war.

[2] Aug. (de cons. 2, 35, 82): Proinde quod ait Matthaeus, Et cum . . . non idem venit nisi cum inde transisset, sed post quot dies in synagogam eorum nerit, postquam a segete illa transivit, an recta continuoque illuc ierit, non ex-ssum est. Anders Hilar., Schegg (Marc. 1, 80).

θεραπεύειν liest Tiſch. θεραπεῦσαι nach ℵ D L. Nach Marcus und Lucas haben ſie den Herrn beobachtet, was die Frage nicht ausſchließt, in welcher ihre feindſelige Stimmung deutlicher zum Ausdrucke kommt. εἰ in directen Fragen kommt bei den Klaſſikern nicht vor (Krüger 64, 4. Bäumlein 686), aber öfter im Neuen Teſtament (19, 3. Luc. 13, 23; 22, 49. Winer 57, 2 p. 474, der mit Meyer den Gebrauch aus einer Ellipſe erklärt: ich möchte wiſſen; wie wir auch im Deutſchen fragen: ob das wahr iſt?). Doch ſetzt es immer eine Ungewißheit des Fragenden voraus, die in unſerer Verſuchungsfrage natürlich nur ſimulirt iſt, da nach phariſäiſcher Anſchauung unbedingt mit Nein geantwortet werden mußte (Schöttg., Lightf.: non tam quaerentium est quam negantium). ἵνα κατηγορήσωσιν nämlich beim Ortsgericht wegen der Sabbatsübertretung. πρόβατον ἕν ein Schaf, das ihm deſto lieber und werthvoller iſt. βόθυνος Grube (Xenoph. oec. 19, 3. Theophraſt. h. pl. 4, 22. LXX. 2 Sam. 18, 17 al.) gewöhnlich βόθρος. Die futura bezeichnen einen geſetzten möglichen Fall oder die allgemeine Giltigkeit des Satzes (Krüger 53, 7, 1. Winer 40, 6 p. 263). Die Conſtruction iſt anakoluthiſch. κρατήσει und ἐγερεῖ ſchildern den Vorgang und ἐὰν ἐμπέσῃ zeigt, daß man dieſes in jedem Fall that, wenn auch kein weiteres Unglück zu befürchten war, weil es roh geweſen wäre, das Schaf bis zum Abend in der Grube (Ciſterne) zu laſſen. Jeſus geht alſo nicht auf die Frage über die Erlaubtheit des Heilens ein, ſondern erklärt ſeine Heilungen als Wohlthaten, die man ſelbſt dem Thier nicht verſagt. Freilich muß man auch die ärztliche Heilung als eine Wohlthat und darum das Verbot derſelben am Sabbat als inhuman bezeichnen. Aber Jeſus will auch nicht die Richtigkeit der phariſäiſchen Satzungen anerkennen, ſondern nur die Phariſäer durch Aufdeckung des Widerſpruchs in ihrem eigenen Benehmen beſchämen. οὖν leitet die Folgerung vom Thier auf den Menſchen ein. In der Frage iſt die Antwort ſchon enthalten. καλῶς ποιεῖν = recte agere, edel, gut handeln (Apg. 10, 33. 1 Kor. 7, 37. Jak. 2, 19), ſo daß die Handlung Jeſu als eine ſittliche Pflicht gegen die leidende Menſchheit erſcheint, welche man am Sabbat wie an jedem andern Tage erfüllen muß.

V. 13. ἀπεκατεστάθη hat doppeltes Augment (Winer 12, 1 p. 69. Krüger 28, 14, 11. Bäumlein 164). ὑγιής bezeichnet den Erfolg von ἀπεκ. (Winer 59, 6 p. 491. 66, 3 p. 579). Sie ward hergeſtellt, geſund, d. h. während des Ausſtreckens. Dieſes war nicht ein Zeichen dafür, daß ſie geſund war, ſondern daß ſie es wurde. Für den Kranken war es die Glaubensprüfung. — V. 14. συμβούλιον λαμβάνειν = συμβουλεύεσθαι eine Berathung vornehmen, berathſchlagen; Vulg.: consilium facere; doch kommt συμβούλιον auch = Rathſchluß, Beſchluß vor, ſo daß σ. λαμβ. = consilium capere, inire, einen Beſchluß faſſen, ſteht. Marc. 3, 6: συμβ. ποιεῖν. Damit hat die Feindſchaft der Phariſäer ihren Höhepunkt erreicht. Denn waren ſie auch nicht Vertreter der ganzen Partei, ſo zeigten ſie doch die Geſinnung derſelben. Nirgends finden wir bei den Synoptikern eine freundliche Begegnung mit Jeſus (Luc. 14, 1 ff. auch nur theilweiſe) und die wenigen Ausnahmen bei Johannes beziehen ſich bloß auf Jeruſalem und hatten keinen Einfluß auf die Partei. Meyer findet gegen Keim, daß die Geſtalt der Geſchichte bei Marcus friſcher, urſprünglicher, auch noch nicht mit dem Spruch von dem

verunglückten Thiere erweitert ist. Allein gerade dieses Argument paßt für Matthäus trefflich und zeigt, daß nach rein formalen Gesichtspunkten über die Ursprünglichkeit nicht entschieden werden kann [1].

3. Das ruhige und geräuschlose Auftreten Jesu. 12, 15—21.

Hatte sich an ein Liebeswerk, das Jesus am Sabbat vollbracht hatte, der Mordplan der Pharisäer angelehnt, so wollte nun der Evangelist zeigen, wie wenig Jesus durch sein bescheidenes und geräuschloses Wirken zu solchen Maßregeln Veranlassung gab und wie rücksichtsvoll er selbst den Schein politischer Demonstrationen vermied. Diese ängstliche Sorgfalt hätte in Verbindung mit der Prophezie die Gegner entwaffnen und die Juden überhaupt zu der wahren Erkenntniß des messianischen Charakters führen sollen. Dieß war freilich nicht der Fall, aber Matthäus konnte gerade hier, da die Feindschaft auf's Höchste gesteigert ist, diese Charakterschilderung geben, um zu zeigen, wo die Schuld und Bosheit zu suchen ist [2].

V. 15. Zu ἀναχωρεῖν vgl. 2, 14. 22; 4, 12. ἐκεῖθεν bezieht sich auf V. 9. Wohin sich Jesus begab, läßt sich nicht bestimmen. Aus dem Folgenden (V. 46) ist zu entnehmen, daß Jesus die Reden gegen die Pharisäer in einem Haus gehalten und sich von da an das galiläische Meer begeben hat (13, 1). Marcus fährt gleich (3, 7) fort: ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν. Im Uebrigen ist bei ihm und Lucas die Situation eine durchaus verschiedene. ὄχλοι fehlt ℵ B. It. Vulg., Lachm., Tisch., kann aber per homoeotel. ausgefallen oder wegen πάντας gestrichen worden sein. Letzterer Ausdruck zwingt aber nicht zur Auslassung (Weiß), denn bei der Vorliebe des Matthäus für allgemeine Wendungen kann er von allen Kranken erklärt werden. „Der Ausdruck ist nachlässig, weil ein Mißverständniß nicht zu befürchten war" (Schegg, Winer 22, 3 p. 139). — V. 16. ἐπετίμᾶν schelten, anherrschen; strenge Weisung, strengen Auftrag geben. So auch 16, 22. Luc. 9, 21; 19, 39; mit ἵνα Marc. 8, 30; ἵνα μή nach Marc. 3, 12. Ob sie ihn zum König ausrufen wollten, läßt sich aus dem Citat nicht schließen, das vielmehr nur beweist, daß Jesus alles Aufsehen vermeiden wollte.

V. 17 ff. Statt ὅπως ist nach ℵ B C D Lachm., Tisch. ἵνα zu lesen. Das Citat ist frei nach dem Grundtext Jes. 42, 1—4. Die LXX waren für diesen Zweck durchaus unbrauchbar; nur am Schluß scheint eine Reminiscenz an dieselben zu sein, indem אִיִּים mit ἔθνη und תּוֹרָה mit ὄνομα übersetzt wird. Schon Hieronymus findet hierin einen Beweis, daß Matthäus als Hebräer aus den Hebräern den Völkern das geboten habe, was er

---

[1] Hier.: In evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae (quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum) homo iste, qui aridam habet manum caementarius scribitur; istiusmodi vocibus auxilium precans: Caementarius eram, manibus victum quaeritans: precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos.

[2] Lutt. III p. 146: Matthieu ne pouvait mieux marquer cette intention de Jésus (sc. réprimer ces démonstrations, afin d'agir dans le véritable esprit de son ministère) qu'en le représentant à ce moment important de son histoire, où l'opposition des pharisiens commençait à devenir menaçant contre lui, tel qu'il avait résolu d'être dans l'accomplissement de son œuvre.

im Hebräiſchen geleſen hatte (ep. ad Algas. qu. 2). Das von Matthäu Ausgelaſſene hält er mit Unrecht für ein Verſehen des erſten Abſchreiber Geſenius, Credner, Köſtlin nehmen eine chaldäiſche Ueberſetzung, Böhl d ſyriſche Volksbibel als Quelle an. ὁ παῖς μου iſt der עֶבֶד יְהוָה der Meſſia (Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30). αἱρετίζω nur hier im Neuen Teſtament, o bei den LXX, eine joniſche Form = αἱρέομαι auswählen, annehmen. E iſt Ueberſetzung von אֲחָזַק־בּוֹ den ich ergriffen habe, feſthalte. εἰς habe Lachm. und Tiſch. nach א* B geſtrichen. Der ſchlecht bezeugte Ausfall i aber durch das Parallelglied ὃν ἠρ. veranlaßt worden. εἰς drückt die Richtun des Wohlgefallens aus (2 Petr. 1, 17). θήσω τὸ πν. μου ἐπ' αὐτ. ich will meinen Geiſt auf ihn legen, d. h. ich werde ihn durch Mittheilung meine Geiſtes zum Meſſias ſalben (Jeſ. 11, 2; 61, 1. Matth. 3, 16. Act. 4, 27). κρίσις iſt die Ueberſetzung von מִשְׁפָּט = das göttliche Recht, wird aber im Neuen Teſtament conſtant von dem Urtheil, Gericht, beſonders am letzte Gerichtstag gebraucht. Dieſes Gericht beginnt mit dem Auftreten des Meſſias, weil er eine Scheidung veranlaßt, deren Reſultat beim Gericht offenbar wird. Inſofern iſt das Gericht im weiteren Sinn zu verſtehen und kann hier auch an die Verkündigung des Evangeliums gedacht werden (Schegg; Keil: die wahre Religion als Lebensnorm; Bleek, Baumg.: die Sache Gottes), aber doch muß wegen des Folgenden die beſtimmte Beziehung gewahrt werden. ἔθνη = גּוֹיִם ſind die Heiden, ohne daß man eine Anſpielung auf die den Herrn umgebenden Volksſchaaren anzunehmen hat. Bei längeren Citaten kann nicht alles auf den vorliegenden Zuſammenhang angewendet werden (Schegg, Meyer). Hier gibt V. 19 und 20 den Hauptgedanken. Euthym.: διὰ ταῦτα τὰ ῥητὰ (V. 19) τὴν ὅλην ἐντέθεικε προφητείαν. Doch iſt das Uebrige nicht eine bloße Zugabe als Einleitung und Schluß (Schegg), ſondern vom Evangeliſten mit Bezug auf den ganzen Abſchnitt (c. 11 und 12) beigefügt, um die Feindſchaft und die daraus hervorgehende Verwerfung des Volkes als eine ſchon von Jeſus gemäß der Prophezie verkündigte Thatſache darzuſtellen. So wird die Lehre Jeſu zum Gericht für die Juden und den Heiden hinausgetragen [1]. Dadurch erhält das Citat eine ähnliche Stellung wie das 8, 17. „Hier wie dort (iſt) das Citat an einem ſcheinbar unbequemen Platze, weil gerade in den hier erzählten Einzelumſtänden ſeine Berechtigung zumeiſt hervortritt" (Haupt l. c. S. 263). οὐκ ἐρίσει er wird nicht ſtreiten, alſo im Gegenſatz zu den jüdiſchen Parteiführern alles vermeiden, was einem Parteitreiben gleich ſieht. — V. 20. Der Meſſias wird die geiſtig Elenden und Hilfsbedürftigen nicht zur Verzweiflung bringen, ſondern aufrichten. Damit iſt die Sanftmuth und Demuth bezeichnet, mit welcher er ſelbſt den Phariſäern begegnete [2]. ἕως ἐκβάλῃ εἰς νῖκος bis er hinausgeführt haben wird zum Sieg,

---

[1] Euth.: κρίσιν λέγει τὸν εὐαγγελικὸν λόγον, ὃν ἐκήρυξε τοῖς ἔθνεσι διὰ τῶν ἀποστόλων· ἢ τὴν δικαιοκρισίαν αὐτοῦ, ὅτι τῶν Ἰουδαίων ἀπωσαμένων αὐτὸν προσελάβετο τὰ ἔθνη. Τοῦτο γὰρ δικαία κρίσις ὄντως ἐστίν, ἵνα μὴ τέλεον ἀπόληται τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ. Chryſ.: θύραν τοῖς ἔθνεσιν ἀνοίγνυσι μεγάλην καὶ ἐναργῆ, καὶ καταληψόμενα τοὺς Ἰουδαίους προλέγει κακά.

[2] Tert. (adv. Marc. 3, 17 cf. Jud. c. 9): arundinem contusam i. e. quassam Judaeorum fidem, linum ardens i. e. momentaneum ardorem gentium. Hier.: peccatores et parvuli. Aug. (de civ. 20 c. 30): persecutores Judaei. Chryſoſt. ſchildert

d. h. bis er am jüngsten Tag das Gericht vollendet haben wird (Chrysost.), denn es kommt die Zeit, in welcher die Geduld und Langmuth zu Ende gehen und das schon begonnene Gericht sich in seiner Vollendung zeigt. — V. 21. τῷ ὀνόματι .. ἐλπιοῦσιν sie werden auf seinen Namen hoffen. Der Dativ bei ἐλπίζειν findet sich nur hier im Neuen Testament und auch nur einmal bei den Griechen (τῇ τύχῃ Thuk. 3, 97, 2). Schon deßhalb ist das bloß durch D bezeugte ἐν zu streichen.

4. Heilung eines Dämonischen und Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist. 12, 22—37.

Die Erzählung hat viele Aehnlichkeit mit 9, 32—34, aber doch wieder so viele Eigenthümlichkeiten, daß sie als verschieden davon gelten muß. Jener Dämonische war stumm, dieser ist blind und stumm, dort ist der Vorwurf der Pharisäer kurz erwähnt, hier einläßlich besprochen. Es ist natürlich, daß sie ihn nicht bloß einmal aussprachen und Matthäus erwähnt ihn wiederholt, um das Böswillige und Unsinnige in der Anfeindung der Pharisäer aufzudecken und die Nichtigkeit der Einwendungen gegen die Bedeutung der Wunder darzuthun.

V. 22. Statt τὸν τυφλὸν καὶ κωφόν lesen ℵ B D Lachm., Tisch. τὸν κωφόν, andere L X Δ Verss. κωφὸν καὶ τυφλόν. Die Voranstellung von λαλεῖν kann die Umstellung und dann die Auslassung zur Folge gehabt haben (Meyer), oder τυφλὸν κ. κ. ist nach dem Parallelglied conformirt. An und für sich wäre gar keine Wiederholung nöthig. Vulg.: et curavit eum, ita ut loqueretur et videret. καί vor λαλεῖν fehlt ℵ* B D Verss., Lachm., Tisch. und steht einer Ergänzung sehr ähnlich. — V. 23. ἐξίσταντο sie geriethen außer sich, staunten; findet sich bei Matthäus nur hier; öfter bei Marcus und in der Apostelgeschichte. μήτι οὗτος ist nicht etwa dieser. Es wird keine bejahende Antwort erwartet, aber doch dieselbe nicht ausgeschlossen (vgl. Joh. 4, 29). Op. imp.: quae verba appropinquantium erant ad fidem (Meyer, de Wette, Keil). Die Menge konnte sich nicht gegen den gewaltigen Eindruck der Wunder verschließen, sich aber dennoch mit dem Gedanken an einen in Niedrigkeit erscheinenden Messias nicht vertraut machen. Deßhalb kam der keimende Glaube nicht zur Entfaltung oder der irrewerdende Unglaube (Weiß) nicht zur Lösung, und um jeder Möglichkeit vorzubeugen, sorgten die Pharisäer alsbald dafür, daß der momentane Eindruck wieder verwischt wurde. Daß die Menge ihrem Staunen in der Frage nach dem Messias Ausdruck gibt, entspricht den damaligen Volksanschauungen und ist wie viele derartige Notizen im Matthäusevangelium ein Beweis für die Ursprünglichkeit desselben. — V. 24. Weil ἄρχοντι den Artikel nicht hat, so könnte man den Zusatz pragmatisch fassen: als Herrscher über die Dämonen (Meyer, Lutt., Weiß,

---

dabei den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern sehr schön: καὶ δεικνὺς καὶ τὴν αὐτοῦ ἰσχὺν καὶ τὴν ἐκείνων ἀσθένειαν φησι· κάλαμον ... καὶ γὰρ ἦν ῥᾴδιον ἅπαντας αὐτοὺς ὥσπερ κάλαμον διακλάσαι· καὶ οὐδὲ ἁπλῶς κάλαμον, ἀλλ' ἤδη συντριβέντα· καὶ λίνον ... ἐνταῦθα καὶ τὸν ἐκείνων θυμὸν τὸν ἀναπτόμενον παρίστησι καὶ τὴν τούτου ἰσχύν, ἱκανὴν οὖσαν καταλῦσαι τὸν θυμὸν αὐτῶν, καὶ καταῤῥέσαι μετ' εὐκολίας ἁπάσης· ὅθεν ἡ πολλὴ ἐπιείκεια δείκνυται.

Keil). Da aber Marcus 3, 22 und Lucas 11, 15 den Artikel haben, so kann das Fehlen desselben bei Matthäus entweder nach Analogie von βασιλεύς und καῖσαρ, welche auch nach nom. pr. ohne Artikel stehen (Luc. 3, 1. Act. 7, 10. Schegg) oder durch den nachfolgenden Genetiv, der den einfach vorhandenen Gegenstand als diesem Individuum angehörig bezeichnet (Winer 19, 2 p. 119. Vgl. Krüger 57, 9) erklärt werden.

V. 25 f. Weil die Pharisäer mit ihrer Verleumdung die Einwirkung des Wunders auf das Volk zu paralysiren suchen, so tritt ihnen Jesus direct mit volksthümlicher Beweisführung (Chrysost.: ἀπὸ τῶν κοινῇ συμβαινόντων) entgegen. μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς gegen sich selbst getheilt, d. h. in Parteien gespalten, die sich gegenseitig bekämpfen. σταθήσεται = στήσεται (Winer 38, 1 p. 237). Aehnliche Aussprüche finden sich bei den Rabbinen (Wetstein). Der Spruch des Sallust ist ohnehin bekannt: Concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur. Der Satan würde gegen sein eigenes Reich kämpfen, wäre also ein dummer Teufel. Diese Argumentation kann nicht durch Annahme von Klugheitsrücksichten (de Wette)[1] abgeschwächt werden, denn der Vorwurf der Pharisäer bezieht sich nicht bloß auf den einzelnen Fall, sondern lautet allgemein. Hätte aber der Satan Jesu für immer seine Macht zur Verfügung gestellt, so hätte er sich selbst bekämpft. Darum heißt es auch ὁ σατανᾶς τὸν σ. der Satan den Satan, nicht der eine Satan den andern Satan (Winer 27, 2 p. 164) und nicht τοὺς δαίμονας. Auch sind die Dämonen nicht gern ausgefahren (Thomas), so daß ein Zwiespalt unter den Dämonen hätte bestehen müssen. Denn hierin bloße Verstellung zu supponiren, würde von Zweifel zu Zweifel führen. Chrysost. findet in V. 26 πολλὴν αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους συμφωνίαν οὖσαν ausgesprochen. Daraus folgt, daß der Vorwurf falsch ist. Die Schwierigkeiten, welche in der Beweisführung gefunden werden, rühren von der Voraussetzung her, daß die Pharisäer streng logisch die Consequenzen ihrer Verleumdung im Auge behalten haben. Daran ist aber gar nicht zu denken, denn sie suchten Jesus zu fangen, wie es eben ging. Die Schlußfolgerung: Nur gezwungen fahren die Teufel aus; wenn also Satan den Satan austreibt, so ist sein Wille in sich getheilt. Dieses kann allein von Gott kommen: also handle ich im Auftrage Gottes, auch wenn ich durch Beelzebub die Teufel austreibe (Schegg), würde die Möglichkeit, daß Jesus so die Teufel austreibt und die Teufel unter sich uneinig sind, voraussetzen, die Jesus nirgends zugibt. Die Verknüpfung des widerwilligen Ausfahrens mit dem Vorwurf der Austreibung durch Beelzebub wird mit Unrecht in die Argumentation aufgenommen.

V. 27 f. bringt eine demonstratio ad hominem. Die Juden behaupteten selbst, im Namen Gottes den Teufel austreiben zu können, also müssen sie dieß auch für Jesus zugeben. οἱ υἱοὶ ὑμῶν eure Söhne = eure Schüler. Auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Thatsache läßt sich Jesus gar nicht ein, da er vom Standpunkte seiner Gegner aus argumentirt. Es gab bei den Juden eigene Exorcisten (Act. 19, 13. Jos. Ant. 8, 2, 5. B. J. 7,

[1] Hier.: si autem putatis, o scribae et Pharisaei, quod recessio daemonum obedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludant, quid potestis dicere de corporum sanitatibus etc.

6, 3. Just. Dial. c. 85 p. 311 C). Die Kirchenväter (Justin, Iren., Orig., Hieron.) glauben an einen Erfolg derselben. Die meisten Väter (Chrysost., Hilar., Hieron., Op. imp., Beda; Theophyl., Euthym.) erklären υἱοὶ ὑμῶν von den Aposteln. Doch ist es unrichtig, daß sie „durchgehends an Apostel gedacht haben" (Arn., Jans.: quidam intellegunt apostolos ... rectius autem exorcistae gentis Judaicae. Umgekehrt Jans. j.), denn nicht nur haben sie an den Erfolg der jüdischen Exorcisten geglaubt, sondern Hieron. erklärt auch zu unserer Stelle: si exorcistas (sc. Judaeorum), qui ad invocationem Dei eiciebant daemones ... Quodsi expulsio daemonum, inquit, in filiis vestris, Deo, non daemonibus deputetur etc. Die jüdischen Exorcisten werden eure Richter sein (κριταὶ ἔσονται ὑμῶν ℵ B D Lachm., Tisch.), weil ihr bei ihnen die richtige Erklärung gebet. ἐν πνεύματι θεοῦ ist die nothwendige Folgerung aus V. 27, denn ein Drittes gibt es nicht. Hier steht βασ. τοῦ θεοῦ, nicht τῶν οὐρανῶν, weil πν. θεοῦ vorausging. φθάνειν übersetzt die Vulg. mit pervenire, wie es auch bei den Alexandrinern gebraucht wurde (Phil. 3, 16. 2 Kor. 10, 14). Diese Erklärung ist auch hier einfacher als die andere: pervenit ad vos regnum Dei citius quam opinati estis (W. Grimm). Dieß ist die zwar nicht directe, aber bestimmte Antwort auf V. 23. — V. 29. ἤ macht den Uebergang zu einem neuen Beweis: Oder wie kann u. s. w. (Bäuml. Partik. p. 132. Krüg. 69, 29, 1. Winer 57, 1 p. 474). Vgl. 7, 4. 9; 16, 26; 26, 53. Wenn Jesus die Teufel austreibt, so muß er jedenfalls stärker sein als diese. ὁ ἰσχυρός, der Starke, ist der Satan. τὰ σκεύη αὐτοῦ seine Werkzeuge oder Hausgeräthe, d. h. die Dämonen, seine Diener. Nach andern (Thom., Keil) sind es die Menschen, die als Sklaven des Satans zu seinem Haushalte gehören. Daraus würde sich das διαρπάσαι (B C* X Min., Lachm., Tisch. ἁρπάσαι) leichter erklären; die Dämonen verbleiben aber wohl dem Satan, doch haben sie keine Macht mehr auf die Menschen. Beide Erklärungen verbindet Chrysost.[1]. οἰκία ist das Reich des Satans; von der Welt im allgemeinen kann es nicht genommen werden wegen ἐκβάλλειν. Zum Bild vgl. Jes. 49, 24 f.

V. 30. Der Sinn dieses allgemeinen Satzes (daher μὴ ὤν wer immer unter diese Menschen gehört, welche u. s. w. οὐκ würde ein bestimmtes Individuum bezeichnen. Winer 55, 5 p. 450) ist klar. In schwierigen Zeiten gilt es Partei zu ergreifen, die Neutralität wird von jeder Partei als Feindschaft betrachtet. Deßhalb steht der Ausspruch nicht im Widerspruch mit Luc. 9, 50. Aber die Beziehung zum Vorhergehenden wird verschieden erklärt. Die Väter (Hilar., Hieron., Chrysost. auch Thomas: quarta ratio, et hic dat firmitatem omnibus. Jansen) betrachten den Ausspruch als einen weiteren (den vierten) Beweis gegen den Vorwurf der Pharisäer. Stände Jesus im Bündniß mit dem Satan, so müßte dieser auch seine Werke vollbringen. Er thut aber nicht nur dieß nicht, sondern das gerade Gegentheil, wie kann er also durch Jesus die Dämonen austreiben: ταῦτα δὲ πάντα λέγει, ἵνα δείξῃ πολλὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν διάβολον τὴν ἔχθραν καὶ ἄφατον οὖσαν (Chrysost.).

---

[1] Οὐ γὰρ δὴ μόνον οἱ δαίμονες σκεύη τοῦ διαβόλου, ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ ἐκείνου πράττοντες ἄνθρωποι· δηλῶν τοίνυν, ὅτι οὐ δαίμονας ἐκβάλλει μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πλάνην τῆς οἰκουμένης ἅπασαν ἀπελάσει καὶ τὰς μαγγανείας τοῦ διαβόλου καταλύσει.

Doch zieht auch Chryſoſt. die Folgerung daraus, daß alſo bloß der Dienſt des Herrn oder des Satans möglich iſt und beſonders die Juden gemeint ſeien, welche die Gegner des Herrn waren. Dabei muß man auch ſtehen bleiben. Durch den Vorwurf der Phariſäer iſt Klarheit in die Lage gekommen. Jeſus hat ſich als den ausgeſprochenen Gegner des Satans erklärt. Wer ihm jetzt nicht anhängt, der iſt ein Genoſſe des Teufels. Das Volk hat ſich zwiſchen dieſem und ſeinem Meſſias zu entſcheiden. Die nächſte Beziehung wäre freilich auf die Phariſäer (Maldon., Meyer, Schegg, Weiß u. a.), aber von ihnen kann man doch nicht ſagen, daß ſie bisher eine Neutralität beobachtet haben unter dem Vorwand, Chriſtus nur aus Eifer für Gott und ſein Geſetz zu widerſprechen. Vielmehr ſind ſie bereits ſeine erklärten Feinde. Dieſe Feindſchaft war nicht nur Folge des Nichtanſchluſſes (Meyer, Weiß), ſondern poſitive, durch religiös-politiſche und perſönliche Motive veranlaßte Böswilligkeit. Das Entweder — Oder, welches Jeſus hier ſtellt, gilt alſo den noch Unſchlüſſigen unter dem Volk, den Juden im großen und ganzen. Sie werden an den Scheideweg geſtellt und wählen den breiten Weg.

V. 31 f. διὰ τοῦτο geht auf das von V. 25 an Geſagte. Chryſoſt. bezieht es ſeiner Erklärung des V. 30 entſprechend auf dieſen, mit dem die Beweisführung gegen die Phariſäer ihr Ende erreicht habe. Doch zieht er ſogleich wieder die ganze Judenſchaft herein (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἐνταῦθα καὶ Ἰουδαίους αἰνίττεσθαι, μετὰ τοῦ διαβόλου στήσας αὐτούς· καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ κατ' αὐτοῦ ἦσαν, καὶ ἐσκόρπιζον ἃ συνήγαγεν). πᾶσα ἁμαρτία jede Sünde iſt das genus, von dem βλασφημία eine species iſt. (Anders Thomas: Omne peccatum sc. facti et blasphemia sc. dicti.). Auf die Läſterung kommt Jeſus zu ſprechen, weil die Phariſäer ihn eben geläſtert haben. τοῖς ἀνθρώποις am Schluß fehlt ℵ B Min. Verss. Vtr. Lachm., Tiſch. und iſt wohl durch das vorangehende τ. ἀνθ. veranlaßt worden. Daß ein Bedürfniß nach einem Object vorliegt, zeigt Chryſoſt., der αὐτοῖς lieſt. Die Väter zählen dieſe Stellen zu den ſchwierigſten der heiligen Schrift (Chryſoſt., Aug.)[1] und Aug. gibt nicht weniger als fünf Erklärungen, die ſich aber gegenſeitig ergänzen, wodurch die bei den Theologen ſeit P. Lombardus übliche Eintheilung in ſechs Sünden gegen den heiligen Geiſt entſtanden iſt. Bei genauerer Betrachtung, glaubt aber Chryſoſt., laſſe ſich der Sinn dieſer Stelle leicht erkennen. Vor allem iſt zu beachten, daß es ſich bei der Vergebung ſchon wegen des Futurums um die Vergebung beim meſſianiſchen Gericht handelt, welches nach den Propheten in einer Läuterung und Sündenvergebung beſtehen wird (Ezech. 36, 25. Mal. 3, 2. 3). Da aber nach dem Neuen Teſtament die erſte und zweite Ankunft auseinander zu halten ſind, ſo gilt der αἰὼν οὗτος (עוֹלָם הַזֶּה) bis zur Paruſie, mit welcher der volle αἰὼν μέλλων (עוֹלָם הַבָּא) des meſſianiſchen Glückes ſeinen Anfang nimmt. Aber auch im Leben des Einzelnen iſt ein Abbild dieſer Zeitalter gegeben, deren Grenzſcheide der Tod iſt. Daher bekommt der Ausdruck in dieſem und in jenem Leben für die gewöhnlichen Verhältniſſe die Bedeutung vor und nach dem Tode. Nach dem Wortlaut muß ἀφεθήσεται abſolut gefaßt werden, ſo daß jede Ver-

[1] Thomas: Et ut dicit Aug. haec verba ita sunt difficilia, quod non sunt fortiora verba in evangelio.

gebung für die charakterisirte Sünde ausgeschlossen werden muß (Hieron., Chrysost., Athan., Ambr.). Die bestimmte Aussage kann nicht (Maldon.) durch den allgemeinen Satz restringirt werden, daß alle Sünden nachgelassen werden, da die Ausnahme nur den allgemeinen Satz bestätigt, aber nicht durch denselben aufgehoben wird. Es kann sich also nur um die Definition der βλασφημία τοῦ πνεύματος handeln. Unter dem Menschensohn meint Jesus sich selbst in der Gestalt, in welcher er vor den Juden steht, d. h. in seiner Niedrigkeit. Wer jetzt gegen ihn spricht oder sich auflehnt, der hat in dem Anstoß an der niedrigen Erscheinung, welche den Gottessohn verhüllt, eine Entschuldigung, wenn auch keine Rechtfertigung. Diese Erklärung gibt Hieron. an zweiter Stelle[1] und Chrysost. allein, indem er zugleich die Einwände widerlegt, welche man sonst gegen die absolute Fassung von ἀφεθήσεται vorbringt. Weil ein Anstoß an Jesus während seines irdischen Lebenswandels begreiflich war, ja Jesus aus diesem Grunde den echten, tiefen Glauben erst nach seiner Auferstehung verlangte, so konnten alle diejenigen Verzeihung erhalten, welche sich gegen ihn verfehlten, selbst die Kreuziger[2]. Anders verhält es sich bei dem heiligen Geist, als dem Repräsentanten des Göttlichen. Denn hier ist πνεῦμα zunächst überhaupt vom Geiste Gottes zu verstehen, welcher in den Werken Gottes wirksam ist[3]. Auch in Jesus hat er sich wirksam erwiesen, insofern die Wunderthaten, welche er vollbrachte, nur im Geiste Gottes gewirkt werden konnten. Wer also diese Thaten als Werke des göttlichen Geistes erkennt oder erkennen muß und dennoch ihm böswillig widerstrebt oder ihn gar lästert, der macht sich einer Sünde schuldig, welche weder in diesem noch in jenem Leben verziehen werden kann. Dem Zusammenhange nach wären also zunächst jene Pharisäer dieser Sünde beschuldigt, welche mit klarer Erkenntniß und bewußter Bosheit sich gegen den in Christus wirksamen Geist auflehnten[4]. Man darf aber nicht bei dem einmaligen Aussprechen einer solchen Lästerung gegen den erkannten heiligen Geist stehen bleiben, denn

---

[1] Qui verbum dixerit contra filium hominis, scandalizatus carne mea, et me hominem tantum arbitrans, quod filius sim fabri, et fratres habeam, Jacobum et Joseph et Judam; et homo vorator, et vini potator sim, talis opinio atque blasphemia, quamquam culpa non careat erroris, tamen habeat veniam propter corporis vilitatem.

[2] Ὅσα μὲν οὖν ἐβλασφημήσατε κατ' ἐμοῦ πρὸ τοῦ σταυροῦ, ἀφίημι, καὶ αὐτὸ δὲ τοῦ σταυροῦ τὸ τόλμημα· καὶ ὑπὲρ τῆς ἀπιστίας οὐ κατακριθήσεσθε μόνης· οὐδὲ γὰρ οἱ πρὸ τοῦ σταυροῦ πιστεύσαντες πεπληρωμένην πίστιν εἶχον, καὶ πολλαχοῦ δὲ παραγγέλλει μηδενὶ κατάδηλον αὐτὸν ποιεῖν πρὸ τοῦ πλήθους. καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ταύτην ἔλεγεν ἀφεθῆναι αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν.

[3] Hil.: si Deus negetur in Christo. Ambr., Euth.: ταύτην (sc. τὴν θεότητα) γὰρ νῦν καλεῖ πνεῦμα ἅγιον. Aug. und Thomas nehmen den hl. Geist als dritte Person der Trinität an, welcher besonders die Liebe eignete, gegen die der Unbußfertige verstößt. Vgl. dagegen Jans.

[4] Hier.: Qui autem manifeste intellegens opera Dei, cum de virtute negare non possit, eadem stimulatus invidia, calumniatur; et Christum Deique Verbum, et opera Spiritus sancti dicit esse Beelzebub: isti non dimittetur neque in praesenti saeculo neque in futuro. Chrys., Euth.: ὁ δὲ βλέπων τὰς θεοπρεπεῖς μου ἐνεργείας, ἃς μόνος δύναται ποιεῖν ὁ θεός, καὶ τῷ Βεελζεβοὺλ ταύτας ἐπιγραφόμενος, ὡς καὶ ὑμεῖς νῦν... οὗτος ὡς ἐθελοκακήσας προδήλως, καὶ ἐν γνώσει καθυβρίσας τὸν θεόν, καὶ ἀναπολόγητα πλημμελήσας, οὐ συγχωρηθήσεται.

die Apoſtel haben die Bekehrungsverſuche nie aufgegeben (Chryſoſt.: καὶ γὰρ καὶ αὕτη ἀφείθη μετανοήσασι· πολλοὶ γοῦν τῶν ταῦτα εἰρηκότων ἐπίστευσαν ὕστερον καὶ πάντα αὐτοῖς ἀφείθη. Theophyl., Euthym.). Vielmehr muß man auch unſere Stelle als Drohung und Warnung vor einer ſolchen Sünde, nicht als die Verkündigung der ſchon eingetretenen Strafe anſehen. Auch hierauf hat bereits Chryſoſt. hingewieſen, wenn er auch ſeine Andeutungen in der Ausführung ſelbſt unbeachtet läßt. Deßhalb iſt die Sünde gegen den heiligen Geiſt nicht als eine einzelne Thatſünde, ſondern als ein Geſammtzuſtand zu betrachten, deſſen Aeußerung die Einzelſünde iſt. Dieſer Zuſtand beſteht aber in der Verſtocktheit gegen die als göttliche Offenbarung erkannte Wahrheit. Zwar kann man einen ſolchen Zwieſpalt zwiſchen Erkenntniß und Willen auffallend finden, aber ganz in Abrede kann er nicht geſtellt werden. Der böſe Wille wird über die Erkenntniß Herr und macht ſie ſeinen Zwecken dienſtbar. Der Endzuſtand einer ſolchen fortgeſetzten Handlungsweiſe iſt ein diaboliſcher Haß gegen Gott und das Göttliche, der jede Verzeihung unmöglich macht. Es iſt alſo die Sünde gegen den heiligen Geiſt, die in Wort oder That ſich offenbarende Auflehnung gegen die als ſolche erkannte Thätigkeit des heiligen Geiſtes innerhalb oder außerhalb des Menſchen, welche ihren Grund in einer widergöttlichen geiſtigen Verfaſſung hat. Wann dieſer Zuſtand bei dem einzelnen eingetreten iſt, läßt ſich nicht ſagen, aber daß ein ſolcher eintreten kann, ſteht außer Zweifel. Die reine Möglichkeit einer Bekehrung iſt immer feſtzuhalten, aber in concreto wird ſie oft zur Unmöglichkeit (Hebr. 6, 4. 5; 10, 26. 1 Joh. 5, 16). Auch der Nichtchriſt macht ſich dieſer Sünde ſchuldig, wenn er der als wahr erkannten Lehre des Evangeliums beharrlich widerſtrebt. Unter der Strafe in dieſer Welt verſtehen Chryſoſt. und Euthym. für die Juden den Krieg der Römer gegen Jeruſalem. οὔτε — οὔτε zerlegt die Negation in ihre Theile (Winer 55, 9 p. 465). Zu ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον iſt nichts (βλάσφημον) zu ergänzen (Winer 64, 3 p. 553).

V. 33. Die meiſten alten Exegeten (Hilar., Chryſoſt., Hieron.[1]) finden hierin eine weitere Zurechtweiſung des ungereimten Verfahrens der Phariſäer, indem ſie zwiſchen Perſon und Werk Jeſu unterſcheiden, letzteres gut und erſtere bös heißen, während doch nach einem allgemein anerkannten Naturgeſetz beide zuſammengehören wie Frucht und Baum. Dieſer Erklärung haben ſich auch die meiſten neueren Exegeten angeſchloſſen (auch Meyer, Arnoldi, Schegg, Bisp.). Dagegen hat ſchon Auguſt. (de serm. in monte 2, 24, 79. de actis c. Felic. Man. 2, 4 al.) die Sentenz auf die Phariſäer bezogen und in Maldon. einen Nachfolger erhalten, dem manche Neueren (Olshauſen, Baumgarten, Bucher, Ewald, Weiß, Keil) wenigſtens der Hauptſache nach beiſtimmen[2]. Dieſe Auffaſſung ſcheint mir durch V. 34 geboten zu ſein (Janſ. s.: qui sensus etsi sequentibus bene conveniat, tamen

[1] Constringit eos syllogismo, quem Graeci vocant ἄφυκτον, nos inevitabilem possumus appellare, qui interrogatos hinc inde concludit et utroque cornu premit. Euthym.

[2] Auffallenderweiſe bezeichnet a Lap., welcher die Beweisführung Maldonats etwas verbeſſert, beide Anſichten für ziemlich gleichbedeutend: omnes hi sensus sunt probabiles et eodem redeunt.

coactior videtur), denn da dort auf die bösen Reden als nothwendige Folge böser Gesinnung hingewiesen ist, so muß auch hier derselbe Gedanke zu Grunde liegen. Die Pharisäer könnten einwenden, daß ihre Worte allein doch nicht zu einer so unbarmherzigen Strafe berechtigen, Jesus erwidert ihnen, daß die Worte nur den schlechten sittlichen Zustand offenbaren. Die Erklärung Maldonats, daß zwischen den Worten und dem Wesen der Pharisäer ein die Heuchelei verrathender Unterschied gewesen sei, paßt weniger zu dieser Auffassung, denn ihre Worte in den gemachten Vorwurf haben ebenso wenig schön geklungen, als das Herz gut sein konnte, aus welchem sie kamen. So gefaßt, paßt der Ausdruck nur auf Christi Person und Thun, zwischen welchen die Pharisäer einen Unterschied gefunden hätten, indem sie letzteres gut hießen, erstere aber in Beziehung zum Satan setzten. ποιήσατε kann zwar übersetzt werden: machet, schaffet, ist aber declarativ zu erklären, dafür halten, glauben, achten (Joh. 5, 18; 8, 53; 10, 23. 1 Joh. 1, 10; 5, 10. Euthym.: ἀντὶ τοῦ εἴπατε). Bei den Klassikern wird dafür fast immer das Medium gebraucht (Passow. II, 976). Der Artikel bei δένδρον bezeichnet den bestimmten Baum, über den ein Urtheil gefällt wird.

V. 34. πῶς δύνασθε drückt die moralische Unmöglichkeit aus, die eine Bekehrung noch nicht ausschließt (cf. 7, 17). ἐκ τοῦ περισσεύματος τ. κ. aus der Fülle des Herzens setzt die Vorstellung voraus, daß von dem das Herz Erfüllenden ein Theil durch den Mund abfließt: Wovon das Herz voll ist, läuft der Mund über. — V. 35 gibt eine weitere Explication. ἐκ τοῦ θησαυροῦ aus dem Schatz, der Schatzkammer, dem geistigen Vorrath des Herzens. Der gute Mensch hat bloß einen guten, der böse einen bösen Vorrath. Euthym.: θησαυρὸν καλεῖ τὴν βλύσιν καὶ πηγὴν τῆς ἀγαθότητος κ. τῆς πονηρίας. Dem Vorhergehenden entsprechend muß aber dieser Gegensatz auseinander gehalten werden, wobei es ganz unberücksichtigt bleibt, ob es wirklich ganz gute oder ganz böse Menschen gibt. Diejenigen, welche V. 33 auf Jesus beziehen, müssen geneigt sein, hier den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ausgesprochen zu sehen; Hieron. weist wenigstens darauf hin und Chrysost. sagt: ἐξ ὧν ἐδείκνυ, ὅτι κἀκείνους πονηροτέρους ἐχρῆν νομίζειν ἢ τὰ ῥήματα ἐνεδείκνυτο, καὶ αὐτὸν ἀγαθώτερον ἢ τὰ λεγόμενα ἐνέφαινε. τὰ vor ἀγαθά ist beizubehalten nach ℵ C L Δ Tisch., die Auslassung erklärt sich aus πονηρά.

V. 36 f. weist Jesus allgemein auf die Verantwortung für die Reden hin, indem er dem Zusammenhang gemäß das Wort als Ausfluß des Herzens betrachtet. ῥῆμα ἀργόν unnützes Wort, entweder weil es für den Sprechenden und Hörenden ohne Nutzen ist [1] oder weil es schädlich ist [2]. Da aber dieß zu selbstverständlich wäre [3], so ist nur jenes anzunehmen. Jesus nimmt wie immer den idealen Standpunkt ein, den er in der Bergpredigt so planmäßig

---

[1] Hier.: otiosum verbum quod nequaquam aedificat audientes ... quod sine utilitate et loquentis dicitur et audientis. Hil.: ineptum et inutile.

[2] Chrys.: τὸ μὴ κατὰ πράγματος κείμενον, τὸ ψευδές, τὸ συκοφαντίαν ἔχον ἐστί· τινὲς δέ φασι, ὅτι καὶ τὸ μάταιον· οἷον τὸ γέλωτα κινοῦν ἄτακτον ἢ τὸ αἰσχρὸν καὶ ἀναίσχυντον καὶ ἀνελευθέριον. Euth., Theoph., Malb., Meyer, Keil u. a.

[3] Hier.: si omissis seriis de rebus frivolis loquamur, et fabulas narremus antiquas. Ceterum qui scurrilia replicat, et cachinnis ora dissolvit et aliquid profert turpitudinis, hic non otiosi verbi, sed criminis habetur reus.

feſtgeſtellt hat. Die Conſtruction iſt anakoluthiſch. Statt ἐὰν λαλήσωσι lieſt Tiſch. nach ℵ B C λαλήσουσι, das eine Conformation nach den folgenden futura ſein dürfte. δικαιοῦν bezeichnet hier wegen des Gegenſatzes zu καταδικάζειν den gerichtlichen Act der Gerechterklärung. Die Worte ſind wegen des Zuſammenhangs allein genannt, da ſie ohnehin nur der Ausfluß des Herzens ſind, ſchließen aber die Handlung nicht aus. Deßhalb liegt hierin kein Anſpielung auf die Verurtheilung durch die eigenen Worte (Luc. 19, 22. Job 15, 6). Doch iſt darin ein Beweis der höchſten Gerechtigkeit zu erkennen, daß Gott den Menſchen nach ſeiner eigenen Ausſage richtet [1].

5. Die Zeichenforderung. 12, 38—45.

Dieſe Erzählung ſchließt ſich logiſch und hiſtoriſch an die vorhergehende an. V. 43—45 zeigen noch den Zuſammenhang mit dem Vorwurf der Phariſäer. Die Zeichenforderung nach der Teufelaustreibung iſt ein Beweis dafür, daß die Sünde gegen den heiligen Geiſt bei ihnen raſche Fortſchritte machte. Nach 1 Kor. 1, 22 haben die Juden gern mit einer Zeichenforderung auf die chriſtliche Predigt geantwortet, woraus man ſchließen muß, daß ſie auf die nach ihrem Verlangen gewirkten Wunder einen beſonderen Werth gelegt hätten, d. h. ihren Willen und ihre Meinung über den Willen und die Lehre des Meſſias ſtellen wollten. Da 16, 1. Luc. 11, 16 und Marc. 8, 11 von einem σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ die Rede iſt, ſo verſtehen viele (Orig., Hieron., Theophyl., Euthym.) auch dieſe Forderung von einem ſolchen Wunder, aber der Text berechtigt nicht dazu. Luc. 11, 29—31. 24—26 hat die Aufeinanderfolge umgekehrt, wodurch der Zuſammenhang viel loſer geworden iſt.

V. 38. σημεῖον ein wunderbares, ſinnenfälliges Zeichen, hebräiſch נִרְאֶה. θέλομεν wir wollen, verlangen. Da viel Volk da iſt, treten ſie ſchroffer auf. — V. 39 f. μοιχαλίς ehebrecheriſch iſt von dem Bruch des mit Gott geſchloſſenen Bundes zu verſtehen, der unter dem Bild der Ehe dargeſtellt wird (Pſ. 73, 27. Jeſ. 57, 3 ff. Ezech. 23, 27). Sie waren abgefallen von Gott (ὡς ἀφισταμένοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ Theophyl.) und hatten ſich zu den Götzen gewandt. War letzteres bei den damaligen Juden auch nicht der Fall, ſo deſto mehr das erſtere. Darum wendet Jeſus die altteſtamentlichen Ausdrücke vom Abfall des Volkes zum Götzendienſt mit Recht auf ſeine Gegner an. (Euthym.: μοιχαλίδα διὰ τὴν τῶν προγόνων αὐτῶν ἐκ θεοῦ ἀποστασίαν). σημεῖον οὐ δοθήσεται, d. h. kein Zeichen im Sinne und auf das Verlangen der Phariſäer, die vom Meſſias ähnliche Wunderwerke erwarteten, wie die waren, welche Moſes gewirkt hatte. Noch ſpäter hat Theudas durch das Vorgeben, große Zeichen zu wirken, eine große Menge an den Jordan hinausgelockt (Joſ. Ant. 20, 5, 1). Indem Jeſus dieſes Zeichen verweigert, will er den von ihm gewirkten Wundern den Zweck, Zeichen zu ſein, nicht abſprechen (Joh. 11, 41 f.), ſondern bloß ſeine Freiheit gegenüber der phariſäiſchen Rückſichtsloſigkeit und Bosheit wahren. Ihnen wird er vielmehr ein Zeichen geben, das ſie nicht wünſchen, das Zeichen des Jonas. Das σημεῖον Ἰωνᾶ

[1] Chryſ.: οὐ τοίνυν τοὺς κατηγορουμένους ἀγωνιᾶν δεῖ καὶ τρέμειν· ἀλλὰ τοὺς κατηγοροῦντας· οὐ γὰρ ἐκεῖνοι ἀναγκάζονται ἀπολογεῖσθαι ὑπὲρ ὧν κακῶς ἤκουσαν· ἀλλ' οὗτοι ὑπὲρ ὧν κακῶς εἶπον· καὶ τούτοις ἐπικρέμαται ὁ κίνδυνος ἅπας.

ist das an seiner Person gewirkte (Jon. 2, 1). Insofern dieses für die Juden keinen Werth hatte, sondern bloß den Niniviten zu gute kam, weil der gerettete Jonas diesen Buße predigen konnte, kann man hier auch eine Anspielung auf den Erfolg der Auferstehung für die meisten Juden finden. Sie wurde für dieselben ein Zeichen der Verwerfung (Jans.). Deßhalb darf man aber doch das Zeichen des Jonas nicht mit Hilar., Maldon. und vielen neueren Protestanten auf die Predigt des Jonas beschränken. Dagegen spricht V. 40, den Keim deßhalb auch für einen ungeschickten Zusatz der späteren Zeit erklärt, und V. 41 beweist nur, daß das Zeichen Jesu, die Auferstehung, für die Juden von entgegengesetztem Erfolg begleitet sein wird. ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς im Herzen der Erde wird von vielen (Tertull., Iren., Hieron., Theophyl., Maldon.) vom Aufenthalt im Hades, von andern (Chrysost., Beda, Euthym.) vom Grab erklärt. Da aber bei Luc. 23, 43 Jesus sein Sterben als Hinabsteigen in den Hades bezeichnet und καρδία τῆς γῆς offenbar dem καρδία τῆς θαλάσσης Jon. 2, 4 nachgebildet und nur schwer vom Grab zu verstehen ist[1], so muß καρδία auf den Hades bezogen werden. Doch hat Schegg Recht, wenn er den Ausdruck nicht urgirt wissen will, „zumal der Mensch ja nicht bloß in das Grab, sondern auch zugleich in die Unterwelt (den Hades) im Herzen (in der Tiefe) der Erde hinabsteigt". Jesus war drei Tage und drei Nächte im Grab, wenn man nach populärer Ausdrucksweise den ersten und dritten Tag für voll zählt und den natürlichen Tag = Tag und Nacht berechnet (Hieron. zu Jon. 2, 2). Diese Prophezeihung der Auferstehung war freilich dunkel, aber Jesus sprach von derselben vor weiteren Kreisen absichtlich in verhüllter Weise, und das Zeichen sollte erst nach der Erfüllung seinen Zweck erreichen (vgl. Joh. 2, 21).

V. 41 f. ist nicht eine Erklärung des Zeichens (Maldon.), sondern eine Weiterführung des Gedankens, in welcher der verschiedene Erfolg und die Strafe vorausgesagt wird. ἀναστήσονται sie werden aufstehen, um Zeugniß zu geben, wie das hebr. קום Job 16, 8. Marc. 14, 57; nicht = in vitam redibunt (August., Jans. j., Fritzsche, Grimm), denn der Zusammenhang verlangt ein strafendes Auftreten. Die Auferstehung versteht sich von selbst. μετά c. Gen. steht bei den Griechen nie für κατά = gegen; doch hat die Apok. 2, 16; 12, 7 πολεμεῖν μετά nach den LXX, welche so נִלְחַם עִם übersetzen (1 Sam. 17, 33. 1 Kön. 12, 24). Hier ist aber diese Bedeutung auch nicht nöthig (Winer 47, p. 353), da Angeklagte und Zeugen mit einander vor Gericht erscheinen und die Anklage mit κατακρινοῦσι besonders ausgedrückt wird. Sie werden dieses Geschlecht verdammen, schon durch ihr bloßes Erscheinen, weil sie auf die Predigt des Jonas hin Buße gethan haben (August., Maldon.). ὧδε geht auf Jesus (vgl. V. 6), der Salomon an Weisheit, Jonas durch die Macht seiner Rede und Wunder weit übertraf (Jans.). βασίλισσα νότου die Königin des Südens, nämlich von Sabäa im südlichen Arabien (1 Kön. 10, 1 ff. 2 Chron. 9, 1 ff.). ἐκ περάτων τῆς γῆς von den Grenzen der Erde, ist populäre Hyperbel. Dieses Beispiel fügt Jesus noch bei, um die Schuld der Juden desto stärker zu illustriren.

---

[1] Euth.: καρδίαν δὲ γῆς νόει, τὸ βάθος αὐτῆς. ἐν βάθει γὰρ ἦν λελατομημένος ὁ τάφος. Zu V. 41: καὶ ὁ μὲν ἐκ κήτους ἐξῆλθεν, οὗτος δὲ ἐξ ᾅδου.

V. 43 ff. gibt Jesus den Grund an, warum die Juden beim Gericht hinter den Genannten zurückstehen werden. In Folge ihrer Unempfänglichkeit verfallen sie immer mehr der Gewalt des Teufels, denn es ist ein allgemeiner Satz: corruptio optimi pessima. Zu der Wahl dieses Gleichnisses wurde Jesus durch die vorangehende Teufelaustreibung veranlaßt. Die Anwendung auf den geistigen Zustand des ganzen Volkes und des einzelnen ergab sich leicht. Denn neben der physischen Besessenheit gibt es ja auch eine moralische, die Hingabe des geistigen Lebens unter den Einfluß des Teufels (Joh. 6, 70; 8, 44; 13, 2), der sowohl der einzelne als ein ganzes Volk sich schuldig machen kann. Ob dieser Zustand des jüdischen Volkes seit der Gesetzgebung (Hilar., Hieron., Apollinar., Maldon., Jans., Schegg) oder seit der Bekehrung vom Götzendienst durch das Exil (Chrysost., Reischl u. a.) oder seit dem Auftreten Jesu (Meyer, Berlepsch, Arn., Weiß u. a.) zu datiren ist, bleibt controvers. Das Volk war auch nach der Gesetzgebung wiederholt in den Götzendienst zurückgefallen, aber durch die Propheten zeitweilig wieder geheilt worden. Erst seit der Rückkehr aus dem Exil zeigt sich keine Anwandlung zum Götzendienst mehr. Dadurch wurde die Vorbereitung auf den Erlöser gefördert. Wenn auch andere Sünden ebenso verwerflich sind, so steht doch diese mit den Dämonen in engster Beziehung. Auch dieß sollte mit der Ankunft Christi anders werden, denn, indem sie den Sohn Gottes verwarfen, haben sie sich gegen Gott selbst empört. Seit dem Auftreten des Täufers und des Herrn war doch eine religiöse Bewegung im Volke vorhanden, aber da diese statt zur vollen Bekehrung zur Kreuzigung des Messias führte, so konnte der Teufel mit verstärkter Macht wieder in seine Wohnung einziehen. Es ist also zu sagen: Der Teufel ist aus dem Volk durch das Gesetz ausgetrieben und seine verschiedenen Versuche zur Rückkehr sind durch die Propheten wieder vereitelt worden. Das Volk hätte also für die Aufnahme des Messias vorbereitet und für seine Lehre und Wunder empfänglich sein sollen. Da dieß nicht der Fall war, so konnte jetzt der Teufel, der aus dem Heidenthum zum Theil vertrieben wurde, wieder in seine alte Wohnung zurückkehren. δι' ἀνύδρων τόπων durch wasserlose Gegenden, d. h. Wüsten. Diese galten als Aufenhaltsorte der Dämonen (Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Apok. 18, 2). Hilar., Ambros. und Hieron.: solitudines gentium. Er findet keine Ruhe, weil die Wüste kein Ort der Ruhe ist, sondern von jedem gemieden wird. σχολάζοντα κ. σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον leer und gefegt und geschmückt. Dieß kann von dem glücklichen Zustand der Gnade und Tugend verstanden werden, welcher auch die Teufel reizt (Hilar.[1], Chrysost., Schegg, Godet), oder von dem entgegengesetzten Zustand der Sündhaftigkeit, der dem Dämon so erfreulich vorkommt als dem anständigen Menschen ein reinliches und geschmücktes Haus (Orig., Hieron.[2], Ambros., Beda, Theophyl., Euthym., Thom., Jans., Arnoldi, Meyer, Weiß). Für die zweite Erklärung sprechen im Grunde auch Hilarius und Chrysostomus, indem sie das Fehlen der Tugend und

[1] Haec mundata per legem et prophetarum ornata praeconiis, et Christi adventu praeparata, vacua invenitur.

[2] Ornati erant superfluis observationibus legis et traditionibus Pharisaeorum. Ambr.: forensi et perfunctoria specie compta, animo manet interiore pollutior.

die Nichtaufnahme Christi als Grund der Rückkehr angeben[1]. Es ist freilich eine eigenthümliche Ausdrucksweise, wenn eine vom Schmutz der Sünde verunstaltete Seele als eine gereinigte und geschmückte Wohnung dargestellt wird, aber durch die Beziehung auf den Dämon verliert sie viel des Auffallenden. Wenn der Einzug der Gnade und Verheißung den Teufel vertrieben hat, so muß der Einzug der Sünde und des Lasters ihn wieder anlocken[2]. Eine tugendhafte Seele mag ihn zum Angriff reizen, aber im Zusammenhang handelt es sich um die Schuld der Juden, welche den Teufel zur Rückkehr veranlaßte, nicht um ihr Verdienst oder, wenn man unterscheiden will, um den Schmuck der Gnade. Die Erscheinung des Messias war der durch die ganze Geschichte vorbereitete Wendepunkt des Volkes, der zum Unglück desselben entschieden wurde, so daß die letzten Dinge ärger sind als die ersten. Was aber für ein ganzes Volk gilt, findet auch seine Anwendung auf die einzelne Seele (2 Petr. 2, 20—22).

6. Die Mutter und Brüder Jesu. 12, 46—50.

Zum Schluß dieser Ausführungen schildert der Evangelist das Verhältniß Jesu zu seinen nächsten Verwandten. Dasselbe entspricht ganz seiner messianischen Stellung, welche in seinem Verhältniß zu dem Vater im Himmel und der ihm aufgetragenen Mission die Grundlage und Bestimmung hatte. Dadurch tritt er in einen Gegensatz zu den Juden, welche nur auf Fleisch und Blut bauten, und zeigt den ethisch-geistigen Charakter des Messiasreiches, den die Juden gar nicht begreifen wollten. Man hat das Joh. 7, 5 über die Brüder Jesu Gesagte viel mehr ausgebeutet, als man durch den Text berechtigt war (schon Chrysost. z. St.), denn schon die Hochzeit zu Kana zeigt wenigstens den Anfang eines vertraulichen Verhältnisses, und daß zwei Brüder Jesu im Apostelcollegium waren, ist wenigstens sehr wahrscheinlich, in Betreff des Jakobus nach Gal. 1, 19 und 1 Kor. 15, 7 fast gewiß. Aus der vorliegenden Erzählung kann kein sicherer Schluß gezogen werden, da wie bei Lucas (8, 19 f.) die Motivirung fehlt. Ergänzen wir diese aus Marcus (3, 21), so sehen wir allerdings, daß sie wegen der Gerüchte, welche über ihn umgingen, beunruhigt waren und seine Stellung mißkannten. Da aber Marcus dieß nur allgemein von den οἱ παρ' αὐτοῦ sagt und erst nach einer Unterbrechung auf die Mutter und Brüder zu sprechen kommt, so bleibt es unbe-

---

[1] Ἐπεί οὖν οὐ βούλεσθε προσέχειν, ἀλλὰ καὶ εἰς πλείονα ἐξωκείλατε πονηρίαν ... χαλεπώτερα πείσεσθε.

[2] Schegg hatte (Matth. 2, 174—181) auf Ezechiel c. 16 verwiesen und hält seine Erklärung auch Luc. 2, 181 aufrecht. Da Buße thun: den Teufel austreiben, und rückfällig werden: dem Teufel wieder anheimfallen heiße, so würde der Satz nach der andern Erklärung lauten: „Wenn einer Buße gethan hat und rückfällig geworden ist, dann wird er rückfällig.“ Es ist aber einfacher Rückfall in die Sünde und Besessenheit auch im moralischen Sinne doch wohl zu unterscheiden. Viele Einzelsünden constituiren erst einen derartigen Zustand. Man kann mit Jansen sagen: haec parabolae explicatio etsi optime conveniat sensui morali, quo ad nostram exhortationem hanc parabolam accommodamus, non tamen convenit intentioni Domini, tum quod propter gentem Judaeam haec potissimum Dominus sit locutus: tum quod et illa explicatio non sit simplex parabolae intellegentia.

ſtimmt, wie weit erſtere daran betheiligt war. Die andern Motivirungen, als ob die Mutter und Brüder aus Eitelkeit gekommen (Tert., Chryſoſt., Theophyl.) oder für die Ruhe Jeſu beſorgt waren (Thomas, Cajetan, Toletus) oder für die Sicherheit ſorgen wollten (Maldon., Janſ.), haben keinen bibliſchen Grund.

V. 46. Die ἀδελφοί des Herrn werden 13, 55 namentlich aufgeführt: Jakobus, Joſeph, (Joſes), Simon und Judas, und ebendaſelbſt wie Marc. 3, 32; 6, 3 auch Schweſtern Jeſu erwähnt. Außerdem werden ſie Luc. 8, 19. Joh. 2, 12; 7, 3. Act. 1, 14. 1 Kor. 9, 5 genannt und Gal. 1, 19 Jakobus als Bruder des Herrn bezeichnet. Da aber in der Kindheitsgeſchichte des Matthäus und Lucas der jungfräuliche Charakter der Mutter Jeſu mit ſo zarter Scheu überall gewahrt wird und Jeſus am Kreuze ſeine Mutter dem Schutz des Apoſtels Johannes anvertraut (Joh. 19, 26 f.), ſo hat man frühzeitig die immerwährende Jungfräulichkeit Marias angenommen und die Brüder Jeſu von Verwandten erklärt. Dieſer Erklärung ſteht im Neuen Teſtament nichts entgegen, denn Matth. 1, 25 und Luc. 2, 7 (πρωτότοκος) ſetzen nicht nothwendig Nachgeborene voraus (Vgl. zu 1, 25) und Maria wird ebenſo wenig ihre Mutter als Joſeph ihr Vater genannt. Aus Act. 1, 14 und 1 Kor. 9, 5 in Vergleichung mit Joh. 7, 5 würde nur ein Einwand erhoben werden können, wenn alle Brüder des Herrn zu den Apoſteln gezählt werden wollten. Ihre Zuſammenſtellung mit Maria iſt aus der verwandtſchaftlichen Stellung erklärlich. In der Bezeichnung ἀδελφοί liegt aber kein Hinderniß, da das hebräiſche אח jeden Verwandten bezeichnen kann (Gen. 14, 16. 1 Sam. 20, 9. 2 Kön. 10, 13, u. a.) und ἀδελφός ebenſo gebraucht wird (Paſſow). Deßhalb haben es die Väter zwar nicht allgemein als religionswidrig angeſehen, die Brüder Jeſu von eigentlichen Brüdern zu erklären[1], aber ſie ſelbſt haben ſich ſämmtlich für die immerwährende Jungfräulichkeit Marias entſchieden und ganz entſchieden die andere Meinung mit ihrer Anſchauung von der Perſönlichkeit Marias für unverträglich erklärt[2]. Nur in der Erklärung des verwandtſchaftlichen Verhältniſſes der Brüder zu Jeſus gehen die Alten auseinander, indem die einen nach dem apokryphen Evangelium des Petrus dieſelben als Halbbrüder aus einer früheren Ehe Joſephs erklärten (von Orig. l. c. erwähnt), andere den Vater derſelben

---

[1] Tertull. de virg. veland. c. 5 sq. führt wenigſtens aus Gen. 2, 23. Gal. 4, 4. Luc. 1, 28 einen Beweis dafür, daß 1 Kor. 11, 3—15 unter dem Ausdruck mulier auch die Jungfrauen inbegriffen ſeien, der die Annahme von Brüdern Jeſu nicht ausſchließt. Orig. (zu Matth. 13, 55) läßt die Annahme einer früheren Ehe des Joſeph dem Eifer für die Jungfräulichkeit Maria's entſpringen, und Baſilius regiſtrirt zu Matth. 1, 25: τοῦτο δὲ ἤδη ὑπόνοιαν παρέχει τισίν, ὡς μετὰ τὸ καθαρῶς ὑπηρετήσασθαι τῇ γεννήσει τοῦ κυρίου, τῇ ἐπιτελεσθείσῃ διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, τὰ νενομισμένα τοῦ γάμου ἔργα μὴ ἀπαρνησαμένης τῆς Μαρίας. Vgl. Feilmoſer, Einleit. S. 478 Anm. 1.

[2] Orig. l. c.: καὶ οἶμαι λόγον ἔχειν, ἀνδρῶν μὲν καθαρότητος τῆς ἐν ἁγνείᾳ ἀπαρχὴν γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν· γυναικῶν δὲ τὴν Μαριάμ· οὐ γὰρ εὔφημον ἄλλην παρ' ἐκείνην τὴν ἀπαρχὴν τῆς παρθενίας ἐπιγράψασθαι. Baſil. l. c.: ἡμεῖς δέ, εἰ καὶ μηδὲν τῷ τῆς εὐσεβείας παραλυμαίνεται λόγῳ (μέχρι γὰρ τῆς κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπηρεσίας ἀναγκαία ἡ παρθενία, τὸ δ' ἐφεξῆς ἀπολυπραγμόνητον τῷ λόγῳ τοῦ μυστηρίου) ὅμως διὰ τὸ μὴ καταδέχεσθαι τῶν φιλοχρίστων τὴν ἀκοήν, ὅτι ποτὲ ἐπαύσατο εἶναι παρθένος ἡ θεοτόκος, ἐκείνας ἡγούμεθα τὰς μαρτυρίας αὐτάρκεις. Cf. auch Cramer Cat. p. 99.

lopas oder Alphäus, den Mann der Maria (Joh. 19, 25), nach dem der poſtel Jakobus, der ein Bruder des Herrn war (Gal. 1, 19), ὁ τοῦ Ἀλφαίου genannt wird, für einen Bruder des Joſeph hielten (Hegeſipp bei Euſeb. e. 4, 30, 4) und wieder andere ſeit Hieron. faſt allgemein nach Joh. 19, i die Maria des Kleophas als Schweſter der Mutter des Herrn bezeichneten. egen dieſe Annahme wird eine andere Exegeſe von Joh. 19, 25 geltend ge=acht, welche die Maria Kleophä von der ἀδελφὴ μητρὸς αὐτοῦ unterſcheidet, il der gleiche Name bei zwei Schweſtern auffallend ſei. Doch iſt eine ſolche leichnamigkeit nicht unmöglich. Immerhin wäre es aber möglich, daß ελφή = Schwägerin genommen würde[1] und Hegeſippus Recht behielte. i den Griechen hat ſich die auch von Hilarius vertretene erſte Erklärung halten[2]. Die reichliche Literatur hierüber ſiehe Kirchenlex. 2, 179 ff. Win=ichmann Galaterbr. 1845 S. 32 ff. Reithmayr S. 694 ff. Winer R. W. 566 f. Meyer, Commentar z. St. S. 299. ζητοῦντες λαλῆσαι gibt über n eigentlichen Grund keinen Aufſchluß. ἔξω deutet an, daß ſich Jeſus in em Haus befand. — V. 47 gilt als interpolirt (ℵ B L Γ Min. Tiſch.), ch könnte er wegen des homoeotel. λαλῆσαι ausgefallen ſein. — V. 48. tatt εἰπόντι iſt λέγοντι zu leſen: ℵ B D Z Lachm. Tiſch. τίς ἐστιν κτλ. ent=lt zu einem Fremden geſprochen nicht eine Verleugnung oder Verachtung r Mutter, ſondern den Hinweis darauf, daß hinter dem meſſianiſchen Amt le irdiſchen Rückſichten und Pflichten zurücktreten müſſen. (Tertull., Ambroſ. uthym., Maldon. u. a.). — V. 50. αὐτός = er ſelbſt und kein anderer. er Artikel (Fritzſche) iſt unnöthig (Winer, 18, 5 p. 106).

§ 34.

Die Parabeln vom Himmelreich.

13, 1—52.

Jeſus hat ſich von den feindſeligen Phariſäern und Schriftgelehrten und m von ihnen geleiteten Volk zurückgezogen und alle irdiſchen Rückſichten zu=cktreten laſſen, um ſich ganz ſeinem meſſianiſchen Amt, der Gründung der uen Synagoge zu widmen. Von nun an wendet er ſich vorwiegend an ne Jünger und beſchäftigt ſich mit ihrer Unterweiſung. Dieſem Unterricht auch der Parabelvortrag des 13. Kapitels beſtimmt, deſſen Siebenzahl mit r auch ſonſt hervortretenden Vorliebe des Evangeliſten für heilige Zahlen zu=mmenhängen mag. Die Unempfänglichkeit des Volkes iſt zu einem Grade ge=hen, daß Jeſus ihm die Predigt nur noch in Gleichniſſen vortragen kann, deren inn das am Aeußerlichen hängende Volk nicht erforſcht und erkennt[3]. Jeſus

[1] Daß ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Salome, die Mutter des Johannes, ſei (Wieſeler), n trotz Meyers Vertheidigung doch nur „eine bloße gelehrte Klügelei" (Hengſtenberg) annt werden.

[2] Euth. ἀδελφοὺς δὲ αὐτοὺς φησι, τοὺς υἱοὺς Ἰωσήφ, διὰ τὸ τὸν πατέρα τούτων μνη=όσασθαι τὴν τούτου μητέρα.

[3] Mit Unrecht erklärt Chryſoſt. dieß durch die Anweſenheit der Phariſäer: καίτοιγε τοῦ ὄρους οὐχ οὕτως ἐποίησεν· οὐδὲ διὰ παραβολῶν τοσοῦτον τὸν λόγον ὤφηνεν· τότε ὄχλοι μόνον ἦσαν καὶ δῆμος ἄπλαστος· ἐνταῦθα δὲ καὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι. Da=

macht keinen Versuch mehr ihm den Sinn aufzuschließen, sondern beschränkt seine Unterweisung auf die Jünger, welche zwar auch schwer zum Verständniß gelangen, aber doch nach demselben streben. Matthäus zeigt also hier keineswegs das Streben, solch einschlägige Wendepunkte des Evangeliums nicht hervorzukehren (Grimm, Einh. S. 131), sondern erreicht gerade damit seinen Zweck, die Schuld des Volkes gegen den Messias nachzuweisen, am besten. Je einfacher die Gleichnisse sind, desto schwerer ist die Schuld des Mißverständnisses und der Gleichgiltigkeit. Die Schwierigkeit bestand in der neuen Lehre vom Himmelreich, das schon innerlich vorhanden ist, ehe seine äußere Erscheinung wahrgenommen wird. Letztere sollte erst nachfolgen, während die Juden und Jünger sie zuerst und als Hauptsache erwarteten. Die Jünger ließen sich aber von Jesus belehren, das Volk blieb trotz aller Zeichen bei seiner alten Anschauung. Aber Jesus verkündigt hier das Himmelreich nicht als bloß geistiges Reich (Lutter.), sondern als ein in die Erscheinung tretendes Reich, das zur Grundlage seiner Existenz und Entfaltung, zu seiner Befestigung und Vertiefung geistige Mittel besitzt und einen idealen geistigen Zweck verfolgt (Schegg). Die vier ersten Parabeln sind an das Volk, die drei letzten an die Jünger gerichtet. Im Gleichniß vom Säemann wird die Grundlegung des Reiches, im Gleichniß vom Lolch unter dem Weizen die Mischung von Gut und Bös, in dem Gleichniß vom Senfkorn die mächtige Entwicklung aus unscheinbarem Keim, im Gleichniß vom Sauerteig die innere, alles durchdringende Kraft desselben geschildert. Die drei folgenden Gleichnisse lassen das Himmelreich als ein Gut bevorzugter Kreise erscheinen und stellen die endliche Scheidung der Guten und Bösen, die Seligkeit der Reichsgenossen dar. Die Parabelrede steht also in Parallele zur Bergpredigt, bezeichnet aber ein fortgeschritteneres Stadium des Unterrichts und des Reiches Gottes.

V. 1. ὁέ fehlt ℵ B Z Lachm. Tisch., könnte aber wegen τῇ ausgefallen sein. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκ. scheint eine enge Verbindung mit dem Vorhergehenden herzustellen, ist aber nicht gerade streng zu fassen (August. satis indicat aut hoc consequenter gestum, aut non multa interponi potuisse, de cons. 2, 41, 88). Marc. 4, 1 sagt: καὶ πάλιν ἤρξατο und Luc. 8, 4 versetzt den Parabelvortrag in einen ganz anderen Zusammenhang. Beide kürzen ihn bedeutend ab. Statt ἀπό lesen Lachm. und Tisch. ἐκ nach schwacher Bezeugung ℵ Z Orig., Chrysost., das nach ἐξελθών corrigirt wurde vgl. 7. 4. Durch diese genaue Angabe orientirt Matthäus seine Leser über die Localität, ohne von Marcus (3, 19) abhängig zu sein, denn schon 12, 46 ist durch ἔξω eine Andeutung darüber gegeben. Wenn Marcus diese genauer referirt (ἔρχεται εἰς οἶκον), so ist auf seiner Seite die Reflexion. ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν er setzte sich an das Meer. — V. 2. ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν = über das Ufer hin (Winer 49, p. 380; Krüger 68, 42, 1). Die Zuhörer pflegten zu stehen. Doch wurde das Sitzen der Schüler nicht erst nach dem Tode Gamaliels I. eingeführt, wie die talmudische Ueberlieferung behauptet, sondern schon früher

---

gegen hat er Recht, daß Jesus „αἰνιγματικῶς ἐμελλε διαλέγεσθαι“. Das Gleichniß ist ähnlich einer Schale, welche den köstlichen Kern ebenso sehr für die Fleißigen als vor den Trägen bewahrt (Gerlach).

uc. 2, 46. Apoſtelgeſch. 22, 3. Aboth 1, 4. Schürer 445). τό vor ὄρος fehlt ℵ B C L Z Lachm., Tiſch. Da es bei Marc. 4, 1 auch unſicher , ſo kann es nicht aus ihm ſein (Weiß). Gilt für Marcus aber der rund, daß ſolche Auslaſſungen in den älteſten Codices häufig ſind, ſo hat ch Meyer Recht, daß die Abſchreiber bei Matthäus den Artikel nicht ver- nden und deßhalb ausgelaſſen haben vgl. 8, 23; 9, 1.

V. 3. παραβολή = מָשָׁל bezeichnet zunächſt eine Nebeneinanderſtellung, rgleichung, wird aber beſonders von der Gleichnißrede gebraucht, welche rch Erzählung eines erdichteten, aber den Geſetzen und Gewohnheiten des nſchlichen Lebens entſprechenden Ereigniſſes überſinnliche Thatſachen zu ver- ſchaulichen ſucht[1]. Es liegt in der Natur einer ſolchen Rede, daß bei der slegung das Detail nicht gepreßt, ſondern mehr der Zweck des Ganzen im ge behalten werden muß (Chryſoſt., Hom. 64, 1. Euthym.). ὁ σπείρων, r Säende, iſt durch den Artikel vom Pflügenden und den andern Arbeitern terſchieden (Winer 18, 1 p. 101). Es wird von ihm das vorausgeſetzt, s bei ſeinem Geſchäft in der Regel zu geſchehen pflegt. Dieß iſt durch ὁ σπείρειν noch genauer beſtimmt[2]. Er wollte natürlich keinen Samen f den Weg u. ſ. w. ſäen, was ſchon durch ἔπεσεν (οὐκ ἔρριψεν Chryſoſt.) gedeutet iſt. — V. 5. εὐθέως ἐξανέτειλεν es ſproßte ſchnell hervor, denn o wenig Boden iſt, bringt die Wärme ſchnell ein und wird von dem felſigen rund reflectirt. — V. 6. ἐκαυματίσθη es wurde verſengt (Apok. 16, 8). ie Feuchtigkeit wird nur durch die Wurzel aufgenommen. διὰ τὸ μὴ ἔχειν ζαν iſt nicht vom Fehlen jeder Wurzel zu verſtehen, denn das Herausſproſſen s Keimes geht der Wurzelbildung nicht voran (Meyer), vielmehr iſt das Würzelchen ſtets der zuerſt ſich entwickelnde Theil (Seubert, Pflanzenkunde, Aufl. 1866 S. 205. Leunis), ſondern von der ſchwachen, mangelhaften Wurzelbildung. — V. 7. ἐπὶ τὰς ἀκ. über die Dornen hin, in die Dornen. τῇ ἀκάνθῃ ἐπισπειρόμενον σπέρμα Theophyl., Jerem., 4, 3: σπείρειν ἐπ' ἀκάνθαις. Die Dornen werden im Aufgehen begriffen gedacht. ἀνέβησαν ſie uchſen, ſchoſſen in die Höhe (Paſſow). Euthym.: ἀντὶ τοῦ, ηὐξήθησαν, παρέσχυσαν. Statt ἀπέπνιξαν nach Lucas iſt ἔπνιξαν ℵ D Min. Tiſch. zu leſen. - V. 8. ἑκατόν, ἑξ. und τρ. ſtehen wie ἄλλα ſubſtantiviſch; daß Körner meint ſind, ergibt ſich aus dem allgemeinen καρπόν. Im Orient iſt die ruchtbarkeit eine ſehr bedeutende vgl. Kirchenlex. 8, 44 ff. Raumer, Paläſtina . 92 f. Burkhardt, Reiſen in Syrien S. 463. Schon Joſephus rühmt e Fruchtbarkeit Galiläa's (B. J. 3, 3, 2). Ein hundertfacher Ertrag wird ch Gen. 26, 12 erwähnt. — V. 9. ἀκούειν iſt nach ℵ B L Tiſch. zu reichen.

V. 10. Bei Marc. (4, 10) und Luc. (8, 9) fragen die Jünger nach der rklärung der Parabeln, was Matthäus dadurch berückſichtigt, daß er die rklärung an die Antwort anſchließt. Dem Zweck, die Schuld des Volkes

---

[1] Chryſ.: ἐν παραβολαῖς φθέγγεται, ἵνα καὶ ἐμφαντικώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ καὶ εἰκότως τὴν μνήμην ἐνθῇ, καὶ ὑπ' ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα· οὕτω καὶ οἱ προφῆται ποιοῦσιν.

[2] Chryſoſt. ſagt, der Säemann könne auch hinausgehen ἢ ὥστε νεῶσαι, ἢ ὥστε τὰς ληνοὺς ἐκτεμεῖν βοτάνας, ἢ ὥστε ἀκάνθας ἀνασπᾶσαι, ἢ ἄλλο τι ἐπιμελήσασθαι τοιοῦτον. Dieß wäre aber der Landmann, nicht der Säemann.

hervorzuheben, entspricht seine Fassung besser. Die des Marcus ist allgemeiner und die des Lucas nur auf die Erklärung gerichtet. Für ihre Leser hatte diese mehr Bedeutung als die übrigens auch angeführte Stelle aus Jesaias. Nach 1 Kön. 4, 32 und Sir. 39, 2 konnte das Reden in Parabeln nicht sehr auffallen, wohl aber konnte man im Zweifel über die Bedeutung der Parabel sein. αὐτοῖς weist aber auf den Unterschied der Lehrweise vor dem Volk und vor den Jüngern hin und erklärt die Frage der Jünger. — V. 11. δέδοται es ist gegeben, nemlich von Gott (χάρις ἄνωθεν δεδομένη Chrysost.). Nach dem ewigen Rathschluß Gottes ist den Jüngern das Verständniß der Geheimnisse des Reiches Gottes verliehen, dem Volke nicht. Dieß schließt aber die eigene Bemühung um das Verständniß nicht aus, wie das Verhalten der Jünger in den Evangelien beweist. Weizsäcker, de Wette, Weiß verstehen δέδ. von der folgenden Erklärung, was nach Marcus allerdings paßt, aber hier wegen V. 12 nicht so gedeutet werden kann. τὰ μυστήρια τῆς βασ. sind nicht Geheimnisse in unserem Sinne, sondern alles, was sich auf den Bestand und die Verhältnisse des Messiasreiches bezieht, das von Ewigkeit her bei Gott verborgen war, aber in der Zeit durch Jesus geoffenbart worden ist und von denen verstanden wird, welche es gläubig aufgenommen haben (Röm. 11, 25; 16, 25. Ephes. 1, 9. 1 Petr. 1, 12). Die Jünger als Glieder dieses Reiches werden darum eingeweiht, die Juden hören die Wahrheit nur durch Parabeln verhüllt, weil sie ausgeschlossen sind (Schegg). Nur ist dieß erst die Folge der göttlichen ἐκλογή, diese liegt also doch dem Ganzen zu Grunde.

V. 12. Dieser sprichwörtliche, der Erfahrung entlehnte Satz, wird schon von Chrysostomus als ein Ausspruch bezeichnet, der πολλῆς ἀσαφείας voll sei. Da in Sprichwörtern die Gegensätze geschärft werden, so muß man οὐκ ἔχει nicht vom absoluten Nichthaben erklären und kann sagen: der Reiche wird noch reicher, der Arme noch ärmer, d. h. die Jünger, welche schon einige Erkenntniß haben, werden immer tiefer in die Wahrheit eingeführt werden, das Volk aber wird auch das geringe Verständniß, welches ihm geworden ist, noch verlieren. Dieses relative Haben der Juden kann entweder von dem natürlichen Verlangen nach dem Heil [1] oder dem Segen Abrahams verstanden werden. Letzteres ist dem von der Gnadenmittheilung handelnden Zusammenhang entsprechender [2]. Weil die Juden das Ziel und den Zweck des Gesetzes nicht erkennen wollten, ging der Werth desselben für sie ganz verloren. οὐκ ἔχει und ὃ ἔχει erhalten dadurch zwar zwei verschiedene Objecte, aber doch nur scheinbar, denn wer Christus nicht erkennt, hat auch keine rechte Erkenntniß des Gesetzes. Der äußerliche Besitz des Gesetzes ist im Vergleich zur Vollendung in Christus kein Besitz, so daß ὃ ἔχει abgeschwächt wird in ὃ δοκεῖ ἔχειν (Chrysost.). Faßt man beide Momente zusammen, so sind diejenigen die Habenden, welche mit der Gnade Gottes mitwirkend zum Glauben

[1] Chrys.: ὅταν τις προθυμίαν ἔχῃ καὶ σπουδήν, δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἅπαντα· ὅταν δὲ τούτων κενὸς ᾖ καὶ τὰ παρ' ἑαυτοῦ μὴ εἰσφέρῃ, οὐδὲ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ δίδοται. Hier., Theophyl.

[2] Hil.: regni mysteria fides percipit. Haec in quibus fuerit proficiet et incrementis profectus sui abundabit: in quibus vero non fuerit, etiam quod habent auferetur ab iis. Damnum scilicet legis ex fidei inopia declarat, quam fidem Judaei non habentes legem quoque quam habuerunt perdiderunt. Euthym.

gelangt ſind und reichlichere Gnaden zu erwarten haben, die Nichthabenden aber diejenigen, welche die Gnade des Glaubens nicht benützen und deßhalb auch das geringe Verſtändniß und den kleinen religiöſen Beſitz noch verlieren. Das Schickſal der Juden erſcheint bereits als eine feſtſtehende Thatſache[1]. Zu eng iſt die Beziehung auf das eben Vorgetragene (Neander, Weiß). περισσεύειν kommt nur noch 25, 29 in der paſſiven Bedeutung vor. Aehnlich τὶ εἴς τινα 2 Kor. 9, 8. Epheſ. 1, 8. Dieſer Gebrauch gehört der ſpäteren Gräcität an.

V. 13. Da V. 12 bereits die Strafe der Juden angedroht wird und das Parabelreden nicht als eine Rückſichtnahme auf die ſchwache Faſſungskraft, ſondern auf die Verſtocktheit der Juden iſt, ſo kann διὰ τοῦτο nicht auf V. 12 oder 11 bezogen werden. Vielmehr gehört es zu ὅτι κτλ. und der ganze Vers iſt eine nachdrückliche Wiederholung des ἐκείνοις οὐ δέδοται als Antwort auf διὰ τί V. 10. ὅτι = weil. Das Nichtſehen und Nichthören iſt ein Zeichen der Unempfänglichkeit (Chryſoſt.[2], Op. imp., Theophyl., Euthym., Maldon., Schegg, Weiß, Keil). Wollte man wegen der Parallelen (ἵνα ſtatt ὅτι) die Zuhörer in Stumpfſinnige und Boshafte eintheilen, ſo dürfte man die Berückſichtigung der erſteren jedenfalls nicht dem Matthäus zuweiſen (Arnoldi). Die Form συνιοῦσι hier und 2 Kor. 10, 12 iſt von dem im Inf. noch nachweisbaren Verbum συνιέω abzuleiten (Winer 14, 3 p. 77). Lachm. und Trg. leſen συνίουσιν von einem ungebräuchlichen συνίω. — V. 14. καί knüpft in einfacher Weiſe die prophetiſche Stelle zur Beſtätigung an. ἀναπληροῦσθαι kommt nur hier von der prophetiſchen Erfüllung vor, ſonſt ſteht das simplex. Es dient, wie auch die Voranſtellung zeigt, zur Verſtärkung. Euthym.: ἀντὶ τοῦ, παντελῶς πληροῦσθαι vgl. Gal. 6, 2. αὐτοῖς = ihnen oder an ihnen, ſo daß es an ihnen in Erfüllung gehen ſollte (Luc. 18, 31. 2 Kor. 2, 12. Winer 31, 4 p. 199. Krüg. 48, 5). Die nach den LXX citirte Stelle iſt bei Jeſ. 6, 9 an die Zeitgenoſſen des Propheten gerichtet, enthält aber zugleich eine Prophezie, welche an den Juden zur Zeit Jeſu vollſtändig in Erfüllung gegangen iſt (Apoſtelgeſch. 28, 24 ff. Joh. 12, 40). ἀκοῇ ἀκούειν = audiendo percipere = hörend hören, iſt ein Hebraismus, wie er ſich bei den LXX oft findet, die durch ein dem Verbum beigefügten Dativ (Ablativ) eines nomen coniugat. den Infin. abſol. auf eine auch im Griechiſchen bekannte Art nachbilden (Winer 44, 8 p. 319; 54, 3 p. 434). Der Urtext hat: שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ. οὐ μὴ συνῆτε und ἴδητε drücken den von Gott gewollten Erfolg aus. — V. 15. ἐπαχύνθη ἡ κ. es wurde fett das Herz, d. h., unempfänglich und deßhalb für die Wahrheit unzugänglich לֵב הַשְׁמֵן. Auch die ſpäteren Griechen ſagen παχύνειν τὰς ψυχάς, νοῦν. ἐκάμμυσαν von καμμύω, der epiſchen und vulgären Form, welche durch Syncope aus καταμύω gebildet iſt: ſie nickten mit den Augen, haben ſelbſt die Augen zugemacht

---

[1] Chryſ.: τοῦτο (δέδοται) εἶπεν, οὐκ ἀνάγκην εἰσάγων, οὐδὲ ἀποπλήρωσίν τινα ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε γινομένην· ἀλλὰ δεικνὺς αὐτοὺς ἁπάντων αἰτίους ὄντας τῶν κακῶν, καὶ παραστῆσαι θέλων ὅτι δωρεὰ τὸ πρᾶγμα ἐστὶ καὶ χάρις ἄνωθεν δεδομένη.

[2] Οὐκ οὖν ἀνοῖξαι ἔδει, φησί, τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰ μὴ βλέπουσιν· ἀλλ' εἰ μὲν φύσεως ἡ πήρωσις ἦν, ἀνοῖξαι ἔδει· ἐπειδὴ δὲ ἐκουσία καὶ αὐθαίρετος ἡ πήρωσις, διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν ἁπλῶς, οὐ βλέπουσιν, ἀλλὰ βλέποντες οὐ βλέπουσιν.

(Jeſ. 6, 10; 29, 10. Thren. 3, 44). μήποτε ἴδωσιν zeigt die Schuld der Juden. Statt ἰάσωμαι leſen Lachm. und Tiſch. nach ℵ B C D L Δ al. ἰάσομαι, das aber gleichfalls von μήποτε abhängt (Winer 56, 2 p. 468 vgl. 7, 6). Die LXX weichen von dem Urtext ziemlich ab und es iſt anzunehmen, daß Jeſus, obwohl er ſyrochaldäiſch vorgetragen hat, bereits eine abweichende Form citirte und nicht erſt der Ueberſetzer dieſelbe nach den LXX conformirte. Offenbar haben die LXX den Gedanken des Urtextes abgeſchwächt, indem ſie die directe Anrede im Imperativ veränderten. Der Urtext lautet: Geh hin und ſage dieſem Volke: Höret nur immer zu und verſtehet nicht, und ſehet nur immer zu und erkennet nicht. Mache fett das Herz dieſes Volkes und ſeine Ohren mache ſchwer und ſeine Augen verklebe, damit es nicht ſehe mit ſeinen Augen u. ſ. w. In dieſem Sinne ſpricht ſich auch Jeſus bei Joh. 12, 40 nach demſelben Citat aus. Die LXX haben das göttliche Verhängniß gemildert durch Betonung der Schuld des Volkes. Die Juden haben zwiſchen göttlicher Zulaſſung und Beſtimmung nicht unterſchieden. Warum hat Jeſus aber unter ſolchen Umſtänden nicht das Volk ganz ſich ſelbſt überlaſſen? Weil das Volk als Ganzes von den einzelnen, vielleicht noch zu Gewinnenden zu unterſcheiden war[1] und Jeſus jede Entſchuldigung abſchneiden wollte. Dieß iſt auch der Zweck, warum Matthäus ſo ausführlich über die Parabelreden berichtet.

V. 16. ὑμῶν bildet den nachdrücklichen Gegenſatz zu dem Volk. μακάριοι ὀφθαλμοί iſt anſchauliche Darſtellung für: Selig ihr, denen gegeben iſt (Luc. 11, 27). Statt ἀκούει leſen ℵ B C D Lachm., Tiſch. ἀκούουσι, das zwar mechaniſche Nachbildung von βλέπουσι ſein könnte (Meyer), aber doch iſt ἀκούει wahrſcheinlicher Correctur der Emendatoren. — V. 17. γάρ iſt gegen ℵ X Min., Tiſch. beizubehalten. ἰδεῖν und ἀκοῦσαι ſind wörtlich zu nehmen, da Jeſus von dem geiſtigen Sehen und Hören V. 16 in ſinniger Weiſe zur Sache ſelbſt übergeht. προφῆται καὶ δίκαιοι ſind die Heiligen des Alten Bundes. Alle wünſchten dieß zu ſehen (vgl. Jeſ. 45, 8. Hagg. 2, 8), aber πολλοί kann entweder diejenigen bezeichnen, welche ein beſonders ſehnſüchtiges Verlangen hatten, oder als maleriſcher Ausdruck für πάντες gebraucht ſein[2]. In dieſer ſchönen Gegenüberſtellung des Alten und Neuen Bundes, welche zugleich den inneren Zuſammenhang beider aufzeigt, muß den Jüngern das große Glück des Glaubens und der Erkenntniß im herrlichſten Lichte erſchienen ſein (Chryſoſt.).

V. 18. Jeſus gibt jetzt (οὖν), nachdem er ſeine Jünger über ſein Verhältniß zum Volk und zu ihnen aufgeklärt hat, denſelben eine Erklärung. Ueber dieſe iſt nur mit Hilarius zu ſagen: de parabolis autem iam a Domino absolutis loqui otiosum est. Nur darauf kann man hinweiſen, daß in dem verſchiedenartigen Erfolg des Säemanns auch für die Apoſtel bei ihrer Berufsthätigkeit ein großer Troſt enthalten iſt[3]. — V. 19. Die Conſtruction

---

[1] Chryſ.: δεικνὺς ὅτι καὶ τὸ ἐπιστραφῆναι δυνατὸν καὶ μετανοήσαντας ἕνα σωθῆναι... εἰ γὰρ μὴ ἐβούλετο αὐτοὺς ἀκοῦσαι καὶ σωθῆναι, σιγῆσαι ἔδει.

[2] Euthym.: τινὲς γὰρ ταῦτα καὶ εἶδον καὶ ἤκουσαν· ὑπερφυῶς δέ. ὡς ὁ Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐπισημότεροι (Joh. 8, 56). ἢ πολλοὶ ἀντὶ τοῦ πάντες.

[3] Chryſ.: ταύτην δὲ λέγει τὴν παραβολὴν τοὺς μαθητὰς ἀλείφων καὶ παιδεύων, κἂν

ist anakoluthisch. ὁ λόγος τῆς βασ. das Wort (Predigt) vom Messiasreich (4, 23; 24, 14. Act. 1, 3; 28, 31). Die Erklärungen: λόγος τοῦ θεοῦ, τῆς πίστεως κτλ. sind Folgerungen daraus. ὁ πονηρός ist der Teufel (5, 37; 6, 13). ὁ σπαρείς der Gesäete, ist nach dem bei den Orientalen häufigen Wechsel des Bildes vom Menschen statt vom Samen gebraucht. Von der Erde (Euthym.[1], Maldon.) kann es schon wegen des Folgenden nicht verstanden werden. — V. 21. πρόσκαιρος augenblicklich, kurzdaurig. Er hat keine Glaubenskraft in sich und wird durch die Versuchung zu Fall gebracht, weil er sich noch nicht so befriedigt findet, daß er das zeitliche Glück für den Glauben dahingeben will. Der Grad der Verschuldung ist geringer als bei denen, welche ohne Verfolgung (V. 19) sich den Glauben nehmen ließen (Chrysost.). ὠθός indicirt aber wieder einen Unterschied von denjenigen, welche erst nach schwerer Bedrängniß abfallen (Hieron.). — V. 22. ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος (τούτου fehlt ℵ* B D Verss., Lachm., Tisch., erklärender Zusatz). Die Sorge der Welt nimmt dem Menschen Luft und Raum für das religiöse Leben wie die Disteln dem Getreide. ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου der Betrug des Reichthums. Dieser ist personificirt, wie er die Menschen durch seine Reizungen irre führt. Die Schuld des Menschen tritt so stärker hervor[2]. Ein Betrug (nicht delectatio, Kuinöl) ist der Reichthum, weil alles, was er bietet, äußerlich und vorübergehend ist (φαντασία τις, οὐ πραγμάτων ἀλήθεια Chrysost.). Jesus bezeichnet also drei Stufen im negativen Verhalten zu seiner Lehre: Hören und nicht Nachahmen; Hören und Annehmen, aber bald Abfallen; Hören und Annehmen, aber keine Früchte bringen. — V. 23. Allen diesen steht die vierte Klasse gegenüber, welche Früchte bringt. Die Aufzählung drei verschiedener Fruchtergebnisse ist aber nicht mit den drei Klassen in Parallele zu stellen (Hieron.). Sie ist eine auf das Bild zurückgehende anschauliche Schilderung der nach Anlage, Gnadengabe und Energie verschieden gearteten Früchte der Gläubigen. Da mit συνιείς (ℵ B D Lachm., Tisch.; C L Δ συνιών) das charakteristische Merkmal ausgesprochen ist, so trifft dieß bei den vorhergehenden Klassen nicht zu. Bloß wenn der ganze Mensch, Gemüth und Verstand, das Wort Gottes aufgenommen hat, kann sich eine Frucht zeigen[3]. Statt ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλ. lesen ℵ B C L D Min., Lachm., Tisch. ἐπὶ τ. γ. καλήν.

V. 24. Diese Parabel gibt eine Erklärung zu V. 23, wodurch der

---

πλείους τῶν δεχομένων τὸν λόγον ὥσιν οἱ ἀπολλύμενοι, μὴ καταπίπτειν· καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ δεσπότου τοῦτο γέγονε· καὶ ὁ πάντως προειδώς, ὅτι ταῦτα ἔσται, οὐκ ἀπέστη τοῦ σπείρειν.

[1] Σπείρεται καὶ ἡ γῆ, τουτέστιν, ὑποδέχεται τὸν σπόρον. διὸ νῦν τὸ σπαρεὶς οὐκ ἐπὶ τοῦ σπόρου νοοῦμεν, ἀλλ' ἐπὶ τῆς γῆς· οἷον, οὗτός ἐστιν ἡ κατὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖσα γῆ.

[2] Chrys.: οὐκ εἶπεν ὁ αἰὼν . . . οὐδὲ ὁ πλοῦτος, ἀλλ' ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου· μὴ τοίνυν τὰ πράγματα αἰτιώμεθα, ἀλλὰ τὴν γνώμην τὴν διεφθαρμένην· ἔστι γὰρ καὶ πλουτεῖν, καὶ μὴ ἀπατᾶσθαι· καὶ ἐν τῷ αἰῶνι εἶναι τούτῳ, καὶ μὴ ἀποπνίγεσθαι ταῖς φρόντισι.

[3] Schegg (2, 209 ff.) charakterisirt darnach die vier Klassen: 1. Die Indifferenten, bei denen der Indifferentismus von Gedankenlosigkeit, Gleichgiltigkeit und dem Phlegma der Trägheit herkommt. 2. Jene, welche das Evangelium mit dem Willen anfnehmen, denen aber die verständige Erfassung des Gehörten fehlt. 3. Jene, welche das Evangelium nur mit dem Verstand erfassen. 4. Jene, welche dem Evangelium Verstand und Gemüth zuwenden.

Schein entstehen konnte, als ob alle wirklichen Mitglieder des Messiasreiches gute Früchte bringen und als solche der ewigen Seligkeit sicher seien, wie es die Juden von sich als Angehörigen des Gottesvolkes glaubten. Da zur Zeit, als Matthäus schrieb, die Gefahr des Abfalls zum Judenthum groß war und wohl manche Beispiele verlockten, so war es nothwendig, auf diese vom Herrn vorausgesagten Verhältnisse aufmerksam zu machen. Schon der Heide Celsus wußte aus solchen Vorkommnissen Kapital zu schlagen [1]. ὡμοιώθη ist gleich geworden, weil das Himmelreich mit der Erscheinung des Herrn schon begonnen hat. Die Vergleichung ist eigentlich auf die ganze Erzählung gerichtet, aber auf den Säenden als die Hauptperson bezogen. σπείραντι (wie V. 18 σπείραντος) nach א B M Δ Min., Lachm., Tisch. Das Gleichniß bezieht sich auf das, was nach dem Säen geschah. Der Irrthum kommt immer nach der Wahrheit (Chrysost.). — V. 25. ἐπέσπειρεν א** B Min., Lachm., Tisch. kommt sonst nicht mehr im Neuen Testament vor. ζιζάνιον ist wahrscheinlich semitischen Ursprungs (talmud. זוּנִין oder זְנָנִין) = Unkraut, Lolch (Afterweizen), sonst αἶρα genannt. Suidas: ζιζάνιον· ἡ ἐν τῷ σίτῳ αἶρα. Der Lolch (lolium temulentum) ist ein lästiges und wegen des narkotischen Giftes seiner Samenkörner schädliches Unkraut aus der Familie der Gräser. Er wächst noch jetzt im Orient häufig unter Hafer und Weizen (Winer, R.-W. 2, 30 f. Furrer, Bibellex. 4, 57). Mit letzterem hat er vor der Fruchtbildung sehr viele Aehnlichkeit. Die Körner sind aber schwarz und kleiner als die Weizenkörner. ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρ. bezeichnet das Heimliche des Vorgehens, kann aber doch nicht bloß zum Schmuck des Bildes gebraucht sein, da auch in der ersten Parabel die Schuld der Menschen hervorgehoben ist. Namentlich die Vorgesetzten sind dem gegenüber, welcher Unkraut ausstreut, zur Wachsamkeit verpflichtet (Chrysost., Hieron., Euthym.) [2]. — V. 27. Hast du nicht guten Samen ausgestreut, d. h. Samen, der von Lolchkörnern gereinigt war. Diese sind schwer ganz zu entfernen, die Knechte sind aber überzeugt, daß der Same rein war. Der Artikel vor ζιζάνια ist zu streichen nach א** B C D al., Lachm., Tisch. Ebenso V. 28. λέγουσιν nach א B C D statt εἶπον. — V. 29. μήποτε ἐκριζώσητε damit ihr nicht entwurzelt, herausreißt. Die Wurzeln des Weizens und Unkrauts sind so verschlungen, daß kein Theil ohne den andern ausgerissen werden kann. Wo dieß also nicht der Fall ist, wird die Sache durch die Parabel nicht entschieden. Jedenfalls folgt aber daraus, daß man beim Ausreißen sehr schonend zu Werk gehen muß. Dafür sprechen sich auch die Kirchenväter zu unserer Stelle entschieden aus (Hilar., Hieron., Chrys., August.), weil sonst die Guten beschädigt und die Bekehrung der Sünder verhindert werden könnte. Andererseits verlangen sie aber auch die Entfernung der Häretiker, an die fast allein gedacht

---

[1] Chrys.: ἵνα γὰρ μηδὲ τοῦτο τοὺς μαθητὰς θορυβῇ καὶ τοῦτο προλέγει ... ἐκείνη μὲν ἡ παραβολή φησιν, ὅτι οὐκ ἐδέξαντο· αὕτη δέ, ὅτι καὶ φθορέας ἐδέξαντο.

[2] Jansen (52 p. 396) erkennt zwar an, daß die „sanctissimi, doctissimi et antiquissimi patres, Hier., Aug. et alii“ das dormire so erklärt haben, glaubt aber doch die einfache Erklärung von der Wahl des günstigen Zeitpunkts und Orts beibehalten zu sollen, da in der Parabel die Nachlässigkeit der Menschen nicht genannt und wie das Beispiel des Judas und Simon Magus zeige, schon zur Zeit Christi Unkraut ausgestreut wurde. Doch sei die erste Erklärung die nothwendige Folgerung aus dieser.

wird, aus dem kirchlichen Verband und die Verhinderung eines schädlichen Einflusses auf die Gläubigen[1]. Das Verbot des Herrn kann schon wegen seiner Motivirung nicht so verstanden werden, als ob man sich ganz passiv dagegen verhalten soll. Dafür geben die pauliniſchen Briefe doch einen zu schlagenden Beleg. Es darf auch nicht vergessen werden, daß die Häretiker in der Regel aggressiv waren, was schon die Kirchenväter zu strengerer Beurtheilung veranlaßte[2], ohne daß sie aber ein Blutvergießen erlaubten. Gegen die kirchliche Excommunication ist daraus jedenfalls nichts zu folgern, wie selbst Meyer zugibt. Die spätere Inquisition ist aber aus ihrer Zeit wenigstens zu erklären, wie auch Lutteroth zeigt, indem er neben das Dictum Maldonats: mature evellenda sunt, mature comburenda ein Citat aus Calvins Schrift de haereticis iure gladii coërcendis stellt, in welchem dieselben Grundsätze ausgesprochen sind.

V. 31. Der Senf, eine zu den Schotengewächsen gehörige Pflanze, wuchs wild und wurde in Gärten gepflanzt, wo er oft die Größe eines Baumes erreicht haben soll (Winer, R.-W. 2, 449 f.). Da er hier zu den λάχανα (Gartengewächse) gezählt wird, so kann man darunter nicht den Senfbaum (salvadora persica) verstehen, der ohnehin in Palästina selten ist. Das Senfkorn ist zwar botanisch nicht das kleinste, galt aber bei den Rabbinen als Bild des Kleinen und Winzigen (Lightf.) und war wohl in Palästina unter den Samenkörnern das kleinste. — V. 32. ὥ ist nach σπερμάτων attrahirt. κατασκηνοῦν sich aufhalten, wohnen. Damit ist die rasche äußere Ausbreitung des Himmelreiches vorausgesagt, zu welcher die Aufnahme des Evangeliums bei den Juden keine Hoffnung zu geben schien. Die innere Durchdringung der Gläubigen von der Kraft des neuen Geistes kommt in der folgenden Parabel zur Darstellung.

V. 33. σάτον, hebräisch סְאָה, chaldäisch סָאתָא, ist ein hebräisches Hohlmaß, das den dritten Theil eines Epha = $1\frac{1}{2}$ römische modii hielt (Jos. Ant. 9, 4, 5). Doch weichen davon die rabbinischen Angaben ziemlich ab, so daß Thenius (die althebräischen Längen- und Hohlmaße 1845 S. 50) das Seah auf 338,13 Par. Kubikzoll (= 144 Eier) reducirt. Ihm schließen sich Winer (R.-W. 2, 42), Keil (Archäol. S. 606) u. a. an. Dieß gibt nach neuem Maß ungefähr sieben Liter. Jesus nennt die Quantität Mehl, welche man zur Bereitung einer reichlichen Mahlzeit zu Brotkuchen zu verwenden pflegte (Gen. 18, 6. Richt. 6, 19. 1 Sam. 1, 24). ἄλευρον feines Weizenmehl. Hesych.: ἄλευρα κυρίως τὰ τοῦ σίτου, ἄλφιτα δὲ τῶν κριθῶν.

V. 34. Um den Zweck der Parabelreden noch einmal hervorzuheben,

---

[1] Chrys. gibt eine prächtige Ausführung über die liebevolle Schonung der Irrenden, kommt aber doch zu dem Schlusse: οὐ τοίνυν κατέχειν αἱρετικοὺς καὶ ἐπιστομίζειν καὶ ἐκκόπτειν αὐτῶν τὴν παρρησίαν καὶ τὰς συνόδους καὶ τὰς σπονδὰς διαλύειν κωλύει· ἀλλ' ἀναιρεῖν καὶ κατασφάττειν. Aug. (ep. ad Donat. 100 al. 127 n. 1): Unde ex occasione terribilium iudicum ac legum, ne in aeterni iudicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari; nec disciplinam circa eos neglegi volumus, nec suppliciis quibus digni sunt exerceri. Sic igitur eorum peccata compesce, ut sint quos poeniteat peccasse.

[2] Aug.: quia nondum expertus eram vel quantum mali auderet eorum impunitas vel quantum eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinae.

unterbricht der Evangeliſt den Bericht. Dieß konnte hier um ſo leichter geſchehen, als nun die an das Volk geredeten Parabeln zu Ende ſind und Jeſus ſich zur Belehrung der Jünger zurückzieht. Indem er aber ſich für dieſe Lehrweiſe zugleich auf das Alte Teſtament beruft, verwendet er ſie in ſeinem Beweiſe der Meſſianität Jeſu. χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει bezieht ſich auf die in Rede ſtehende Zeit, von welcher an die Hoffnung auf richtiges Verſtändniß von Seiten der großen Menge aufgegeben war[1]. Zur Zeit des Pſalmiſten handelte es ſich um die Warnung vor dem Abfall, zur Zeit des Jeſaias um das Gericht über Juda, zur Zeit Jeſu um die ſchließliche Entſcheidung über die Erlöſung und Verwerfung. Deßhalb iſt zwiſchen V. 13 f. und dem Folgenden kein Widerſpruch. Jeſus gibt nur den Zweck, Matthäus die Art und Weiſe des Vortrags näher an und benützt ſie zu einem Beweis für die Meſſianität. Statt οὐκ leſen ℵ* B C M Δ Verss., Väter, Lachm., Tiſch. οὐδέν. Die Rec. iſt aus Marc. 4, 33. — V. 35. Die Stelle iſt Pſ. 78, 2, wo der Prophet und Sänger Aſaph (2 Chron. 29, 30. חזה) zur Lehre und Warnung Iſraels vor dem Abfall die großen Thaten der Vorzeit in Erinnerung ruft. Matthäus aber nimmt die Stelle typiſch und bezieht den Propheten auf Chriſtus, wozu er inſofern berechtigt war, als auch Chriſtus die tiefen Geheimniſſe der Geſchichte in ſeiner Perſon, als dem Mittelpunkt der Geſchichte, zur Offenbarung bringt. Maldonat erklärt das Citat als eine Accommodation[2]. Aber wenn man auch nicht mit Hieronymus den ganzen Pſalm auf Chriſtus deuten will, ſo wird man hier doch nicht allein die Redeweiſe, ſondern auch den Redeinhalt berückſichtigen müſſen. ἐρεύγεσθαι = von ſich geben, hier = verkündigen. נַבִּיעָה vgl. Pſ. 19, 3; 145, 7. LXX: φθέγξομαι. κεκρυμμένα ſind beim Propheten die Geheimniſſe der Urzeit. LXX προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς, beim Evangeliſten die des Meſſiasreiches, μυστήρια τῆς βασ. vgl. Röm. 16, 25. Das Citat ſtimmt in der erſten Hälfte mit den LXX, in der zweiten Hälfte iſt der Urtext frei benützt. Matthäus nimmt mehr auf den Zweck der Parabeln Rückſicht. Tiſch. lieſt διὰ Ἡσαΐου τοῦ πρ., aber bloß nach ℵ* Min., Euſeb., Hieron.; ein falſcher Zuſatz, der ſich ſchon Hom. Clem. 18, 15 findet. κόσμου hat Tiſch. nach ℵ** B und einigen Ueberſetzungen getilgt. Da aber die LXX bloß ἀπ' ἀρχῆς leſen, ſo kann es zur Conformirung weggelaſſen worden ſein.

V. 36—43. Nachdem Jeſus in das Haus zurückgekehrt war, gab er den Jüngern auf deren Verlangen die Erklärung des zweiten Gleichniſſes. Der Grund, warum ſie vom dritten und vierten Gleichniß keine Erklärung verlangten, lag weniger in der Leichtverſtändlichkeit derſelben (Chryſoſt., Euthym.)[3] als in dem Anſtoß, den ſie am zweiten genommen hatten. Sie

---

[1] Chryſ.: καίτοιγε πολλὰ χωρὶς παραβολῆς εἶπεν· ἀλλὰ τότε οὐδέν. Euthym., Jani, de Wette, Meyer, Arn. u. a. Schegg iſt gegen dieſe Reſtriction (Marc. 1, 135 f.) und erklärt das „nur" von den Gleichniſſen vom Himmelreich vor der Volksmaſſe. Wenn aber auch die Ausnahmen das Geſetz nicht entkräften, ſo iſt doch die Bergpredigt bei Matthäus als Rede an das Volk ohne Parabel für ſich ein Geſetz. ταῦτα πάντα zeigt die Beſchränkung an.

[2] Evangelista ut solet, quod a Davide alio sensu dictum erat, non ad eundem, sed ad similem sensum accommodavit.

[3] Orig. (zu 18, 25) glaubt umgekehrt, daß Jeſus den Jüngern alles erklärte, dieſe

nten ſich die Böſen nicht als Mitglieder des Meſſiasreiches denken. Jeſus t bei der Erklärung nur auf den Hauptpunkt ein (Chryſoſt., Hieron., thym.) und als dieſen bezeichnet ſchon Chryſoſtomus das jüngſte Gericht. r Auffaſſung der Jünger gegenüber, welche mit den Juden die Scheidung Guten und Böſen für den Anfang der meſſianiſchen Zeit erwarteten, r es nothwendig, die Verlegung der endgiltigen Scheidung an den Schluß= ıkt der allmählichen Entwicklung hervorzuheben.

V. 36 iſt ὁ Ἰησοῦς nach ℵ B D und V. 37 αὐτοῖς zu ſtreichen. φράζειν mt im Neuen Teſtament nur noch 15, 15 vor (in den LXX Job 6, 24; 8) und heißt erklären durch Schrift, Wort oder Zeichen. Heſych. δεικνύει, ıαίνει, λέγει, διηγεῖται, σκέπτεται, διανοεῖται. Cf. Paſſow. — V. 38. οἱ τῆς βασ. ſind die Söhne des Reiches, welche vom Meſſias die nothwendige liche Beſchaffenheit für das Meſſiasreich erhalten haben. Ihnen gegenüber ıen die Söhne des Böſen, welche die Gnade nicht benützten und der Herr= ıft des Teufels unterworfen ſind (Joh. 8, 41. 44. 1 Joh. 3, 8. 10). ε Beſchränkung auf die Häretiker (Hieron., Theoph., Euthym.) iſt zu eng. V. 39. συντέλεια τοῦ αἰῶνος Ende der Zeit oder Welt, in den Evan= ien nur bei Matthäus. Für die Juden war mit dem Meſſias die συντέ= ı gekommen (Jeſ. 2, 2. Dan. 10, 14. Hebr. 9, 26. 4 Esdr. 7, 43. ıgen l. c. S. 494 f.). — V. 40. Statt καίεται leſen ℵ B D Lachm., Tiſch. ατ., was Meyer eine Conformation nach V. 30 nennt, da der Vergleichungs= ıkt im Anbrennen beſtehe. Allein καίειν heißt auch verbrennen (Joh. 15, 6. Kor. 13, 3) und erhält in κατά eine Verſtärkung, welche die ſchwere raſe verſinnbildet. Freilich wird das Abgebildete nicht verbrannt wie der ch, aber es wird dadurch die gänzliche Ausſcheidung der Böſen ausgedrückt ıe Rückſicht auf die Dauer der Strafe. — V. 41. τὰ σκάνδαλα die Aerger= ie, d. h. die Aergerniß Gebenden (vgl. 16, 23. Euthym., Krüger 43, 19). Die βασ. des Sohnes ſteht der des Vaters V. 43 zur Seite und ın deßhalb nicht vom Meſſiasreich nach der Erneuerung der Welt ver= ıden werden, ſondern vom Reiche Chriſti beim Beginn des letzten Gerichts. 38 iſt dafür ὁ κόσμος gebraucht, weil es in der Welt und über die Welt breitet iſt. Daß Jeſus bloß zwei Klaſſen unterſcheidet, erklärt ſich aus ı Zweck der Erklärung leicht. Das entſcheidende Moment beim Gericht Himmel oder Hölle, wobei der Gradunterſchied zurücktritt. — V. 42. ινος τοῦ πυρός der Feuerofen (Dan. 3, 6) iſt die Gehenna. Vgl. Apok. 15: λίμνη τοῦ πυρός. — V. 43. ἐκλάμψουσιν iſt nicht bloß Bild der ligkeit, ſondern der ſichtbaren Herrlichkeit des meſſianiſchen Reiches. Vgl. ın. 13, 3. Henoch 38, 4; 39, 7; 104, 4.

V. 44. πάλιν fehlt ℵ* B D Verss., Tiſch. Da die Erklärung voraus= ıt, ſo konnten die Abſchreiber daran Anſtoß nehmen, aber doch konnte es h bei der Wiederaufnahme des Berichts über die Parabeln eingeſchoben

---

r die Erklärung bei der Fixirung wegließen, wenn ſie zu hoch war: διὰ τοῦτο ἀπέκρυ= ı οἱ τὰ εὐαγγέλια γράφοντες τὴν σαφήνειαν τῶν παραβολῶν, ἐπεὶ μείζονα ἦν τὰ κατ' ὰς δηλούμενα τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως, καὶ ἦν τε ἑκάστη λύσις καὶ ἡ σαφήνεια τῶν ὑτων παραβολῶν τοιαύτη, ὡς μηδὲ αὐτὸν τὸν κόσμον χωρεῖν τὰ γραφόμενα εἰς τὰς τοι= ας βιβλία παραβολάς.

werden. Chryſoſt.: τί οὖν φησι πάλιν; ὁμοία ἐστίν κτλ. ἔκρυψεν er verbarg den Schatz wieder in dem Acker, um dieſen zuerſt zu kaufen und damit alle Streitigkeiten über das Eigenthumsrecht abzuſchneiden. Jeſus verwendet dieſes zur Veranſchaulichung des Gedankens, ohne ein Urtheil darüber abzugeben. Der Gedanke aber iſt der, daß zur Erwerbung des Himmelreichs aller irdiſche Beſitz dahingegeben werden muß. Der Artikel bei ἀγρῷ iſt generiſch. ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ von wegen ſeiner Freude, ſo daß αὐτοῦ genet. subi. nicht obi. (Vulg., Maldon., Janſen) iſt. Es wird damit die freudige Stimmung bezeichnet, in welche er durch den Fund verſetzt worden iſt. Für die Sache ſelbſt folgt daraus, daß der Chriſt, um das Kleinod des Himmelreichs zu erwerben, auf den irdiſchen Beſitz mit Freuden verzichten ſoll (Chryſoſt., Euthym.). Die folgende Parabel unterſcheidet ſich von dieſer nur dadurch, daß dort der Schatz geſucht, hier zufällig gefunden wird. Das Suchen ſetzt die Kenntniß des Schatzes voraus. — V. 46. ἕνα eine einzige, weil es im Sinne des Gleichniſſes nur eine koſtbare Perle gibt. Der Wechſel des Tempus in πεπρ. und ἠγ. iſt dadurch veranlaßt, daß die erſte Handlung als vollendet erſcheint, ehe die andere beginnt.

V. 47. ἐκ παντὸς γένους von jeder Art. Es iſt kein Volk von der Kirche ausgeſchloſſen. Das Netz iſt die Kirche (Orig., Hilar., Chryſoſt., praedicatio), das Meer die Welt, die Fiſche die Menſchen. καλά ſind die guten, zum Gebrauche tauglichen, σαπρά die faulen, welche mit dem Schleppnetz (σαγήνη) heraufgebracht, aber wieder hinausgeworfen werden. Das Gleichniß hat mit dem vom Unkraut viel Aehnlichkeit, nur wird die Entſtehung des Böſen nicht erwähnt. Es erſtreckt ſich überhaupt bloß auf die letzte Zeit, in welchen die Engel ihres Amtes walten. Lutteroth legt den Nachdruck auf συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη. Das Amt der Fiſcher ſei es, die Guten aus der Mitte der Böſen zu nehmen aus Furcht, daß wenn alles pêle — mêle in die Kirchen eintrete, die Kirchen und die Welt ein Ganzes werden. Dieſer Unterſchied läßt ſich aus V. 48 herausleſen, aber die Anwendung V. 49 iſt doch dagegen. Chryſoſt.: εἶτα ἵνα μὴ θαρρῶμεν τῷ κηρύγματι μόνον, μηδὲ ἀρκεῖν τὴν πίστιν μόνην νομίζωμεν εἰς σωτηρίαν ἡμῖν, λέγει καὶ ἑτέραν φοβερὰν παραβολήν. — V. 51. λέγει αὐτοῖς Ἰησοῦς iſt nach ℵ B D Lachm., Tiſch. zu ſtreichen. — V. 52. διὰ τοῦτο bezieht ſich auf die bejahende Antwort der Jünger (ναί ohne κύριε ℵ B D). Weil ſie es verſtanden haben, deßhalb gleichen ſie u. ſ. w. γραμματεύς iſt hier nicht der jüdiſche Schriftgelehrte, ſondern der Lehrer, welcher durch μαθητ. als chriſtlicher charakteriſirt wird. μαθητεύειν τινι jemands Schüler ſein, ſteht hier tranſitiv; cf. 27, 57; 28, 19. Act. 14, 21. Winer 2 p. 23; 38, 1 p. 236). τῇ βασιλείᾳ (ℵ B C Min., Tiſch.) iſt perſonificirt. Euthym.: μαθητευθεὶς τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν, ὅς ἐστιν ὁ Χριστός. μαθητευθεὶς δὲ αὐτῷ, πρὸ τοῦ σοφισθῆναι, δηλονότι. Der kluge Hausvater hat für die Bedürfniſſe vorgeſorgt und kann aus ſeiner Vorrathskammer Altes und Neues, was gerade nothwendig iſt, hervorholen. So muß auch der chriſtliche Lehrer wohl gerüſtet ſein mit Kenntniſſen aller Art. Der Schatz iſt zunächſt das Wort Chriſti, welches Altes und Neues birgt, inſofern ſeine Wahrheit von Ewigkeit beſteht und ſeit der Weltſchöpfung geoffenbart wird und dennoch dem Menſchen eine neue, ungeahnte Kenntniß verſchafft. Es ſetzt das Alte Teſtament voraus, bietet aber die Vollendung

desselben in neuer Form. Die Väter (Iren., Orig., Hilar., Chrysost., Hieron.) finden hierin eine Bestätigung der Gleichberechtigung des Alten und Neuen Testamentes, wozu aber schon Maldonat bemerkt: quod generaliter Christus de omni doctrinae copia dixerat, id illi ad novum et vetus T. apte atque prudenter accommodarunt.

§ 35.

Jesus in Nazareth.

13, 53—58.

Mit 13, 52 wird mehrfach dieser Abschnitt für geschlossen betrachtet, weil sich hier eine analoge Formel wie 11, 2; 19, 1; 26, 1 findet und von nun an ein Wanderleben in Galiläa beginne. Die Parabelreden haben das Resultat der Wirksamkeit in Kapharnaum dargelegt, wie die Reden c. 25 den Erfolg (Mißerfolg) der Thätigkeit Jesu in Jerusalem vor Augen führen, so daß c. 14—18 den Uebergang bilden (vgl. Zeitschr. f. prot. Theol. 1856 S. 10. Wichelhaus S. 236. Auch Aberle faßt 13, 53—17, 23 zusammen). Allein die Uebergangsformel zeigt wie 11, 2 lediglich den Uebergang von der Rede zur Handlung an und die Erzählung von der Verwerfung in Nazareth paßt ganz gut zu dem diesen Abschnitt beherrschenden Gesichtspunkt der Unempfänglichkeit des Volkes und Feindseligkeit der Parteien. Sie zeigt ebenso den Grund des Unglaubens und die allgemeine Verbreitung selbst in den dem Herrn nahestehenden Schichten der Bevölkerung.

Obwohl aber Matthäus hier eine genaue Zeitangabe macht, so ist es doch fraglich, ob dieses Ereigniß in diese Zeit falle. Grimm (Einh. S. 289) sagt geradezu: daß der Zusammenhang ein chronologischer sei, wird niemand mehr behaupten, der des Evangelisten Darstellungsweise bisher kennen gelernt hat. Die Erzählung wird allerdings mit Luc. 4, 16—30 identisch sein (Aug. de cons. 2, 42, 90. Maldon., Sylv., Arnoldi, Lutter., Keil u. a.), obwohl daraus nicht folgt, daß sie bei Lucas den historischen Platz einnehme, denn dieß ist schon wegen 4, 23 unwahrscheinlich. Die ganze Scene setzt bei der bekannten pädagogischen zurückhaltenden Lehrmethode des Herrn eine längere Thätigkeit voraus und fällt in die Zeit, in welcher die Opposition bereits sich stark erhoben hatte. Meyer, Schegg, Bisping, Godet u. a. halten an der Verschiedenheit beider Erzählungen fest, weil man sonst die speciellen Geschichtsangaben des Lucas beseitigen und die genaue Folge des Matthäus darangeben müsse. Luc. 4, 16 ff. gebe einen Aufschluß über das καταλιπὼν τὴν Ναζ. Matth. 4, 13 und es sei ohnehin begreiflich, daß sich eine Verwerfung Jesu in Nazareth in ähnlicher Weise zweimal zutrug. Gewiß hat man Unrecht, wenn man im Leben Jesu jede Wiederholung einfach negirt, aber doch ist zwischen lehrhaften und historischen Berichten zu unterscheiden; bei jenen sind Wiederholungen sehr wahrscheinlich, bei diesen sind sie um so vorsichtiger anzunehmen, je weniger sich die Evangelisten um den Zusammenhang kümmern. Deßhalb nehme ich keinen Anstand, die Erzählung bei Lucas trotz der historischen Angaben für eine Anticipation zu halten[1].

[1] Jansen (54 p. 406) sagt: Transitum hunc Christi in Nazareth contigisse post

V. 54. εἰς τὴν πατρίδα in seine Vaterſtadt Nazareth, wo die Eltern wohnten und Jeſus erzogen war (2, 23). τούτῳ iſt verächtlich (Joh. 6, 42). — V. 55. ὁ τοῦ τέκτονος υἱός der Sohn des Zimmermanns. Das Wort (von τεκεῖν) bezeichnet überhaupt jeden Holzarbeiter (Tiſchler, Wagner u. ſ. w. Cfr. Juſtin c. Tr. c. 88. Evangel. infantiae arabicum c. 38. Tiſch. p. 201. Evang. Thomae graece c. 13. Tiſch. p. 152). Nach Marc. 6, 3 war Jeſus ſelbſt ein τέκτων, was Juſtin beſtätigt. Origenes muß anders geleſen haben, da er dem ſpottenden Celſus erwidert: οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται (c. Cels. 6, 36). Nach einer alten Tradition ſoll Joſeph ſchon vor dem öffentlichen Auftreten Jeſu geſtorben ſein, wodurch ſein gänzliches Verſchwinden aus der heiligen Geſchichte (vgl. 12, 46) erklärt würde. Die Nazarethaner ſprechen nach ihrer Meinung und dem äußeren Schein. Μαριάμ für Μαρία iſt von Lucas mit Ausnahme von 1, 41 immer gebraucht = מִרְיָם, targum. מַרְיָם (vgl. 1, 16). Ἰωσῆς ſteht L Δ Verss., Chryſoſt., Baſil., Ἰωάννης ℵ* D E al., Ἰωσήφ ℵ** B C 1. 33 Verss., Orig., Euſeb., Lachm., Tiſch., Trg. — V. 56. ἀδελφαί ſind weibliche Anverwandte des Herrn, wohl in gleichem Verwandtſchaftsgrad wie die ἀδελφοί. Die Väter geben gewöhnlich zwei an (cf. Thilo Cod. apocr. p. 363). — V. 57. ἐσκανδαλίσαντο ſie ärgerten ſich. Nach V. 54 und 56 hätte man einen anderen Schluß erwarten ſollen (Chryſ.), allein da ſie die Verhältniſſe ſeiner Familie mit ſeinem Auftreten nicht vereinigen konnten καὶ πονηρὸς ὁ φθόνος ἐστί (Chryſoſt.), ſo ſtießen ſie ſich an dem feierlichen Ton, welchen er angeſchlagen hatte. Sie wollten nicht glauben. Conſequenter wäre es, wenn man zu der Frage V. 56: vom Teufel als Antwort ergänzte (Maldon. Arnoldi u. a.), aber ſtrenge Logik wird man von den Nazarethanern nicht verlangen dürfen. οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος iſt eine ſprichwörtliche Redensart (Joh. 4, 44. Luc. 4, 25 f.), welche bei allen Völkern vorkommt[1]. ἰδίᾳ vor πατρίδι iſt zu wenig bezeugt (ℵ Z Tiſch.). ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ in ſeiner Familie (Marc. 3, 20. Joh. 7, 3). — V. 58. Der Unglaube hinderte Jeſus nicht phyſiſch, ſondern moraliſch, denn wo kein ſittlich-religiöſer Zweck zu erreichen war, wirkte Jeſus keine Wunder. Die Väter (Hieron., Chryſoſt.) geben als Grund an, daß er die Schuld der Nazarethaner durch ſeine Wunder nicht ſteigern wollte.

§ 36.

Herodes und die Enthauptung des Täufers.

14, 1—12.

Lucas hat die Gefangennehmung des Täufers ſchon 3, 19 f. im Vorbeigehen erwähnt, Matthäus (und Marcus) holt den Bericht hier nach, um das

---

praedictas parabolas, ex Matthaeo manifestissimum est ... Porro supra etiam satis ostensum est, hunc adventum Domini in Nazareth, eundem esse cum eo quem Luc. c. 4 per anticipationem, Augustino teste, posuit in principio praedicationis Christi.

[1] Seneca de ben. 3, 3: Quidquid domi est, vile est. Plin. h. n. 35, 36: Sordebat ille (Protogenes) suis, ut plerumque domestica. Schon Grotius weist auf Antiſthes hin: πᾶσι τοῖς φιλοσόφοις ἔδοξε χαλεπὸς ἐν τῇ πατρίδι ὁ βίος. Hier.: propemodum

theil des Herodes über Jesus anzureihen, welches den Eindruck der Thätig-
: Jesu auf die höchsten Kreise widergibt. Deßhalb ist diese Erzählung
h mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Der Tod des Täufers könnte
ilich als Vorbild des Todes Jesu aufgefaßt und mit dem Folgenden in
ischen Zusammenhang gebracht werden (Grimm), aber schon die Einleitung
weist, daß der sicher schon früher vollbrachte Mord des Täufers nur Neben-
eck in der Darstellung des Matthäus ist, insofern er zur Charakterisirung
s Herodes und seines Verhaltens gegen Christus beiträgt. Der vorhin
geführte Satz von dem Schicksal des Propheten in seiner Vaterstadt findet
Loos des Täufers eine ernste Bestätigung.

V. 1. Herodes Antipas, der Sohn Herodes' I. und der Samariterin
althake, war vom Jahr 4—39 Vierfürst von Galiläa und Peräa und
ihrscheinlich aus politischen Rücksichten mit der Tochter des Araberkönigs
retas vermählt. Er wird als ein kluger, ehrgeiziger, prachtliebender und
nußsüchtiger Regent geschildert, der sich äußerlich dem Judenthum accommo-
rte, aber im Denken und Leben heidnischen Grundsätzen huldigte (vgl. K.-L.
290. Schürer S. 232 ff.). Vor einer Reise nach Rom kehrte er bei
nem Stiefbruder Philippus[1] ein, der als Privatmann lebte und von seinem
ter (Herodes I.) mit seiner Nichte Herodias, Tochter seines im Jahr 7 hin-
richteten Bruders Aristobul verheirathet worden war. Antipas interessirte
h für diese und gab ihr das Heirathsversprechen, welches er auch nach der
ückkehr ausführte. Später trieb ihn der Ehrgeiz dieser Frau nach Rom,
n den Königstitel zu holen. Statt dessen wurde er in Folge der Anklage
s Agrippa wegen Rüstungen von Caligula seiner Tetrarchie entsetzt (a. 39)
ld nach Lugdunum verbannt, wohin seine Frau ihn begleitete. Er starb in
panien. Daß er jetzt erst von der Wirksamkeit Jesu hörte oder Notiz
hm, erklärt sich aus der Gleichgiltigkeit, die er und seine Umgebung gegen
ligiöse Dinge hatten. — V. 2. τοῖς παισὶν αὐτοῦ seinen Dienern, Sklaven.
iese Bezeichnung hatten im Orient auch die Hofleute (Gen. 41, 37. 1 Sam.
, 15—17. Dan. 2, 7. Diod. 17, 36). αὐτός er, seine Person. Dieser
usfluß der Furcht ist bei dem Glauben der Pharisäer und eines großen
heils der Juden an die Auferstehung wohl möglich. διὰ τοῦτο deßwegen,
eil er von den Todten auferstanden, also kein gewöhnlicher Mensch ist.
enn vorher hatte Johannes keine Wunder gewirkt (Joh. 10, 41).

V. 3. Statt καὶ ἔθετο ἐν φυλακῇ liest Lachm. nach ℵ* B* Min. καὶ ἐν

---

turale est, cives semper civibus invidere. Non enim considerant praesentia viri
era, sed fragilis recordantur infantiae, quasi non et ipsi per eosdem aetatum
adus ad maturam aetatem venerint.

[1] Viele Gelehrte (Schleußen, Ewald, Volkmar, Keim, Schürer) nehmen bei Mat-
äus einen Verstoß an und unterscheiden den bei Jos. (Ant. 17, 1, 2. 18, 5, 1. 4. B. J.
28, 4) Herodes genannten Gemahl der Herodias von Philippus. Allein wenn auch
e Theilung in die beiden Namen Herodes Philippus bei Josephus und den Evangelisten
ld die gleiche Benennung zweier Brüder auffallend ist, so erklärt sich das eine doch dar-
is, daß Josephus consequent den Familiennamen Herodes, die Evangelisten, von denen
rigens nur Marc. 6, 17 eine sichere Lesart hat, den Eigennamen Philippus wählten;
s andere aber ist weniger auffallend, weil die Brüder verschiedene Mütter hatten. Da
erodes auch Antipas und Antipater als Namen zweier Söhne wählte, so ist auch diese
ezeichnung nicht unmöglich.

τῇ φυλακῇ ἀπέθετο, dem ſich Tiſch. mit Auslaſſung des τῇ anſchließt, wie er auch αὐτόν nach ἔδησεν ausläßt (ℵ* B). ἀπέθετο iſt allerdings ſo bezeugt, daß es dem simplex vorzuziehen iſt. Φιλίππου fehlt D. It. Vulg. Auguſt. und iſt von Tiſch. eingeklammert. Johannes wurde auf der Grenzfeſtung Machärus gefangen gehalten (Joſ. Ant. 18, 5. 2), welche zwar zur Zeit der Heirath des Antipas mit Herodias in den Händen des Aretas war (Joſ. l. c. 1), aber nachher wieder an Antipas kam, ſei es, daß ſie auf Befehl des Tiberius, an welchen ſich Antipas wandte, herausgegeben werden mußte (Wieſeler) oder, was freilich weniger wahrſcheinlich iſt, nur in tributärem Verhältniß zu Aretas geſtanden war (Gerlach, Keil). Uebrigens ſind die Zeitangaben hierüber bei Joſ. ſelbſt nicht klar. Die n. 1 erzählte Niederlage des Herodes fällt erſt in das Jahr 36, die n. 2 berichtete Hinrichtung des Johannes in das Jahr 29 oder 30, alſo jedenfalls vor den Ausbruch des Krieges. — V. 4. Οὐκ ἔξεστιν es iſt nicht erlaubt. Da der Bruder noch lebte und Kinder vorhanden waren, ſo war die Ehe ungeſetzlich (Lev. 18, 16; 20, 21). Nach Joſephus befürchtete Herodes einen Volksauflauf, ſo daß der von den Evangeliſten angegebene Grund nur der Vorwand geweſen wäre. Doch zeigt ſich auch bei Joſephus hier wie oft die Reflexion, da er die Niederlage des Herodes als Strafe des Mordes an Johannes darſtellt. Weil es nicht wahrſcheinlich iſt, daß Herodes an den Jordan zur Taufe kam, ſo iſt der Vorhalt wohl durch die Vermittlung anderer gemacht worden. — V. 5. καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι zeigt, daß Herodes ſchon länger mit Racheplänen umging. Die Tyrannen ſind nicht ruhig, bis ſie ihren Gegner todt wiſſen. ἔχειν τινὰ ὡς entweder = habere aliquem tanquam prophetam oder = possidere aliquem t. pr. Außer 21, 26 kommt die Conſtruction nur noch Acta Pilati A c. 5 (Tiſch. p. 235) vor: καὶ εἶχον αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι ὡς θεούς. Da auch im Griechiſchen ἔχειν τινά nicht = aestimare, ſondern = zu einem ſtehen gebraucht wird, wenn zum Object noch ein Prädicat hinzutritt, z. B. Ὀρφέα ἄναχτ' ἔχειν, φίλους αὐτούς (cf. Paſſow), ſo wird man auch hier ἔχειν = feſthalten an einem oder zu einem ſtehen erklären müſſen, vielleicht nach dem hebr. יחזק (Schegg), ſo daß Meyer (nach Fritzſche) die gewöhnliche Erklärung (Wahl, Bretſchneider, Weiß, W. Grimm, Keil u. a.) mit Recht als ſprachwidrig bezeichnet (vgl. Act. 20, 24. Phil. 2, 29). Es iſt auch nicht bloß ein Streit um Worte, ſondern dient zu beſſerer Motivirung der Furcht des Herodes. Er mußte das Aufſehen, welches die Gefangennehmung gemacht hatte, zuvor etwas ſchwinden laſſen. Aus der verſchiedenen Motivirung Marc. 6, 20 erhält die Vermuthung des Herodes, daß Johannes auferſtanden ſei, größere Wahrſcheinlichkeit. Beide Angaben laſſen ſich wohl vereinigen, denn nachdem Johannes einmal feſtgenommen war, konnte Herodes leicht das Verlangen haben, ihn zu hören und kennen zu lernen. (Vgl. Act. 26, 28). ὡς = nicht anders als (Krüg. 57, 3, 2. Fritzſche: ὄντως).

V. 6. γενεσίοις γενομένοις (ℵ B D L Z Lachm., Tiſch.; Rec. γενεσίων γ.) iſt dativus temporis (Winer 31, 9 p. 205. Krüg. 48, 2, 1). γενέσια = Geburtsfeſt. Die alte Sitte, den Geburtstag zu feiern, ging von den Römern wahrſcheinlich zu den jüdiſchen Fürſten über (Marquardt, Privatalterth. 1, 57. 256. Pauly, R.-Enc. 5, 422). Die älteſte Nachricht von der Feier iſt

Gen. 40, 20. Die Väter (Orig., Hieron., Beda) leiten daraus eine Aehnlichkeit in der impietas zwiſchen Pharao und Herodes ab. Die Griechen unterſchieden früher zwiſchen γενέθλια (bei Lebenden) und γενέσια (bei Todten), hielten den Unterſchied aber ſpäter nicht mehr feſt (cf. Paſſow). Orig.: γενέθλια. Chryſoſt.: εὐχαριστεῖν ἐχρῆν τῷ θεῷ, ὅτι κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην εἰς φῶς αὐτὸν ἤγαγε. Euthym.: ἔθος γὰρ ἦν τοῖς ἄρχουσιν ἑορτάζειν τὰ οἰκεῖα γενέθλια. Die Rabbinen ſagen גנוסא, גנוסא. Jede andere Bedeutung müßte im Text angedeutet ſein. Der Regierungsantritt (Grotius, Paulus, Wieſeler, Hausrath, Keim) wurde allerdings oft mit dem Lebensanfang verglichen (Pſ. 2, 7. 1 Sam. 13, 1), über die Gedächtnißfeier iſt aber nichts bemerkt. Die Tochter hieß Salome und heirathete ſpäter ihren Onkel, den Tetrarchen Philippus. Bei den Griechen war der Tanz bei den Mahlzeiten allgemein üblich, anders war es bei den Römern, die auch in der ſpäteren Zeit noch Bedenken trugen, ſich an einem Tanz zu betheiligen[1]. Ambr. und Hieron. verbieten Geſang und Tanz den chriſtlichen Jungfrauen und ſelbſt Chryſoſt. ſagt: ἔνθα γὰρ ὄρχησις, ἐκεῖ ὁ διάβολος. ἐν τῷ μέσῳ inmitten (der Geſellſchaft oder des Saales). Lat. Codic. erklären in medio triclinio und die Peſchittho: coram accumbentibus. Die Beziehung auf γενέσια mit temporeller Erklärung (Schegg) iſt der anſchaulichen Darſtellung weniger entſprechend als die locale Erklärung. — V. 7. ὁμολογεῖν = beiſtimmen, verſprechen. Euthym.: ὁμολόγησιν νῦν τὴν ὑπόσχεσιν ὠνόμασεν. — V. 8. προβιβάζειν machen, daß jemand vorwärts geht, weiter geht, als er wollte, alſo antreiben; = unterrichten kommt es nicht vor, doch ſagt Euthym.: ἀντὶ τοῦ διδαχθεῖσα (Reiſchl, Weizſ.: angeleitet, Schegg: vermocht, Bisp.: verleitet). ὧδε hier, ſogleich. Euthym. ἐνταῦθα, ἐν τῷ συμποσίῳ. — V. 9. λυπηθείς (nach B D. Min., Lachm., Tiſch. mit Weglaſſung des δέ nach διά; ἐλυπήθη iſt logiſche Auflöſung des Partic.) ſteht mit V. 5 nicht im Widerſpruch, denn es iſt eine pſychologiſche Erfahrung, daß die Ausführung ganz anders auf das Herz einwirkt als der Entſchluß. Die Furcht vor einem Eidbruch war bei dieſem unſittlichen Verlangen ebenſo falſch als die Rückſicht auf die Tiſchgenoſſen. Denn vor dieſen wollte er nicht als eidbrüchig erſcheinen, aber wie Hieron. ſagt: vult omnes sceleris sui esse consortes, ut luxurioso impuroque convivio cruentae epulae deferrentur. — V. 11. καὶ ἠνέχθη muß von dem Bringen des Hauptes während des Mahles erklärt werden. Da nun die gewöhnliche Reſidenz des Herodes das von ihm erbaute Tiberias war, ſo muß bei der weiten Entfernung dieſer Stadt von Machärus das Feſt hier gefeiert worden ſein. Die Sitte das Haupt auszuliefern war damals ganz gewöhnlich und findet ſich auch jetzt noch bei orientaliſchen und barbariſchen Völkern (Wetſtein). καὶ ἐδόθη τῷ κορ., καὶ ἤνεγκεν ſchildert in einfachen Worten den ſchauerlichen Vorgang und die Unmenſchlichkeit des Mädchens. Chryſoſt. ſagt dazu: Gott ließ dieß zu und ſandte keinen Blitz vom Himmel, um jenes ſchamloſe Angeſicht zu verbrennen, noch befahl er der Erde ſich zu öffnen und jene nichtswürdige Tiſchgeſellſchaft zu verſchlingen, zugleich um dem Gerechten eine herrliche Krone zu verleihen und denen, welche nach dieſem un-

[1] Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit (Cic. pro Mur. 6, 13 cf. de off. 3, 19, 75). Cf. Marquardt l. c. S. 121.

gerecht leiden, reichlichen Troſt zu gewähren. — V. 12. πτῶμα (nach ℵ B C D Min. Lachm., Tiſch.) Fall, Sturz, dann das Gefallene, Getödtete, der Leichnam in der ſpäteren Gräcität. Das Motiv der Benachrichtigung Jeſu iſt nicht ſicher zu erkennen, doch kann man nach 11, 2 ff. ſchließen, daß die Johannesjünger Jeſus vor einem ähnlichen Schickſal warnen wollten.

II. Die Unterweiſung der Jünger.

14, 13 — 16, 20.

Auf die Nachricht von dem Tode des Täufers zog ſich Jeſus noch mehr zurück, um jeden Anſtoß zu vermeiden und ſich ganz den Jüngern widmen zu können. Das Volk wird ſeinem Schickſal überlaſſen. Dieß drücken die Kirchenväter ſchön aus, indem ſie den Tod des Täufers als das Ende des Alten Bundes bezeichnen und darin die Verwerfung des Judenvolks erkennen[1]. Von nun an betrachtet es Jeſus als ſeine Hauptaufgabe, die Träger des Neuen Bundes mit der nöthigen Erkenntniß auszurüſten und von den Schlacken der jüdiſchen Meſſiashoffnungen zu reinigen. Deßhalb erſcheinen ſie auch in unſerem Evangelium viel gelehriger und verſtändiger als im Marcusevangelium, wenn man auch mit Recht vor einer Uebertreibung dieſer Thatſache gewarnt hat. Da aber dieſelbe ganz dem Zweck des Evangeliums entſpricht, wie die umgekehrte dem Zweck des Marcusevangeliums, ſo kann man daraus keinen Schluß auf eine Abhängigkeit ziehen. An und für ſich klingt es ſehr plauſibel, daß ein ſpäterer Schriftſteller an der naiven Schilderung der ſchwer belehrbaren Jünger im Marcusevangelium Anſtoß genommen habe, allein wir finden bei den Kirchenvätern ſehr oft Berufungen auf dieſe Darſtellung zum Beweis der Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Für den Nichtjuden blieb die Verwerfung des Meſſias von Seiten ſeines Volkes immer ſchwer begreiflich. Wenn er aber ſah, wie ſchwer ſelbſt die Jünger zum Glauben und Verſtändniß gelangten, ſo mußte er ſich überzeugen, daß ihre Standhaftigkeit nach der Auferſtehung ein Beweis der Wahrheit ihres Glaubens und der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes ſei. Die Annahme, daß von nun an Matthäus ganz ſeiner Marcusquelle folge (Weiß), wird nur möglich, wenn man gerade die prägnanteſte Stelle 16, 19 als Interpolation betrachtet und auch ſonſt die leitenden Geſichtspuncte des Evangeliums als Zuthaten zur Marcusquelle anſieht. Viel mehr als bei Marcus tritt hier das Streben hervor, die Jünger vom Volk auszuſcheiden und zu einem feſten Kreis heranzubilden, auf welchem ſich die neue ἐκκλησία aufbauen ließ. Die Wunderberichte zeigen nur das oberflächliche Staunen der Menge, aber auch die tiefere Einſicht der Jünger, welche 14, 33 das erſte mal ein Bekenntniß ablegen, bei dem der jüdiſche Meſſiascharakter zurücktritt. Jenes Bekenntniß erhält aber ſeine volle Beſtätigung in dem von Jeſus ſelbſt veranlaßten Petrusbekenntniß 16, 18. Dieſes bildet den Mittelpunkt des größeren Abſchnitts, das Ziel, auf welches das Vorhergehende vorbereitet, von welchem das Folgende aus-

[1] Hil.: ergo Dei verbum lege finita navem conscendens ecclesiam adit: relicta quippe conversatione Israël in vacua divinae cognitionis pectora transiturus. Cf. Orig., Hier.

geht. Es ist auch nicht zufällig, daß Petrus überall in den Vordergrund gestellt wird, während er im Marcusevangelium weit mehr zurücktritt, denn es lag dem Evangelisten daran, die Organisation der neuen Synagoge zu zeigen und deren Einführung durch Jesus nachzuweisen.

§ 37.

Die Speisung der 5000.

14, 13—21.

V. 13. ἀκούσας δέ kann formell nicht mit einigen Alten (τινες bei Euthym. und vielen Neueren (Arnoldi, Bisp., Keil) auf V. 2, sondern nur mit Chrysost.[1], Hieron., Augustin., Theophyl., Euthym., Maldon. u. a. auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen werden. Ein Schluß auf die historische Absolge ist dadurch dennoch nicht berechtigt, aber immerhin scheinen die Enthauptung des Täufers und die Aeußerung des Herodes nicht allzuweit auseinander zu liegen. So bietet sich als einfachsten Ausweg die Verbindung beider Erklärungen (Schegg, Keim), die schon Euthym. versucht hat: εἰκὸς δὲ αὐτὸν ἀκοῦσαι καὶ ἀμφότερα κατὰ τὸν τηνικαῦτα καιρὸν καὶ ὑποχωρῆσαι δι' ἀμφότερα. Es war nicht Furcht, was den Herrn zum Rückzug veranlaßte, sondern das Bewußtsein, daß seine Stunde noch nicht gekommen sei (Orig., Chrysost., Euthym.). Freilich konnten ihm seine Gegner vorher ohnehin nichts anhaben (Schegg nach Joh. 7, 30; 8, 20. Keil), aber Jesus wollte jetzt nicht mehr unter dem Volke wirken. Nach Luc. 9, 10 war der ἔρημος τόπος Bethsaida Julias in Gaulonitis, dem Gebiete des Tetrarchen Philippus. Vgl. S. 313 und Nachträge. κατ' ἰδίαν allein, d. h. ohne das Volk. Um diesem auszuweichen, ging er nicht in eine Stadt, sondern in die Einsamkeit und wählte den Weg zur See (Chrysost.). Statt πεζῇ liest Tisch. πεζοί nach ℵ L Z.

V. 14. ἐξελθών als er herauskam, nicht aus dem Schiff (Maldon.), sondern von dem einsamen Ort. — V. 15. ὀψία kann in dem allgemeinen Sinn von der vorgerückten Tageszeit genommen werden. Gewöhnlich wird es vom ersten Abend (3—6 Uhr) und V. 23 vom zweiten Abend (6—9 Uhr) erklärt, allein der Plur. von עֶרֶב findet sich bloß Jer. 5, 6 und der Dual in der Verbindung בֵּין הָעַרְבַּיִם bezeichnet die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergang neigt, bis zum wirklichen Untergange (Jos. B. J. 6, 9, 3), so daß man höchstens hier an den Beginn derselben (δείλη πρωΐα) und V. 23 an den Schluß (δείλη ὀψία) denken kann. ἡ ὥρα mit Bezug auf ὀψίας die Tageszeit oder die Zeit zum Heilen und Lehren, nicht die Essenszeit. Tisch. liest mit ℵ Z Orig. παρῆλθεν ἤδη, da aber ἤδη bei Matthäus immer dem Verbum vorangeht, so ist die Bezeugung doch zu schwach. Dagegen ist nach ἀπόλυσον οὖν zu lesen ℵ C Z Tisch., das wegen ον leicht ausfallen konnte. Nach Jo-

[1] Dieser wird in der Regel als ältester Gewährsmann für die andere Erklärung angeführt (Meyer, Keil), aber mit Unrecht. Denn wenn er auch die Erzählung vom Tode des Täufers als einen Nachtrag des Evangelisten ansieht, so führt er die ἀναχώρησις doch auf die ἀπαγγελία der Jünger zurück: ἀλλὰ τίνος ἕνεκεν πρὶν ἡ ἀπαγγεῖλαι αὐτοὺς οὐκ ἀνεχώρησε, καίτοιγε ἤδει καὶ πρὶν ἢ ἀπαγγεῖλαι τὸ γεγενημένον; δεικνὺς διὰ πάντων τῆς οἰκονομίας τὴν ἀλήθειαν.

hannes 6, 5 ſtellte Jeſus beim Anblick des verſammelten Volkes ſelbſt die Frage nach Herbeiſchaffung des Brotes an Philippus, und der Evangeliſt fügt noch bei, daß er es πειράζων gethan habe. Man findet darin einen Widerſpruch (Strauß, Baur, Hilgf.) oder doch einen unwillkürlichen Reflex des Johanneiſchen Chriſtusbildes (Meyer). In Wahrheit kann man aber nur ſagen, daß Johannes die Motivirung weggelaſſen hat, weil es ihm nur um den Wunderbericht zu thun war. Aus demſelben Grund erwähnte er die Frage der Jünger nicht, dagegen die des Herrn, um die Abſicht Jeſu, das Wunder zu wirken, hervorzuheben. Dieß konnte er um ſo leichter, als er die ſynoptiſchen Berichte als bekannt vorausſetzte und nur theilweiſe wiederholte, um die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum daran anzuknüpfen. — V. 16 enthält die indirecte Aufforderung an die Jünger, Jeſus um eine wunderbare Speiſung zu bitten. Schon in dieſer Vorbereitung zeigt es ſich, daß der ganze wunderbare Vorgang zur Belehrung der Jünger dienen ſoll, unter deren Händen ſich das Brot vermehrte. Bengel: ὑμεῖς, vos, significanter. Rudimenta fidei miraculorum apud discipulos. Eine öfter vorkommende Speiſung (Schegg) iſt alſo deßhalb nicht anzunehmen [1]. Da aber die Jünger auch noch bei der zweiten Speiſungsgeſchichte dem Herrn antworteten, als ob ſie keine Ahnung davon hätten, ſo begreift man, wie nothwendig eine allmähliche Anleitung zum Verſtändniß war [2]. — V. 19. Statt τοὺς χόρτους leſen ℵ B C* Min. Or. Lachm., Tiſch. τοῦ χόρτου, D Min. τὸν χόρτον. Beide Lesarten ſind Correcturen, weil ſonſt der Plural im Neuen Teſtament nicht vorkommt. εὐλογεῖν = בָּרַךְ mit dem Acc. pers. preiſen, abſolut: ein Dankgebet ſprechen. Die Juden hatten bei Tiſch ein Segengebet בְּרָכָה. Doch iſt hier in Verbindung mit ἀναβλέψας nicht das gewöhnliche Gebet gemeint, ſondern die feierliche Segnung, welche die Gemeinſchaft mit dem Vater anzeigte. κλάσας nachdem er es gebrochen hatte, was bei den tellerförmigen Broten der Juden leicht möglich war. Die Participia ſind ohne Copula gehäuft (Krüger 56, 15, 2. 3. Winer 45, 3 p. 323). — V. 20. δώδεκα κοφίνους iſt Appoſ., κόφινος Korb rabbiniſch קוּפָּא ein großes Behältniß oder eine Büchſe (Wünſche p. 177). Man führte auf Reiſen immer kleine Handkörbe mit ſich (Schöttgen, Wünſche). Andere Erklärungen von der Erinnerung an die Knechtſchaft in Aegypten (Pſ. 81, 6) oder dem Handel der Juden paſſen an unſerer Stelle nicht. Auffallend iſt es allerdings, daß das Korbtragen bei den Heiden für ein charakteriſtiſches Erkennungszeichen der Juden galt: Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex (Juven. Sat. 3, 14 cf. 6, 542). Aber Schöttgen bemerkt mit Recht, daß dieß für die Juden unter den Heiden ſchon deßhalb nothwendig war, um kauſchere Nahrung und reine Lagerſtätte zu haben. Die Brotvermehrung iſt von allen vier Evangeliſten in einer Weiſe

---

[1] Chryſ.: διὰ τοῦτο (Joh. 6, 26) οὐδὲ συνεχῶς ποιεῖ τοῦτο τὸ σημεῖον, ἀλλὰ δεύτερον μόνον.

[2] Chryſ.: οὐ δέ μοι σκόπει τοῦ διδασκάλου τὴν σοφίαν, πῶς αὐτοὺς ἐκκαλεῖται σαφῶς πρὸς τὸ πιστεῦσαι . . . πρὸς δὲ τοὺς εἰρημένους, ὡς ἐμοίγε δοκεῖ, διὰ τοῦτο ἐκ τῶν ὑποκειμένων (sc. ἄρτων) ποιεῖ, ἵνα αὐτοὺς εἰς πίστιν ἀγάγῃ· ἔτι γὰρ ἀσθενέστερον διέκειντο . . . καὶ ἐδίδου διὰ τῶν μαθητῶν, τούτῳ αὐτοὺς τιμῶν· οὐ τιμῶν δὲ μόνον· ἀλλ' ἵνα ὅταν γένηται τὸ θαῦμα, μὴ ἀπιστήσωσι, μηδὲ ἐπιλάθωνται παρελθόντες, τῶν χειρῶν αὐτοῖς μαρτυρουσῶν. Aehnlich Hier.

richtet, daß es unmöglich ist, darin etwas anderes als einen wunderbaren organg zu erkennen. Weder die Hinweisung auf das himmlische Lebensbrot r Lehre Jesu[1], noch die mythische Erklärung nach Vorgängen im Alten estament, noch die Annahme eines beschleunigten Naturprozesses genügen m Verständniß dieser ganz bestimmten Erzählung. Man kann nur mit rig. sagen, das Jesus das Wunder τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ gewirkt habe id mit Hilar. bekennen: vincit humanam intellegentiam opus facti, ohne iß man aber jede Analogie aus dem Naturleben von sich zu weisen braucht. Wenn das natürliche Leben in der Pflanzen- und Thierwelt nach seinem fsten Grund der menschlichen Erkenntniß spottet, so ist dieß alltägliche Wunder der Natur geeignet, uns eine Vorstellung von der Einwirkung Gottes if die Naturdinge zu geben (Hilar., Thom.). Die hohe Bedeutung der Brotrmehrung für das geistige Leben, die Beziehung zum heiligen Altarssacraent und zum Manna in der Wüste wird von Johannes besonders hervorhoben. Bei unserem Evangelisten steht die Belehrung der Jünger im ordergrund.

§ 38.

Das Wandeln auf dem Meere.

14, 22—36.

V. 22. εὐθέως ἠνάγκασεν sogleich nöthigte er sie. Die Auslassung des θέως wird zwar durch Marc. 6, 45 begünstigt, ist aber durch ℵ* C* γr^cu Chr. Tisch. zu schwach bezeugt. Als Grund geben Chrysost., Hieron., uthym. die große Anhänglichkeit der Jünger an den Herrn an. Das Motiv esu war die eigene Ruhe und die zum Nachdenken veranlassende Sammlung r Jünger (Chrysost., Euthym.). Da nach Joh. 6, 15 die Leute Jesum zum önige machen wollten, so kann ἠνάγ. auch an die Absicht Jesu erinnern, die noch cht befestigten Jünger nicht in Versuchung führen zu lassen. Für Matthäus nügte es aber, den Rückzug der Jünger und des Herrn in dieser einfachen eise zu berichten, um das Vermeiden jeder politischen Agitation zu zeigen. - V. 23. εἰς τὸ ὄρος auf den dort befindlichen Berg. ὀψία bezeichnet den pätabend. Wenn die Speisung mit dem Einbruch der Dämmerung begonnen tte, so war unterdessen die Nacht herangerückt. Jesus war allein auf den erg gestiegen, um sich im ungestörten Gebet zu sammeln[2]. — V. 24. μέσον Prädicat zu πλοῖον (Winer 54, 6 p. 439), obwohl es auch als Adverb. Gen. nachweisbar ist (Her. 1, 170. Grimm s. v.). βασανίζεσθαι gerieben,

---

[1] Die Väter benützen diese Deutung bei der allegorischen Erklärung. Hil.: Dei ilicet verbo ex doctrina legis prophetarumque veniente, multitudo satiatur: et servata gentium plebi ex aeterni cibi ministerio, in duodecim apostolorum plenidinem, copia divinae virtutis exuberat.

[2] Chrys.: παιδεύων ἡμᾶς ὅτι καλὸν ἡ ἐρημία καὶ ἡ μόνωσις, ὅταν ἐντυγχάνειν δέῃ θεῷ. διὰ τοῦτο συνεχῶς εἰς τὰς ἐρήμους ἄπεισιν, κἀκεῖ διανυκτερεύει πολλάκις εὐχόμενος, ιδεύων ἡμᾶς καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ καιροῦ, καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ τόπου θηρᾶσθαι ἐν ταῖς εὐχαῖς αραξίαν· ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἔρημος, καὶ γαλήνη καὶ λιμὴν ἁπάντων ἀπαλλάττουσα θοβων ἡμᾶς.

gequält werden heißt, vom Schiff gebraucht: hin- und hergezerrt werden. — V. 25. τετάρτῃ φυλακῇ um die vierte Nachtwache (πρωΐ) zwischen 3—6 Uhr. Die Juden hatten nur drei Nachtwachen, gebrauchten aber vielfach die römische Zählung (Winer, R.-W. 2, 130. Keil, Arch. S. 367, Schöttg., Wünsche). Statt ἀπῆλθε lesen ℵ B C Min. Verss. Vtr. Lachm., Tisch. ἦλθε, das nicht eine Vernachläßigung des Compos. ist (Meyer), sondern aus dem Bestreben, das Weggehen vom Berg anzudeuten, in ἀπῆλθε verwandelt worden ist. ἐπὶ τὴν θαλασσαν ℵ B P Δ Min. Lachm., Tisch. ist anschaulicher als τῆς θαλάσσης der Rec. Dagegen ist V. 26 ἐπὶ τῆς θαλάσσης nach ℵ B C D Min. Lachm., Tisch. für τὴν θαλ. zu lesen, aber καὶ ἰδόντες αὐτὸν οἱ μαθηταί ist zu gut bezeugt, als daß man mit Tisch. nach ℵ* It. ἰδόντες δὲ ἐπὶ κτλ. lesen dürfte. Das Wandeln des Herrn auf dem Meere ist einfach als etwas Wunderbares anzuerkennen. Alle rationalisirenden Deutungen stehen im Widerspruch mit dem Text und dem Zweck des Evangelisten. φάντασμα Gespenst. Juden und Heiden theilten den Gespensterglauben, nach dem sich Dämonen und die Seelen der Verstorbenen herumtreiben und erscheinen (Scholz, Götzendienst S. 84. Winer R.-W. 1, 422. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35). — V. 28. Diese schöne Scene mit Petrus berichtet nur Matth., der überall die bevorzugte Stellung des Petrus hervorhebt. Treffend erinnert Hilar. dabei an den gleichen Muth des Petrus bei der Gefangennehmung des Herrn, bei welcher er einer ähnlichen Versuchung unterlegen ist. Petrus folgte dem Herrn von ferne und verläugnete ihn im Vorhofe des Hohenpriesters. κέλευσον setzt den festen Glauben voraus. Der Artikel vor Πέτρος fehlt ℵ B D Lachm., Tisch. Statt ἐλθεῖν liest Tisch. καὶ ἦλθεν nach B C* Syr^{cu} Arm. Chr., das eine Näherbestimmung nach V. 31. sein könnte (Meyer), aber doch leichter nach V. 30 in ἐλθεῖν umgewandelt wurde. — V. 29. βλέπων da er sah, weil er die Folgen des Sturmes auf dem See ringsum wahrnahm. Tisch. läßt ἰσχυρόν nach ℵ B* 33 Cop. aus. ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι, da er anfing unterzusinken. Durch seine Furcht verlor er das Anrecht auf die wunderbare Hilfe[1]. — V. 31. εἰς τί = wozu? Vgl. 26, 8. Weish. 4, 17. Sir. 39, 17. 21. Euthym.: διατί πρῶτον μὲν ἐθάρρησας, ὕστερον δὲ ἐδειλίασας; — V. 32. ἀναβάντων ist gegen ἐμβάντων (C E L Δ al.) festzuhalten. Nach Joh. 6, 21 war Jesus noch nicht eingestiegen, als das Fahrzeug an's Land kam. Aber auch hier kann die ganze Scene während des Einsteigens stattgefunden haben (Chrysost., Euthym.). Schon Jansen und Calmet haben die Differenz durch die Annahme ausgeglichen, daß bei Johannes auch das Ankommen des Schiffes am Ufer als ein wunderbarer Vorgang aufgefaßt wird. — V. 33. οἱ ἐν τῷ πλοίῳ sind die Apostel (Orig., Euthym., Maldon. Arn. Schegg u. a.). Höchstens kann man noch die Schiffsmannschaft einbegreifen. Euthym.: κοινῇ πάντες ὡμολόγησαν. ἐλθόντες fehlt ℵ B C^2 Tisch. Mit den Worten ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ sagen die Jünger mehr aus, als in der gewöhnlichen Bezeichnung des Messias als Gottessohnes lag, aber ein volles Verständniß von dem metaphysischen Sohnsverhältniß haben sie wohl kaum gehabt. Wollte man unter υἱὸς θεοῦ nur die Anrede des

[1] Hier.: ardebat enim fides, sed humana fragilitas in profundum trahebat: paululum ergo relinquitur tentationi, ut augeatur fides, et intellegat se non facilitate postulationis, sed potentia Domini conservatum.

Messias verstehen, so wären diese Worte von geringerer Bedeutung und würden dem Zweck des Evangelisten wenig entsprechen. Denn er hat den messianischen Charakter Jesu längst hervorgehoben, ja man kann den Beweis für die Messianität im engern Sinn mit c. 9 für abgeschlossen betrachten, insofern das Folgende nur die weitere Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu den Parteien und dem Volk einerseits und zu den Jüngern andererseits zur Anschauung bringt. Die Einführung der Jünger in das tiefere Verständniß bildet den Hauptzweck dieses Abschnitts. Ihm hat auch das Wunder auf der See gegolten, dessen Folge das erste Bekenntniß der Jünger war. Origenes macht schön auf die stufenweise Erkenntniß der Jünger aufmerksam [1].

Die Väter deuten diese Erzählung gern allegorisch. Das Schiff ist die Kirche, die Stürme sind die Verfolgungen, die Nachtwachen die verschiedenen Feinde oder die verschiedenen Zeiten der Offenbarung (Hilar., Hieron.). Moralisch wird sie auf die Versuchungen und Gefahren des Lebens bezogen.

V. 34. ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ א B D Δ Tisch. gegen die Rec. εἰς τὴν γῆν Γεν., an das Land nach Gennesareth. Die Ebene Gennesareth, von welcher auch der See seinen Namen hatte, lag auf der Westseite des Sees und wird von Josephus als ein wahres Paradies geschildert [2] (B. I. 3, 10, 1. 9. Robinson, Pal. 3, 539. Tristram, The Land of Israel p. 444. Grimm, L. J. 2, 519 ff. Wünsche p. 178. Vgl. zu 4, 12 u. 18). — V. 36. ὅσοι ἥψαντο alle, welche ihn berührten. Marc. 6, 56 ὅσοι ἂν ἥπτοντο so viele ihrer gerade (etwa) ihn berührten. Die erste Construction wird gebraucht, wenn sich der Schriftsteller das Erzählte als ein in jeder Beziehung bestimmtes Factum denkt; die andere, wenn irgend ein Theil noch einen Zweifel zuläßt (Winer 42, 2 p. 287. Krüger 54, 13, 2).

§ 39.

Das Essen mit unreinen Händen.

15, 1—20.

Der Schluß des 14. Kapitels zeigt den Messias wieder in seiner ganzen Hoheit. Die Jünger haben sein höheres Wesen wenigstens theilweise erkannt und bekannt, das Volk drängt sich von allen Seiten mit seinen Kranken herbei. Aber gerade in diesem Gegensatz der fortgeschrittenen Erkenntniß der Jünger und des äußerlichen Jagens nach Wohlthaten von Seiten des Volkes tritt der Zweck des Evangelisten hervor. Jesus bethätigt sich wohl immer als Messias, als Erlöser, das Volk erkennt aber nur den Wohlthäter und kümmert sich um die geistigen Gaben nicht. Je mehr die Wunder auf

---

[1] Tom. XI n. 17 (III, 503): συνάγαγε δὲ ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων, τίνες μὲν αὐτὸν καλοῦσιν υἱὸν Δαυίδ, ὡς αὐτὴ (sc. Χαναναία) καὶ οἱ ἐν Ἰεριχοῖ τυφλοί· τίνες δὲ υἱὸν θεοῦ, καὶ ἤτοι χωρὶς τῆς, ἀληθῶς, προσθήκης, ὡς οἱ δαιμονιζόμενοι λέγοντες· τί ἡμῖν . . . τίνες δὲ μετὰ τῆς, ἀληθῶς, προσθήκης, ὡς οἱ ἐν τῷ πλοίῳ προσκυνοῦντες . . . καὶ γὰρ χρήσιμος, οἶμαι, ἔσται σοι ἡ τούτων συναγωγή, πρὸς τὸ ἰδεῖν τὴν διαφορὰν τῶν προσιόντων. Cf. Chrys. Hom. 54, 1.

[2] Darauf weist auch der Name „Fürstengarten" (גני שׂרים) hin. Doch hält Wünsche die Ableitung von גי und נשׂר Geierthal für wahrscheinlicher, da in der Umgegend viele Geier hausen.

das Volk Eindruck zu machen schienen, desto eifriger waren die Pharisäer bemüht, die Wirksamkeit Jesu zu paralysiren. Diese wachsende Opposition, welche durch die Wohlthaten des Herrn nur gesteigert wurde, führt der Evangelist im Gegensatz zur Erkenntniß der Jünger wieder als Beweis für die Schuld der Juden an[1]. Es sind nicht mehr schlechtweg die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern die Pharisäer aus Jerusalem (πονηρότεροι τῶν ἄλλων Chrysost.), Emissäre, welche eine Gelegenheit suchen sollen, um den bereits beschlossenen Untergang des Herrn zu beschleunigen. Wenn sie auch die Jünger wegen einer einzelnen Handlung anklagen, so führen sie dieselbe doch auf einen allgemeinen Grund zurück[2]. Denselben Charakter zeigt aber auch die Antwort Jesu. Sie werden direct als Heuchler angeredet, als eine Pflanzung bezeichnet, welche Gott nicht gepflanzt hat, vor der man sich in Acht nehmen muß.

V. 1. Der Artikel οἱ fehlt ℵ B D Orig., Lachm., Tisch., kann aber als überflüssig weggelassen worden sein (Meyer). Wäre er aus Marc. 7, 1 (Weiß), wo von bestimmten γραμματεῖς die Rede ist, so müßte er vor γραμματεῖς stehen, von denen nach Marc. τινες dabei betheiligt waren, Tisch. liest aber nach denselben Zeugen Φαρισαῖοι καὶ γραμμ. Der Artikel vor ἀπὸ Ἰ soll die Schriftgelehrten und Pharisäer als eine besondere Klasse von denen in Galiläa unterscheiden. Zu der Attraction οἱ ἀπὸ Ἰ., wofür Marc. ἐλθόντες ἀπὸ Ἰ. schreibt, vgl. Krüger 50, 12 ff. — V. 2. τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων die Ueberlieferung der Alten. Diese ist die ἄγραφος διδασκαλία, welche den Juden wegen Deuter. 4, 14; 17, 10 theilweise mehr als das geschriebene Gesetz galt und nach 1 Chron. 2, 55 auf die alten Schriftgelehrten (סֹפְרִים) bis zur Zeit des Moses zurückgeführt wurde (Schöttgen, Wünsche). Die πρεσβύτεροι sind nicht die Schriftlehrer (Fritzsche) oder Volksältesten (Bleek, Schegg), sondern die Altvorderen, wie Hebr. 11, 2. Allerdings ist πρεσβύτεροι = זְקֵנִים = γέροντες, weil die Lehrer ein bestimmtes Alter (30 Jahre) überschritten haben mußten (Chrysost. πρεσβ. = ἱερεῖς), aber an unserer Stelle kann diese Bedeutung kaum festgehalten werden, da die παράδοσις weiter zurückgehen muß, wenn sie von den Gegnern als Grund einer Anklage gebraucht wurde. Zwar nennt auch Paulus seine Lehre eine παράδοσις (2 Thess. 3, 6 vgl. 1 Kor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15), aber dieß schließt die Bedeutung, Ueberlieferung der Alten = Altvorderen, nicht aus und πρεσβύτεροι ist = πατέρες, wie Paulus Gal. 1, 14 von πατρικαὶ παραδόσεις spricht und Josephus (Ant. 13, 10, 6) τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων von τὰ γεγραμμένα, d. h. τὰ ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις γεγραμμένα νόμιμα unterscheidet. Die Lateiner erklären es mit traditiones maiorum (Jansen, Maldon.).

---

[1] Chrys. (51, 1): τότε, πότε; ὅτε τὰ μυρία σημεῖα εἰργάσατο, ὅτε τοὺς ἀῤῥώστους ἐθεράπευσεν ἐκ τῆς ἁφῆς τοῦ κρασπέδου· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπισημαίνεται τὸν καιρόν, ἵνα ἐνδείξηται τὴν ἄφατον αὐτῶν πονηρίαν οὐδενὶ εἰκουσαν. Aehnlich Orig., der in dieser Erzählung zugleich eine Vertheidigung der Jünger findet: παρίστησι τὴν τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ εὐλάβειαν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόντων ἐπιλήψεως ὡς περὶ παραβάσεως ἐντολῶν θεοῦ τοῖς Φαρισαίοις καὶ γραμματεῦσιν.

[2] Lutt. (3, 39): poser ainsi la question, c'était l'agrandir en la généralisant. Chrys.: διὸ καὶ τῶν πρεσβυτέρων ἐμνημόνευσον, ἵνα ὡς ἐξουδενῶν αὐτούς, παράσχῃ καθ' ἑαυτοῦ λαβήν.

Trotzdem war diese Tradition ziemlich neu und verdankte ihre Entstehung erst en Bemühungen der Schriftgelehrten seit der Zeit Esras, welche einen Zaun um das Gesetz machen wollten (Schürer S. 36). Die directe Frage ist ein Zeichen der gewachsenen Opposition. Nach Lev. 15, 11 ff. ist bei Unreinigkeiten, welche durch Berührung entstanden sind, eine Waschung vorgeschrieben. Daraus bildete sich später, nach einigen erst zur Zeit des Schammai und Hillel (Lightf. z. St.), die besonders von den Pharisäern streng eingehaltene Vorschrift, vor und nach dem Essen die Hände zu waschen. Da die Juden mit den Händen aßen, so lag eine derartige Vorschrift allerdings nahe, sie wurde aber zu einem religiösen Gebrauch sanctionirt (Wünsche) und als Vorsichtsmaßregel gegen die Verunreinigung der Speisen durch Berührung betrachtet, und nur von diesem Gesichtspunkte geht die Anklage aus. Nach dem sonstigen Verhalten der Jünger ist nicht anzunehmen, daß sie sich grundsätzlich über diesen Gebrauch hinweggesetzt haben [1]. ἄρτον ἐσθίειν = אָכַל לֶחֶם Mahlzeit halten.

V. 3. Jesus antwortet, ohne sich über den Werth der παράδοσις auszusprechen, mit einer Gegenfrage, welche sich auf die Uebertretung eines göttlichen Gebotes bezieht. καὶ ὑμεῖς stellt eine Vergleichung mit den Jüngern her, deren tertium in der παράβασις besteht, deren Objecte aber wesentlich verschieden sind. Implicite ist damit die Rechtfertigung der Jünger gegeben. Die Gegenfrage ist gleich geformt, damit die Gegner desto leichter ad absurdum geführt werden. παράδοσις ὑμῶν ist der Gegensatz zu ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, ohne daß deßhalb diese παράδοσις als bloße Schulsatzung von der V. 2 genannten „altheiligen Ueberlieferung" (Weiß) zu unterscheiden ist. Marcus schärft den Gegensatz noch mehr (7, 8). Andererseits dient aber diese Wendung auch nicht bloß dazu, die Gegner weniger zu reizen (Chrysost.), sondern leitet von der Ueberlieferung der Alten zu den pharisäischen Verdrehungen des Gesetzes über.

V. 4. Statt ἐνετείλατο λέγων lesen B D T Väter, Griesb., Lachm., εἶπε, das aber aus Marcus entlehnt sein kann. Das erste Citat ist aus Ex. 20, 12 mit Weglassung des doppelten σου [2] aut brevitatis studio, aut ut Graecorum usui oratio magis esset accommodata (Anger). Ersteres ist wahrscheinlicher und für judenchristliche Leser unbedenklich. Daß die Gesetzesworte als Gottesworte eingeführt werden, entspricht vollkommen den jüdischen Anschauungen und dem Zweck des Evangelisten, der dadurch die Heuchelei der Pharisäer noch mehr aufdeckt. Dieß mag Reflexion sein (Weiß), aber wenn Marcus dasselbe „absichtlich" nicht thut, so reflectirt er auch, nur nach einer andern Richtung. τιμᾶν (כָּבֵד) ehren, in Ehren halten durch die That, τιμᾶσθαι durch die Gesinnung. Nach V. 5 ist hier die Ehrfurcht gemeint, welche sich durch Wohlthaten bethätigt (1 Tim. 5, 3. 17. Chrysost., Hieron.). Das zweite Citat, καὶ ὁ κακ. κτλ. ist aus Ex. 21, 17 (LXX, 16). θανάτῳ τελευ-

---

[1] Chrys.: οὐκ ἐπιτηδεύοντες τοῦτο, ἀλλ' ὑφορῶντες λοιπὸν τῶν περιττῶν, καὶ τοῖς ἀναγκαίοις προσέχοντες οὔτε τὸ νίπτεσθαι, οὔτε τὸ μὴ νίπτεσθαι νόμον ἔχοντες, ἀλλ' ὡς τυχὸν ἑκάτερον ποιοῦντες.

[2] Orig.: ὁ δὲ Ματθαῖος ἐκ μέρους· καὶ ἐπιτετμημένως αὐτὰς ἐξέθετο, καὶ οὐκ αὐταῖς λέξεσι.

τάτω = מוֹת יוּמָת er ſoll entſchieden getödtet werden, iſt ſtärker als מוֹת יָמוּת er wird entſchieden ſterben. Die Griechen ſagen θάνατον τελευτᾶν, ἀποθνήσκειν mit irgend einem Beiwort (Paſſow 1, 1374), doch haben ſie mitunter auch ähnliche Ausdrücke mit dem Dativ (Winer 32, 2 p. 212 u. 319). — V. 5. δῶρον = קָרְבָּן Opfergabe (Marc. 7, 11. Joſ. c. Ap. 1, 22), weßhalb alte und neue Erklärer eine Gabe darunter verſtehen, welche an den Tempel abgeliefert wurde. Da aber das Gelübde für den Gelobenden keinen Werth hatte, wenn er den Gegenſtand doch hergeben mußte[1], falls man nicht den religiöſen Gewinn (Janſen, Maldon., Lutter.) in Anſchlag bringt, ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß Paulus Burgenſis, dem auch Schegg beiſtimmt, Recht hat mit der Erklärung: traditionem Judaeorum fuisse, ut quisquis vellet, aut omnia aut quaedam ex suis bonis devoveret, ita ut illi, cuius respectu devota essent, illis uti non liceret[2] (cf. Janſ. j. Schöttgen p. 138. Lightf. und auch Wünſche p. 184 f. gibt ſolche Verſagungsgelübde zu, wenn er auch die Lösbarkeit derſelben behauptet). Die Conſtruction iſt entweder elliptiſch oder das Ganze iſt Rede der Phariſäer. Im erſten Fall iſt nach ὠφεληθῇς eine Apoſiopeſe: was du von mir zum Nutzen erhalten würdeſt, iſt frei vom Geſetz (Janſen, recte facit aut legi satisfacit. Schegg: ſterbe nicht des Todes). Das Folgende iſt dann Rede Jeſu = er wird ſicher nicht ehren. Die Verſchiebung der Apoſiopeſe an dem Schluß ſcheitert ſchon an οὐ μή und dem kritiſchen καί, deſſen Fehlen ſtark bezeugt iſt (ℵ B C D Min. Väter, Lachm. Tiſch.). Da aber der Satz ohne Ellipſe erklärt werden kann, ja die Pietätloſigkeit ſo am ſtärkſten hervortritt, ſo wird man die zweite Erklärung vorziehen müſſen: der ſoll wirklich nicht ehren (Winer 64, 7 p. 558 Anm. 1). Wenn auch die Phariſäer dieſes wörtlich nicht ſo ausgeſprochen haben, ſo war es doch die Conſequenz ihrer Lehre, die Deut. 23, 22 formell entſprach, ſachlich widerſprach[3]. ὠφελεῖσθαί τι ἔκ τινος einen Nutzen von einer Sache haben, kommt auch, wenngleich ſeltener, bei Klaſſikern vor. Ueber den Accuſ. bei Paſſiven vgl. Krüger 52, 4, 2—7. Das Gegentheil iſt ζημιοῦσθαί τι ἔκ τινος. — V. 6. ἠκυρώσατε ihr habt für ungiltig erklärt. Tiſch. lieſt τὸν νόμον nach ℵ* C T, Lachm. τὸν λόγον nach ℵ** B D, letzteres iſt aus Marc. und die Rec. τὴν ἐντολήν nach V. 3.

V. 7 ff. Die Phariſäer werden Heuchler genannt, weil ihre Geſinnung

---

[1] Chryſ.: καὶ διπλοῦν ἐντεῦθεν ἐγίνετο τὸ κακόν· οὔτε γὰρ τῷ θεῷ προσῆγον καὶ τοὺς γονέας ὀνόματι τῆς προσφορᾶς ἀπεστέρουν.

[2] Von den Kloſtergelübden der Kinder gegen den Willen der Eltern und der Entziehung der Erbſchaft durch Schenkungen an Kirchen (Wichelhaus) unterſcheidet ſich dieß von anderem abgeſehen, ſchon dadurch ſehr weſentlich, daß es nur aus Egoismus andern verſagt, aber nicht zu religiöſen Zwecken wirklich verwendet wird.

[3] Von den Alten verſuchen nur zwei mit dem Judenthum beſſer bekannte Väter eine Erklärung. Orig., mit dem Hier. im Weſentlichen übereinſtimmt, erhielt von einem Hebräer die Antwort: Wenn die Gläubiger manchmal Schuldner haben, welche nicht zahlen wollen, obwohl ſie können, ſo bezeichnen ſie die Schuld als Korban, d. h. als Geſchenk für die Armen aus Frömmigkeit gegen Gott, ſo daß der Schuldner die Schuld mit Rückſicht auf Gott bezahlen muß. So machen es auch manche Kinder gegen ihre Eltern, welche Unterſtützung verlangen. Sie ſagen, das, was ſie verlangen, ſei von dem Korban, d. h. von dem für die Armen Beſtimmten, zu nehmen, ſo daß die Eltern lieber gar nichts wollen. Die Phariſäer wiſſen dann in den Beſitz desſelben zu kommen.

mit ihrem Gebet im Widerspruch stand. Dieser Vorwurf wird aber durch das Citat aus Jesaias auf das ganze Volk übertragen, was für den herrschenden pharisäischen Geist unter dem Volk spricht. Das Citat ist frei nach den LXX aus Jes. 29, 13, paßt aber in dieser Veränderung besser in den Zusammenhang, weil διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων = lehrend als Lehren Menschensatzungen das Bestreben, an die Stelle der göttlichen Lehre menschliche zu setzen, besser ausdrückt als die LXX: διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας, Die Folge des Mangels wahrer Gotteserkenntniß ist die Aufstellung von Menschensatzungen (Orig.). Die Worte des Propheten paßten aber trefflich (καλῶς שפיר קאמר Schöttgen, Wünsche) auf die Zeitgenossen Jesu. μάτην entweder = fruchtlos, umsonst, frustra, d. h. sie haben aus ihrer Gottesfurcht kein Verdienst (μάταιος θρησκεία Jac. 1, 26); oder = grundlos, temere (Vulg. sine causa), weil das σέβεσθαι keinen bewegenden Grund im Innern hat (Meyer) oder der Wahrheit entbehrt (Schegg). Gott hat die Weisheit der Weisen vernichtet (Orig.), sie wissen Gott nicht mehr die Ehre zu geben (Chrysost.: μάτην σέβονταί με, τῶν δὲ ἰδίων πολὺν ποιοῦνται λόγον), so daß ihr Gottesdienst eitel ist (Jans.). Im Grundtext fehlt μάτην. Es scheint, daß die LXX statt וַתְּהִי gelesen haben וַתֹּהוּ.

V. 10 f. Jesus wendet sich von den Pharisäern weg zum Volk, das noch besser war. Euthym.: ἐκείνους μὲν ἐπιστομίσας καὶ καταισχύνας ἀφῆκεν, ὡς ἀνιάτους, τρέπει δὲ τὸν λόγον πρὸς τὸν ὄχλον, ὡς ἀξιολογώτερον. Doch ist auch diesem kein Verständniß mehr verliehen, denn sie hören nur die Gleichnißrede, für welche selbst die Jünger einer Deutung bedürfen. Das Gleichniß bezieht sich nicht auf die levitisch für unrein erklärten Speisen, denn diese waren durch ein göttliches Gebot und nicht durch die Ueberlieferung der Alten verboten, sondern auf die Verunreinigung durch Berührung. Schon Chrysostomus macht darauf aufmerksam, daß Jesus nicht sagt Speisen, sondern allgemein: was zum Munde eingeht. Eine Beschränkung wollte aber Chrysostomus damit nicht beifügen, als ob er die levitisch unreinen Speisen, die nicht in den Mund kommen, abweisen würde (Schegg), denn er glaubt, daß Jesus dadurch den Anfang für die Abschaffung der mosaischen Speisegesetze gemacht habe, deren Ausführung er mit Rücksicht auf die Verhältnisse seinen Jüngern überließ[1]. Die ethische Idee der alttestamentlichen Speisegesetze bezieht sich ja nicht auf die Speise als solche, sondern in ihrem Verhältniß zum menschlichen Leben, was Origenes als Beweis gegen die wörtliche Auffassung der heiligen Schrift betrachtet. Dasselbe ist beim kirchlichen Abstinenzgebot der Fall, welches auch nicht die Speise als unrein bezeichnet, sondern den Genuß als dem für bestimmte Tage und Zeiten nothwendigen Geist der Entsagung und Buße widersprechend verbietet. κοινοῦν = חִלֵּל entheiligen, profan machen. Um den heiligen Charakter des israelitischen Volkes zu bewahren, hatten die Pharisäer alles, was von den Heiden kommt, für unrein

---

[1] Αὐτὸς μὲν γὰρ περὶ βρωμάτων ἔλεγεν, ἐνοήθη δ' ἂν καὶ περὶ τούτων (sc. ἀνίπτων χειρῶν). Hier.: Communes cibi Judaeorum. Commune ergo, quod ceteris hominibus patet, et quasi non est de parte Dei, pro immundo appellatur, und: ex uno sermone omnis superstitio observationum Judaicarum fuerat elisa; qui in cibis sumendis abominandisque religionem suam sitam arbitrabantur. Theoph., Euth.

erklärt. Die levitiſche Verunreinigung wurde durch טָמֵא ausgedrückt und kommt hier zunächſt nicht zur Sprache. Jeſus billigt zwar die Fernhaltung alles Unheiligen und das Streben nach Heiligkeit, zeigt aber, daß dieſe im Innern ihren Sitz haben muß. Der Genuß wird nur im Verhältniß zur Geſinnung als Adiaphoron behandelt, ohne daß über die Art und Weiſe desſelben, über die Unmäßigkeit u. ſ. w. etwas gefolgert werden darf.

V. 12. προσελθόντες bezieht ſich wohl nach Marc. 7, 17 auf den Vorgang im Haus, wie auch ſonſt in unſerem Evangelium der Jüngerunterricht im engeren Kreis erwähnt wird. Auch das ſcharfe Urtheil über die Phariſäer, welches Marcus übergangen hat, paßt für Matthäus, welcher dieſe das Verderben des Volkes herbeiführende Partei überall brandmarkt (vgl. Jeſ. 3, 12). Die Rede, an welcher die Phariſäer Aergerniß nahmen, iſt V. 11 und nicht V. 3—7 (Chryſoſt., Euthym., Maldon.). Denn daß ſie ſich darüber ärgerten, iſt ſelbſtverſtändlich. Je weniger ſie aber dagegen aufkommen konnten, deſto mehr ſuchten ſie ſich an die ſcheinbar dem Geſetz widerſprechende Rede V. 11. zu halten. Dieſe bot in der That eine nicht bloß für die Phariſäer, ſondern für die Juden überhaupt bedenkliche Auslegung, welche auch die Jünger beunruhigte. Auch ſie hatten Kern und Schale noch nicht genug zu unterſcheiden gelernt[1]. Ja Chryſoſtomus läßt den Herrn V. 11 ſo formen, daß er die Speiſegeſetze traf und doch auf das Eſſen mit unreinen Händen zu gehen ſchien[2]. — V. 13. φυτεία = Pflanzung (plantatum, φύτευμα) wird Ignatius ad Trall. 11, 1. ad Philad. 3, 1 von den Häretikern gebraucht. Auch im Alten Teſtament iſt das Bild von der Pflanzung mit Bezug auf das iſraelitiſche Volk nicht ſelten (Jeſ. 60, 21; 5, 7). Hier ſteht es von den Phariſäern (Orig., Hieron., Auguſt., Maldon., Schegg, Keil; Chryſoſt. ἐκεῖνοι καὶ παραδόσεις; Theophyl., Euthym. παράδοσις) zur Begründung der folgenden Warnung. ἐκριζωθήσεται bezieht ſich nicht auf die hiſtoriſche Ausrottung der Phariſäer, ſondern auf ihr Schickſal beim Gericht. Es iſt dasſelbe Bild wie das vom guten und ſchlechten Baum. Gegen die antinomiſtiſche Ausdeutung erklärt ſich Origenes, gegen die prädeſtinatianiſche Hieron.[3] — V. 14. Statt ὁδηγοί εἰσι τυφλοί τ. lieſt Lachm. mit ℵ° B D L Z Min. Verss. τυφλοί εἰσιν ὁδ., doch hat Meyer nicht Unrecht, wenn er dieſe Lesart eine übel angebrachte ſtiliſtiſche Beſſerung nennt. Denn dadurch wird der Hauptbegriff ὁδηγοί zurückgedrängt. ἀφιέναι τινά einen gehen laſſen, ſich nicht mehr mit ihm abgeben, um keine Gefahr zu laufen. ὁδ. Blinde ſind Führer der Blinden, nicht: ſie ſind blinde Führer der Blinden. Schon die Anknüpfung mit τυφλὸς δέ zeigt den ſprichwörtlichen Charakter des erſten Theils, deſſen

---

[1] Chryſ.: ταῦτα δὲ ἔλεγον οἱ μαθηταί, οὐχ οὕτως ὑπὲρ ἐκείνων ἀλγοῦντες μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ῥῆμα θορυβούμενοι· ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐτόλμων εἰπεῖν ἐξ οἰκείου προσώπου τοῦτο, ἐν τῇ περὶ ἑτέρων διηγήσει τοῦτο μανθάνειν ἐβούλοντο.

[2] Ἵνα δόξῃ ἐντεῦθεν (V. 20) τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι, καὶ τὸ περὶ αὐτοῦ διαλέγεσθαι τέως· διὰ τοῦτο οὐκ εἶπε· τὸ δὲ βρώματα φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον· ἀλλ' ὡς περὶ ἐκείνου διαλεγόμενος, ἵνα μηδὲν ἔχωσιν ἀντειπεῖν ἐκεῖνοι.

[3] Plantavit quidem Deus et nemo potest eradicare plantationem eius. Sed quoniam ista plantatio in voluntate proprii arbitrii est, nullus alius eam eradicare poterit, nisi ipsa praebuerit assensum.

Anwendung der zweite gibt. Wer im Irrthum und in Sünde ist, vertraut sich gern einem Gleichgearteten an. Pharisäer und Volk sind bereits in die gleiche Lage gerathen. εἰς βόθυνον πεσοῦνται sie werden in die Grube fallen, ist ein Bild des Untergangs des jüdischen Volkes. Die Cisternen waren oft schlecht bedeckt und gereichten dadurch manchem zum Falle.

V. 15. Die einläßliche Erklärung und die Hervorhebung des Petrus — πανταχοῦ θερμός, ὁ θερμὸς καὶ πανταχοῦ προφθάνων (Chrysost.) — kennzeichnet wieder unseren Evangelisten. Dieß ist kein Beweis einer petrinischen Quelle (Weiß, Marcusevangelium S. 251), sondern, wie Weiß sich selbst corrigirt (Matthäusevangelium S. 379), absichtliche Hervorhebung des Petrus, „der als der von Jesus bestimmte Führer der Gemeinde (16, 19) die wichtigen Bestimmungen Jesu darüber, wie es mit diesem Punkt in der Gemeinde gehalten werden soll, provociren muß." Marcus hat dafür die Jünger eingesetzt, nicht um den Tadel von Petrus abzulenken (Hilgenfeld), sondern um die kirchliche Organisation nicht vorschnell zu verrathen. Darin daß V. 15 auf V. 11 zurückweist, ist kein Beweis für die Interpolation von V. 12—14 zu erkennen (Weiß), denn in der That hat das über die Pharisäer Gesagte für Marcus kein Interesse (Klostermann, Marcusevangelium S. 359), da es Marcus nirgends auf die prinzipielle Stellung, sondern überall auf ihre verkehrte Gerechtigkeit abgesehen hat. Matthäus aber wollte die blinden Führer und die wenigstens wiß- und lernbegierigen Jünger einander gegenüberstellen. παραβολή ist hier = Sentenz, Denkspruch = מָשָׁל. Etym. M.: ἐνιγματώδης λόγος, ὃ πολλοὶ λέγουσι ζήτημα, ἐμφαῖνον μέν τι, οὐκ αὐτόθεν δὲ πάντως δῆλον ἢ ἀπὸ τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἔχον ἐντὸς διάνοιαν κεκρυμμένην. ταύτην wird von Lachm., Tisch. nach ℵ B Z ausgelassen. — V. 16. ἀκμήν ist der Accus. von ἀκμή Spitze, adverbialiter = im Augenblick, eben; bei den Späteren = ἔτι, etiam nunc (Winer 54, 1 p. 432. Krüger 41, 12, 11). καὶ ὑμεῖς im Gegensatz zum Volk und den Pharisäern, da sie den besonderen Unterricht genossen hatten[1]. — V. 17. ἀφεδρών Abort, Kloake kommt nur im Neuen Testament vor (Marc. 7, 19). Es wird als ein macedonisches Wort betrachtet, das nicht von ἀφ' ἑδρῶν, sondern von ἄφεδρος abzuleiten sei (vgl. Lev. 12. 5; 15, 19). — V. 18. καρδία das Herz als Centrum des geistigen Lebens im Gegensatz zur κοιλία Bauchhöhle. Dieser würde stärker hervortreten, wenn καρδία in erster Linie von „dem physischen Herzen, der Herzkammer, der Stätte der Blutbereitung" (Schegg) genommen würde, aber obwohl das Materialistische der Erklärung davon nicht abschrecken dürfte und Marc. 7, 19 entschieden dafür spricht, so geht dabei doch der Vergleichungspunkt verloren. Denn im physischen Sinne gehen alle Speisen in das Herz, weil die nahrhaften Theile von den Lymphgefäßen absorbirt und dem Blut zugeführt werden[2]. Das Herz als Sitz des ethischen Lebens wird aber auch durch die levitisch unreinen Speisen nicht berührt, weil nicht die Speise, sondern

---

[1] Hier.: corripiturque a Domino, quare parabolice dictum putet, quod percipue locutus est.

[2] Hier.: et ex hac sententiola quidam calumniantur, quod Dominus physicae disputationis ignarus, putet omnes cibos in ventrem ire, et in secessum digeri: cum tatim infusae escae per artus et venas ac medullas nervosque fundantur.

das Gebot den sittlichen Charakter berührt[1]. — V. 19. βλασφημία heißt wegen der Verbindung mit ψευδομαρτυρία Lästerung des Nächsten. Es ist die Reihenfolge des Dekalogs von 5—8 eingehalten. Die Plurale bezeichnen die verschiedenen Arten und dienen zur Verstärkung (Winer 27, 3 p. 166. Krüg. 44, 3).

§ 40.

Die chananäische Frau.

15, 21—28.

Jesus zieht sich vor den Pharisäern zurück (Orig., Arnoldi, Meyer, Weiß), um die Einsamkeit aufzusuchen (Euthym., Schegg, Keil). Der Gegensatz zwischen den Jesus verfolgenden Häuptern der Juden und der um Hilfe flehenden heidnischen Frau gewinnt dadurch an Anschaulichkeit. Aber trotzdem will Jesus das jüdische Gebiet nicht überschreiten und weicht nur nach langem Widerstreben von seiner Mission an das Volk Israel ab. Deßhalb besteht weder ein Widerspruch mit 10, 5, noch mit 8, 5. 11. 12, da jener Centurio unter den Juden wohnte und sich um sie verdient gemacht hatte. Jesus hielt seine Sendung aufrecht, die Juden aber wiesen ihn von sich. So erringen sich die Heiden das Anrecht auf das messianische Heil und Jesus „θύραν ἀνοίγει τοῖς ἔθνεσι, λοιπόν ὁδῷ προβαίνων“ (Chrysost.).

V. 21. εἰς τὰ μέρη in die Gegenden, nicht versus. Jesus hat das Gebiet wirklich betreten (Marc. 7, 24. 31). ἐξελθοῦσα ἀπὸ τῶν ὁρίων die aus dem Gebiete kam, widerspricht dem nicht, da ein Entgegenkommen der Frau während der Reise doch leicht stattfinden konnte. 10, 5 spricht nicht dagegen, da Jesus bei sich eine Ausnahme machen konnte (Chrysost.) und nicht zum Zweck der Predigt dahin zog (Chrysost., Theophyl.). — V. 22. Tisch. liest ἔκραξεν λέγουσα nach ℵ* Z 13. 124 Orig., Chrysost., Lachm. ἔκραζεν λ. nach ℵ** B D, allein κραυγάζειν als das seltenere Wort verdient den Vorzug. αὐτῷ (E G K L Δ al.) ist ein gewöhnlicher Pronominalzusatz. Χαναναία bezeichnet die Frau als eine Heidin. Die Kananiter, כְּנַעֲנִי, zu denen die Bewohner von Sidon und Tyrus von jeher gehörten, wurden von den Juden auf die nördlichen Gegenden beschränkt, wo sie sich auch erhielten (Kirchenlex. 8, 428) und als Nationalfeinde der Juden galten. Nach Hom. Clem. 2, 19 hieß die Frau Justa und nach 3, 73 ihre Tochter Berenike. Sie redet Jesus υἱὸς Δαυίδ an, weil ihr die jüdischen Weissagungen über den Messias aus David's Stamm bekannt waren und sie vom Auftreten Jesu als Messias bereits gehört hatte. Sonst wäre sie ihm nicht Hilfe suchend entgegengekommen. Eine Proselytin (Hilar.) war sie nach V. 26 nicht. ἐλέησόν με sagt die Mutter nicht bloß aus mütterlichem Mitleiden, sondern weil sie selbst unter dem Unglück der Tochter litt[2]. κακῶς δαιμονίζεται ist bös besessen. Da die

[1] Hier.: ergo animae principale non secundum Platonem in cerebro, sed iuxta Christum in corde est: et arguendi ex hac sententia sunt, qui cogitationes a diabolo immitti putant, et non ex propria nasci voluntate. Diabolus adiutor et incentor malarum cogitationum potest esse, auctor esse non potest.

[2] Chrys.: ἐκείνη μὲν γὰρ ἀναίσθητός ἐστι τῆς νόσου· ἐγὼ δὲ ἡ τὰ μυρία πάσχουσα εἰμὶ δεινά, ἡ μετὰ αἰσθήσεως νοσοῦσα, ἡ μετὰ τοῦ εἰδέναι μαινομένη.

Griechen mit δαιμ. jede Abhängigkeit von einem höheren Weſen ausdrückten (cf. ἄλλος κατ' ἄλλην δαιμονίζεται τύχην Philem. bei Stob. ecl. ph. p. 196), ſo bezeichnet κακῶς den böſen Geiſt, doch wird auch δαιμ. allein für die Beſeſſenheit gebraucht, ſo daß κακῶς = δεινῶς (Orig.) oder χαλεπῶς (Euthym.) ſtände. — V. 23. Jeſus antwortete nicht, weil dieſe Form der Nichtgewährung der Bitte am wenigſten verletzte [1]. Die Beharrlichkeit der Frau veranlaßte die directe Abweiſung, welche aber nicht bloß zur Prüfung des Glaubens der Frau dienen (Arn.), ſondern das den Juden zuſtehende Privilegium wahren ollte [2]. Daß Jeſus von Anfang an wußte, was er thun wollte, verſteht ſich on ſelbſt; aber die Zudringlichkeit der Frau rechtfertigte ſeine Handlungsweiſe vor den Juden. — V. 23. ἐρωτᾶν = שָׁאַל bitten, häufig im Neuen eſtament, bei den Griechen ſehr ſelten (Winer 3 p. 30). ἀπόλυσον αὐτήν laſſe ſie (vgl. 14, 15), nämlich mit Gewährung ihrer Bitte. Die Jünger ollten möglichſt bald von der heidniſchen Frau frei werden „mysteria Doini nescientes vel misericordia commoti ... vel importunitate eius rere cupientes" (Hieron.) und konnten nach ihrer Anſchauung die Heiung nicht direct befürworten (Chryſoſt.). Die Motivirung zeigt, daß ſie nen läſtig war. Denn das Präſ. κράζει verräth das wiederholte Rufen, ιὸ ὄπισθεν ἡμῶν = אחרינו iſt damit zu verbinden und nicht bloß auf das intenhergehen zu beziehen [3]. Ein bloßes Aufmerkſammachen des Herrn durch e Jünger entſpricht dem οὐκ ἀπεκρίθη nicht. Wenn Jeſus kein Wort eriderte, ſo ſetzt dieß voraus, daß er ſie wenigſtens gehört hatte. Marcus wähnt davon nichts, ſondern verlegt die ganze Scene in ein Haus. Schon uguſt. ſucht dieſe Differenz durch die Annahme zu erklären, die Frau habe eſus im Hauſe aufgeſucht und ſei, als er ihr nicht antwortete, ſondern hinusging, ihm nachgefolgt. Neuere (Weiß) laſſen Matthäus der Urrelation olgen, in welcher die Scene auf der Straße ſpielte. Könnte man aber nicht igen, Matthäus habe abſichtlich das Haus, Marcus die Straße weggelaſſen? Matthäus wollte den Judenchriſten zeigen, daß Jeſus trotz der großen Zuringlichkeit und Empfänglichkeit ſich öffentlich weigerte, der Heidin zu helfen. Marcus aber betont die Vermeidung der Oeffentlichkeit, um die Wirkungen es Chriſtenthums nicht als Folgen äußerer Urſachen und Machtmittel erſcheinen zu laſſen: οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν (7, 24). — V. 24. Die Antwort iſt zunächſt an die Jünger gerichtet, die ihn zur Gewährung der Bitte indirect aufgefordert hatten. Als Grund ſeines ab-

---

[1] Hil.: silentium ex ratione temporis, non ex difficultate voluntatis. Schegg laubt, daß Jeſus in Gedanken verſunken ihres Rufes nicht achtete.

[2] Nolebat enim occasionem calumniatoribus dare perfectamque salutem genium passionis et resurrectionis tempori reservabat. Hier., Euth.: ἀναμένων ἅπασαν ανερωθῆναι τὴν πίστιν καὶ ταπείνωσιν, καὶ σύνεσιν αὐτῆς ... ἅμα δὲ καὶ ἀντεπιδεικνύμενος Ἰουδαίοις, οἷαν περὶ αὐτοὺς ἔχει διάθεσιν, ὅτι τοὺς μὲν ἀρρώστους αὐτῶν ἅπαξ αἰτηθείς, οὐδ' ἅπαξ, εὐθὺς θεραπεύει, τοὺς δὲ τῶν ἐθνῶν οὐκ οὕτως. Noch beſtimmter Theoph. ſo iſt alſo nicht richtig, daß Chryſ., Theoph., Euth. Zig. die Offenbarwerdung ihres Glaubens als Zweck angeben (Meyer, Schegg, Keil); nur Chryſoſt. begnügt ſich mit dieſem allein.

[3] Aug. (2, 49, 103): nihil videtur aliud significare, quam post ambulantem Dominum mulierem illam deprecatorias voces emisisse.

lehnenden Verhaltens gibt er den Zweck seiner Mission an. Seine persönliche Thätigkeit war auf Israel beschränkt, sein Werk aber für alle Völker bestimmt (Joh. 10, 16. Eph. 2, 17). — Nach V. 25 scheint es, daß die Frau die Antwort Jesu nicht gehört habe, vielmehr erst durch das Stillstehen Jesu und seiner Jünger ermuthigt hinzugetreten sei. Chrysost., Theophyl., Euthym. u. a. nehmen dagegen an, sie habe die abweisende Antwort verstanden und bekunde durch die erneute Bitte ihre Beharrlichkeit: ἀπηναισχύντησε καλὴν ἀναισχυντίαν. — V. 26. Statt οὐκ ἔστιν καλόν lesen Fritzsche, Lachm., Tisch.: οὐκ ἔξεστιν bloß nach D It. Vtr. Die Rec. ist aus Marcus. Was Jesus vorher den Jüngern ohne Bild gesagt hat, erklärt er jetzt der Frau unter einem Bild. Das Demin. κυνάριον, sonst κυνίδιον, kommt auch bei den Klassikern vor. Es erinnert an die Lieblingshunde, welche zu Haus gepflegt wurden (τραπέζης κύνες Il. 23, 173). Da aber im Orient die Hunde selten zum Vergnügen gehalten werden und in diesem Falle das „Schooßhündchen" den Kindern nicht bedeutend nachgesetzt würde, so kann ich hierin kein Kosewort (Schegg) anerkennen. Bei Matthäus fordert der Zusammenhang die Annahme, daß die bei den Juden gebräuchliche Bezeichnung der Heiden als Hunde (Lightf., Wetstein, Wünsche, Delitzsch l. c. p. 404) berücksichtigt ist (Orig., Hom. Clem. [1], Hieron., Jans. j.). Heutzutage werden im Orient die Christen mit diesem Namen belegt.

V. 27. So einfach der Gedanke in der Antwort der Frau ist, so verschieden ist die Erklärung seiner Form, namentlich weil καὶ γάρ zu ναὶ κύριε nicht recht passen will. ναί, ja, Herr, kann nur als Bejahung des vom Herrn angeführten Sprichworts aufgefaßt werden, und nicht als Entgegnung (Fritzsche, Bleek, Schegg). Denn letztere Erklärung macht, wie Meyer und Keil dazu mit Recht bemerken, aus Ja Nein. „Deutlicher wäre vielleicht für uns: Nicht so, Herr, nicht so!" (Schegg.) Ebenso kann ναί nicht bloß auf κυναρίοις (Theoph., Euthym.), sondern muß auf den ganzen Satz gehen (Chrysost., Hieron.). Daraus folgt, daß mit καὶ γάρ zugleich eine Begründung des von Jesus Gesagten und eine Ausnahme eingeführt wird. Ja, Herr, es ist nicht erlaubt, den Kindern das Brot zu nehmen, denn auch die Hündlein essen von den Brosamen, welche von dem Tische ihrer Herren fallen. Die Frau bestreitet also das Recht der Kinder auf ihr Brot nicht, findet aber eben darin den Grund, daß auch den Hündchen das Ihrige gewährt werde, wobei sie eine über den Bedarf der Kinder reichlich besetzte Tafel voraussetzt. Dieß ist im Wesentlichen die Erklärung des Hieron. [2], der auch Chrysost. und Euthym. sich nähern. — V. 28. Jesus willfahrt der Frau um ihres großen Glaubens willen und gibt uns einen Beweis für die Bedeutung des Bittgebetes (Chrysost.). Die Väter verstehen allgemein unter der Chananäerin die Kirche oder deren Glauben.

---

[1] 2, 19: οὐκ ἔξεστιν ἐᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσὶν διὰ τὸ διαφόροις χρᾶσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν.

[2] Scio me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros posse capere cibos; nec sedere ad mensam cum patre; sed contenta sum reliquiis catulorum. Chrys.: αὐτὸς κύνα ὠνόμασεν, αὕτη δὲ καὶ τὸ ἔργον τοῦ κυναρίου προσέθηκεν. Euth.: ἀληθῶς εἶπας· τέκνα μὲν ἐκεῖνοι, κυνάριον δὲ ἐγώ. καὶ διὰ τοῦτό με χρὴ μᾶλλον ἐλεηθῆναι καὶ γάρ.. Beide Jansen.

§ 41.

Weitere Krankenheilungen und die zweite Speisung.

15, 29—39.

Da die Heilung der Besessenen eine Abweichung von der speciellen Beufsthätigkeit Jesu war und leicht ein größeres Zusammenströmen der Volksshaaren veranlassen konnte, so zog sich Jesus wieder nach Galiläa zurück. Der Evangelist aber macht durch den summarischen Bericht von Heilungen nd die Erzählung der Speisung der 4000 den Contrast zwischen den Brosmen für Heiden und dem Brote für die Juden einerseits und dem großen Glauben der Chananäerin und der Stumpfsinnigkeit der Juden andererseits esto greller[1].

V. 30. κυλλός (verwandt mit κοῖλος, κύλιξ) gekrümmt, contract. Hier heint es von den Händen verstanden werden zu müssen, da χωλός dabei eht[2]. Euthym. κυλλοὶ κυρίως οἱ ἄχειρες (nach 18, 8), was aber unwahrheinlich ist, da wir sonst von solchen Heilungen nichts lesen. ἔρριψαν sie arfen dieselben hin, kann die Sorglosigkeit oder Eilfertigkeit der Träger usdrücken. Letzteres ist entsprechender, da sie bei der bekannten Gewohnheit esu, sich schnell von der Menge zurückzuziehen, fürchten mußten, die Kranken icht mehr in die Nähe des Herrn bringen zu können. Der Ausdruck des lehendlichen und tief Demüthigen (Schegg) ist schon in παρὰ τοὺς πόδας entalten. — V. 31. Statt τοὺς ὄχλους liest Tisch. mit ℵ C D Δ Min. Or. ν ὄχλον, vor χωλοὺς καί ℵ B C D Δ Lachm., dagegen ist ἐδόξαζον durch ℵ L isch. doch zu wenig bezeugt. τὸν θεὸν Ἰσραήλ heißt es, weil die Dekapolis, n welcher diese Wunder gewirkt wurden, größtentheils von Heiden bewohnt ar, um die Macht des Gottes Israels gegenüber der Ohnmacht der Götzen u betonen.

V. 32. Diese auch von Marcus (8, 1 ff.) berichtete zweite Speisung ird vielfach als eine Verdopplung des einen Vorgangs oder als eine durch ie Duplicität der Quellen veranlaßte Doublette betrachtet. Allein abgesehen on dem problematischen Charakter dieser Quellen und der einseitigen Auffassung der neutestamentlichen Schriftabfassung sind doch der formellen Verchiedenheiten so viele (Orig., Hieron.), daß man beide Vorgänge nur identifiiren kann, wenn man alle Wiederholungen principiell läugnet. Für Matthäus ient diese Erzählung dazu, die wiederholte Sorge des Herrn für die Unterweisung der Jünger zu erwähnen[3]. Die Nothwendigkeit dafür erhellt aus

---

[1] Chrys.: εἶδες πῶς τὴν μὲν γυναῖκα μετὰ τοσαύτης μελλήσεως ἐθεράπευσε, τούτους δὲ εὐθέως; οὐκ ἐπειδὴ βελτίους ἐκείνης οὗτοι, ἀλλ' ἐπειδὴ πιστοτέρα ἐκείνη τούτων. διὰ οὗτο ἐπ' ἐκείνης μὲν ἀναβάλλεται καὶ μέλλει, τὸ εὔτονον αὐτῆς ἐνδεικνύμενος· τούτοις δὲ εὐθέως παρέχει τὴν δωρεάν, ἐμφράττων τῶν ἀπίστων Ἰουδαίων τὰ στόματα, καὶ πᾶσαν αὐτῶν ἐκκόπτων ἀπολογίαν.

[2] Hier.: Ut quomodo claudus dicitur qui uno claudicat pede: sic κυλλός appelletur qui unam manum debilem habet. Nos proprietatem huius verbi non habemus.

[3] Chrys.: ἔτι χαμαὶ ἕρπουσι, καίτοι μυρία ἐποίησεν, ὥστε μνημονευθῆναι ἐκεῖνο τὸ ῥῆμα καὶ διὰ τῆς ἐρωτήσεως καὶ διὰ τῆς ἀποκρίσεως καὶ διὰ τοῦ ποιῆσαι διακόνους αὐτοὺς καὶ διὰ τοῦ ἐναπομεῖναι τοὺς κοφίνους, ἀλλ' ἔτι ἀτελέστερον διέκειντο.

der Erzählung selbst, und es ist nicht nöthig, auf die Ehrfurcht der Jünger zu recurriren, welche ihnen eine Erinnerung an die frühere Speisung nicht gestattete (Keil), oder die Meinung zu supponiren, daß Jesus dießmal nicht an eine wunderbare Speisung denke (Arnoldi). ἡμέραι τρεῖς ist parenthetische Einschiebung (Winer 62, 2 p. 523): schon sind es drei Tage. καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν und sie haben nichts zu essen, wird von Aelteren mit Wahrscheinlichkeit auf alle drei Tage bezogen (Jansen, einige bei Maldon.), kann aber als zweiter Grund neben προσμένουσι vom Mangel zu der Zeit verstanden werden, als Jesus diese Worte sprach, sei es, daß ihr geringer Vorrath längst ausgegangen war oder nur am letzten Tag in Folge des großen Andrangs und der Unwirthlichkeit der Gegend das Herbeischaffen von Nahrungsmitteln schwierig wurde (Schegg). — V. 33. ὥστε χορτάσαι daß sie sättigen, nicht um zu sättigen (Winer 44, 1 p. 298. Krüger 65, 3). ἡμῖν soll nicht den Gegensatz zu Jesus betonen (Bengel, Meyer), sondern die Rathlosigkeit der Jünger ausdrücken: αὐτοὶ μὲν ἀσθενεῖ λογισμῷ τοῦτο λέγοντες (Chrysost.). — V. 35 f. Schon Origenes macht auf den Unterschied zwischen παραγγεῖλας und κελεύσας (14, 19) aufmerksam. Es ist auch wahrscheinlich, daß ἐκέλευσε der Rec. daraus entstanden ist, weßhalb mit Lachm., Tisch. nach ℵ B D zu lesen ist: παραγγεῖλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν . . ἔλαβεν . . καὶ εὐχαριστήσας. Ebenso ist αὐτοῦ zu streichen, aber ἔδωκεν beizubehalten, da ἐδίδου aus Marcus (8, 6) ist. Liest man aber V. 35 τῷ ὄχλῳ, so muß man es auch V. 36 gegen ℵ B Min., Tisch. beibehalten, weil die Herübernahme aus Marcus dann nicht motivirt ist. σπυρίς das Gedrehte, Geflochtene (σπεῖρα), Korb, wurde auch bei den Griechen zum Tragen der Lebensmittel gebraucht. Die Siebenzahl entspricht den sieben Broten [1], wie die Zwölfzahl bei der ersten Speisung den zwölf Aposteln. Beides sind symbolische Zahlen, die sicher nicht bloß zur Erleichterung des Gedächtnisses (Chrysost., Arnoldi) gewählt wurden.

V. 39. Magadan ist ein uns nicht näher bekannter Ort am Westufer des Sees, nach Ewald und einigen Aelteren (nonnulli bei C. a Lapide) Megiddo, das aber zu tief im Lande lag (Robinson 3, 414). Da aber Μαγαδάν unsemitisch ist (Delitzsch p. 404), so kann es eine andere Aussprache für das bekanntere Μαγδαλά sein (Schegg, Delitzsch), das auch die Rec. gegen ℵ B D Lachm., Tisch., Trg. liest. It., Vulg., Hieron., Augustin. Magedan. Zwar ist die Umwandlung in das bekanntere nomen wahrscheinlicher, aber die vielen Varianten sprechen doch für die Unsicherheit des Namens oder der Aussprache. Marc. 8, 10 schreibt Δαλμανουθά, von dem sich sonst keine Spur findet, wenn es nicht in der Trümmerstätte Ain el Barideh (die kalte Quelle, L. Porter, Keil) wieder zu erkennen und bei Magdala zu suchen ist. Nach Renan (Bulletin de l'Acad. des Insc. 1866 tom. II p. 265—67 bei Lutter. IV p. 76 n. 1) wäre Magadan „une altération de Dalmanoutha écrite en lettres onciales, antérieure à la constitution définitive du text

[1] Ob die sieben Brote bedingt waren durch die sieben Körbe, welche die Apostel mit sich auf die Reise genommen haben (Schegg, Marc. 1, 235), wird durch die Vergleichung mit der ersten Speisung fraglich, wo Schegg sagt: die Apostel waren mit keinen Lebensmitteln versehen, hatten also auch keine Körbe, d. h. Reisetaschen, bei sich (S. 193). Matthäus sagt aber 14, 17 von den Jüngern: οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.

:tuel de Matthieu". Furrer identificirt Dalmanutha mit Minje (Mensa), eitschr. des Pal.-Ver. II, 1879 S. 59 ff. Magdala ist das alttestamentliche Migdal: מִגְדַּל־אֵל (Thurm Gottes) im Stamm Nephthalim (Jos. 19, 38), Stunden nördlich von Tiberias (Robinson 3, 530 f. Winer R.-W. s. v. irchen-Lex. 6, 726. Schuster 2, 137). Jetzt ist es ein unansehnliches uhammedanisches Dorf Medschdel.

§ 42.

Die Zeichenforderung der Pharisäer. Das Bekenntniß des Petrus.

16, 1—20.

Diese Zeichenforderung hat viel Aehnlichkeit mit der 12, 38 erzählten, t aber schwerlich mit ihr identisch, denn hier treten noch die Sadducäer als einde Jesu auf und die Forderung geht ausdrücklich auf ein Zeichen vom immel. Auch die Verhandlung selbst zeigt den Charakter des fortgeschrittenen onflicts und den Fortschritt im Jüngerunterricht. Wieser will deßhalb S. 157) 16, 5—25 als Periode der Krise bezeichnen. Die Offenbarung erde noch esoterischer als im Vorhergehenden. Besser sieht man hierin das iel, auf welches der ganze Abschnitt hinleitete, und das mit 16, 18—20 usgesprochen wird.

V. 1. Die Verbindung der einander widerstrebenden Parteien hat man äufig auffallend gefunden, allein die Geschichte der Kirche hat es hinlänglich ewiesen, daß im Kampfe gegen Christus und die Kirche sich auch feindliche Parteien unter eine Fahne stellen, wie auch Pilatus und Herodes auf diese Weise Freunde wurden (Orig.)[1]. ἐπηρώτησαν (Tisch. ἐπηρώτων nach ℵ* Min.) e forderten, nicht sie baten, denn daß ἐπερωτᾶν nicht wie ἐρωτᾶν = fordern orkomme (Fritzsche, Meyer), ist unrichtig. Schon die LXX nehmen ἐπερωτᾶν ινά τι so Ps. 136, 3 (שָׁאַל). Der Infinitiv ließe sich sonst nicht erklären. Euthym.: ἀντὶ τοῦ παρεκάλεσαν, ὡς προείρηκαμεν (zu 15, 23). Hierin und n der Art des verlangten Zeichens tritt die Frechheit der Gegner zu Tage, velche den nahenden Ausgang schon ahnen läßt. Als Grund für das Zeichen vom Himmel gibt Origenes nach 9, 34; 12, 24 die Möglichkeit an, die Wunder auf Beelzebub zurückzuführen. Deßhalb ist er geneigt, die Gegner twas zu entschuldigen, weil auch der Antichrist Wunder wirken wird (2 Thess. 2, 9. 10) und die ägyptischen Zauberer solche gewirkt haben. Wie weit dieß aber berechtigt war, hat Jesus ihnen schon früher gezeigt[2]. Nach Jes. 7, 11. Joel 2, 29—31 kann man überhaupt das Zeichen vom Himmel als das eigentliche Messiaszeichen betrachten. Jesus kam aber selbst vom Himmel. — V. 2. ὀψίας ... οὐ δύνασθε fehlt ℵ B V X Γ Min., codic. ap. Hieron., Verss., Orig.; von Tisch. eingeklammert. Dieß kann aber seinen Grund im

[1] Πολλάκις δὲ καὶ νῦν ὁρᾶν ἐστι ἐν τῷ βίῳ καὶ τοὺς διαφωνότατα δόγματα, εἴτε ἐν τῇ Ἑλλήνων φιλοσοφίᾳ εἴτε καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις ἔχοντας, ὁμονοεῖν δοκοῦντας, ἵνα χλευάζωσι καὶ προσπολεμῶσι τῷ ἐν τοῖς μαθηταῖς Ἰησοῦ Χριστῷ.

[2] Orig.: οὐ μὴν ὥς τε καὶ συγγνωστοὺς εἶναι, μὴ ἐνορῶντας τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις πληρουμένοις ἐν ταῖς πράξεσι τοῦ Ἰησοῦ, ἃς οὐδαμῶς πονηρὰ δύναμις μιμήσασθαι οἷά τε ἦν.

Mangel einer Parallele bei Marcus haben. Eine Interpolation aus Luc. 12, 54—56 ist bei der großen Verschiedenheit nicht leicht anzunehmen. Dagegen ist wohl ὑποκριταί nach ℵ C* D L Δ Chrys., Hieron., Tisch. zu streichen. Die Juden waren, wie die Alten überhaupt, auf die Wetterzeichen sehr aufmerksam (Lightf., Wünsche). εὐδία = gutes Wetter sc. ἔσται, Gegensatz von χειμών. — V. 3. στυγνάζειν traurig sein, aussehen; trübe sein. τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν die Zeichen der Zeiten sind für die damalige Zeit die Umstände, welche die Wunder Jesu begleiteten und durch die Wunder nur bestätigt werden sollten. Solche Zeichen waren die Erfüllung der Weissagungen, die politischen Verhältnisse, die Predigt des Täufers, die allgemeine messianische Erwartung, das Auftreten Jesu. Wenn die Fragenden diese durch Wunder beglaubigten Zeichen nicht erkannten, so hätten sie auch ein Zeichen vom Himmel nicht verstanden. Chrysostomus hält die Zeichen der Zeit für solche auf der Erde, im Gegensatz zum Himmel. Jene seien für die Gegenwart, diese für die Parusie (Theophyl., Euthym.). Richtiger verstehen sie Hilarius und Hieronymus von der Erfüllung der Prophezien in Jesus. — V. 4. καταλιπὼν αὐτούς er ließ sie stehen, weil er sie für unverbesserlich hielt. Iusta veritas (Bengel).

V. 5. Nach Marc. 8, 13 stieg Jesus in ein Schiff und fuhr auf's jenseitige (östliche) Ufer. Matthäus erwähnt bloß die Jünger, weil sie als Hauptsubject erscheinen, um deren Belehrung es sich handelt, was bei der bekannten summarischen Darstellungsweise des Matthäus hier so wenig reine Willkür (Weiß) ist als das Umgekehrte 15, 39. ἐπελάθοντο sie vergaßen Brote mitzunehmen, verlegt Meyer auf die Zeit nach der Ankunft am jenseitigen Ufer, also vor die Weiterreise. Im andern Fall, der sich aus der eiligen Abreise erklären würde und für den die Parallele Marc. 8, 14 spricht, wäre ἐπελ. als Plusquamperfect zu erklären (Winer 40, 5 p. 258), wenn man nicht ἐλθόντες = gehend, beim Gehen, übersetzen will (Jansen jun., Schegg, Weiß), was nach Keil nimmermehr wohin abreisen bedeutet (cf. dagegen Passow: wohin kommen oder gehen). Dieß paßt zu ἀπῆλθεν und wahrt den Zusammenhang. Die Unterredung kann auf dem Schiff oder auf der Weiterreise stattgefunden haben[1]. — V. 6. ζύμη wird die Lehre der Pharisäer genannt, weil sie über und gegen das Gesetz gebildet wurde, denn der Sauerteig ist ein Bild der Zersetzung und Verwesung, die sich andern mittheilt. Jesus wählte dieses Bild, um die Lehre als Quelle geistigen und sittlichen Verderbens darzustellen (Orig., Theoph., Euthym.), vielleicht auch, um durch Erinnerung an die Speisungen die Jünger zur Erkenntniß ihrer immer noch unvollkommenen Einsicht zu bringen (Chrysost.). — V. 7. διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς kann heißen: sie überlegten bei sich (πρὸς ἑαυτόν Plat.) oder unter einander (Marc. 8, 16), besprachen sich mit einander, ohne Jesus zu fragen (Xen., Dion. Hal., Pass., Grimm). Die zweite Erklärung ist hier wegen des Folgenden vorzuziehen, da λέγοντες ὅτι besser auf ein äußeres Sprechen bezogen wird (Theophyl., Jansen, a Lap.). Doch erklärt Orig.:

[1] Orig.: ἄλλων (ἄρτων) γὰρ ἔχρῃζον πρὸ τοῦ πέραν, καὶ ἄλλων ἐδέοντο εἰς τὸ πέραν, διὰ τοῦτο ἀμελήσαντες τοῦ ἐπάγεσθαι ἀπίοντες εἰς τὸ πέραν ἄρτους, ἐπελάθοντο αὐτοὺς σὺν ἑαυτοῖς λαβεῖν.

διελογίζοντο οὐ γεγονὸς λέγοντες οἱ μαθηταί, ἀλλ' ἐν ταῖς καρδίαις ἑαυτῶν, die Vulgata: cogitabant intra se, Euthym.: διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς, τουτέστιν, ἐθορυβοῦντο. Maldon. ὅτι iſt nicht recitativ, ſondern cauſal = weil. Weil wir kein Brot mitgenommen haben (ſagt er ſo, ταῦτα λέγει. Winer 64, 7 p. 556). Die Jünger faßten die Rede wörtlich auf von dem geſäuerten Brot und kommen in Verlegenheit, weil ſie heidniſches Brot verabſcheuen[1]. Die gewöhnliche Annahme vom Phariſäerbrot (Orig.) iſt durch den Text nicht geboten, da jenſeits keine Phariſäer ſind und die Jünger aus der Aufforderung bloß den Ausdruck Brot herausgreifen. Man ſieht auch keinen Grund zur Unterſcheidung zwiſchen Phariſäerbrot und jüdiſchem ein, weßhalb ſich auch Origenes über das Bedenken der Jünger wundert (ὡς οὐ καθαρὰν καὶ διὰ τοῦτο ἀπαγορευομένην sc. αἰσθητὴν ζύμην Φαρισαίων ἢ Σαδδουκαίων). Beim jüdiſchen Brot wäre das Bedenken noch ſonderbarer. Die Kleingläubigkeit der Jünger beſtand vielmehr bloß in der Furcht vor Mangel an Brot in halbheidniſcher Gegend. — V. 9 f. wiederholt Jeſus die früher gebrauchten Ausdrücke. κόφινος und σπυρίς unterſcheiden ſich wie genus und species (Speiſekorb). Die Umſtändlichkeit der Erklärung iſt durch die hebräiſche Gewohnheit parallaktiſcher Gliederung und das Streben nach gründlicher Unterweiſung veranlaßt. Der Tadel iſt ſchwächer als bei Marcus.

V. 11 f. Statt προσέχειν leſen ℵ B C* L Orig., Lachm., Tiſch. προσέχετε δέ. Dem textus rec. liegt ein Mißverſtändniß der Stelle zu Grunde. Dagegen iſt τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ℵ* 33, Syr^{cur}., Tiſch. ſtatt τοῦ ἄρτου zu wenig bezeugt und aus der Abſicht entſtanden, das Mißverſtändniß der Jünger auf das Phariſäerbrot zu beziehen. Nach der richtigen Lesart iſt aber hier gerade unterſchieden zwiſchen dem geſäuerten Brot überhaupt und der Lehre der Phariſäer. Lachm. lieſt τῶν ἄρτων nach ℵ** B L Orig., weil τοῦ ἄρτου eine Conformation nach ζύμης ſei (Weiß), allein mit mehr Recht kann τῶν ἄρτων als Conformation nach V. 11 betrachtet werden. Die διδαχή iſt namentlich das Verhalten zum Geſetz. Die Väter verſtehen darunter beſonders die übertriebenen Speiſeobſervationen und übertragen das Verbot auf die Häretiker (Hieron.). Luc. 12, 1 nennt die ζύμη eine ὑπόκρισις, nicht weil die ὑπόκ. das Weſen der διδαχή iſt (Meyer, Bisping u. a.), ſondern weil der Sauerteig nicht nur unrein, ſondern vom heidniſchen Standpunkte aus anſteckend iſt (Schegg, Luc. 2, 223).

V. 13. Jeſus hat jetzt die Jünger ſo weit vorbereitet, daß er ſie zur bewußten und vollen Erkenntniß ſeiner Perſon führen und zu einem unumwundenen Bekenntniß ihres Glaubens veranlaſſen konnte[2]. Καισαρείας τῆς Φιλίππου von Cäſarea Philippi. Die ziemlich junge Stadt lag an der nordöſtlichen Grenze von Galiläa, in Gaulonitis am Fuße des Hermon und hieß früher Paneas. Aus einer in der Nähe befindlichen Höhle Panium fließt

---

[1] Chryſ.: ἔτι γὰρ περὶ τὰ καθάρσια ἦσαν τὰ Ἰουδαϊκὰ ἐπτοημένοι, καὶ τὰς τῶν βρωμάτων παρατηρήσεις. Euthym. ſtellt Brot von Juden und Chriſten einander gegenüber.

[2] Chryſ.: ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς ἐρωτήσεως εἰς μείζονα ἀναχθῶσιν ἔννοιαν. καὶ μὴ εἰς τὴν ταπεινότητα τοῖς πολλοῖς περιπέσωσι. διὰ δὴ τοῦτο οὐδὲ ἐν ἀρχῇ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν συνθάνεται, ἀλλ' ὅτε σημεῖα πολλὰ ἐποίησε, καὶ περὶ πολλῶν αὐτοῖς διελέχθη καὶ ὑψηλῶν λογμάτων, καὶ τῆς αὐτοῦ θεότητος, καὶ τῆς πρὸς τὸν πατέρα ὁμονοίας πολλὰς παρέσχε τὰς ἀποδείξεις, τότε τὴν πεῦσιν αὐτοῖς προσάγει ταύτην.

die Hauptquelle des Jordans. Herodes ließ hier einen Tempel zu Ehren des Auguſtus errichten, wovon noch behauene Steine an Ort und Stelle Zeugniß geben ſollen (Robinſon 3, 613). Von dieſer Grotte erhielt wahrſcheinlich die anliegende Stadt ihren Namen Paneas. Der Tetrarch Philippus hatte dieſe Stadt erweitert und verſchönert und zu Ehren des Tiberius Cäſarea genannt. Zur Unterſcheidung von Cäſarea in Judäa erhielt ſie den Zunamen Philippi (Joſ. Ant. 18, 2, 1; B. J. 2, 9, 1). Heutzutage iſt ein kleiner Ort Baneas an deſſen Stelle (Robinſon 627. Schegg, Pilgerr. 2, 317. Böttger, Lexicon zu Fl. Joſephus 1879 S. 71). ἐλθών kann man wie V. 5 = unterwegs erklären, was ganz mit Marc. 8, 27 ſtimmt: καὶ ἐν τῇ ὁδῷ. Dem würde auch das ἐξελθών des Chryſoſtomus entſprechen, obwohl er die Frage in die Stadt verlegt (Hom. 54, 1). Da außerdem Luc. 9, 18 die Scene in die Einſamkeit verſetzt, ſo gibt Euthymius die Ausgleichung: εἰκὸς γάρ, ἐλθόντα εἰς τὰ μέρη Καισαρείας, εὔχεσθαι ἅμα καὶ ὁδεύειν. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebraucht hier Jeſus von ſich in der feierlichen, von ihm ſchon früher (8, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8 al.) adoptirten Daniel'ſchen Bedeutung. Dieſe Bezeichnung iſt nicht ein Zuſatz des Evangeliſten, da ohne ſie die ſchöne Correlation zwiſchen Menſchenſohn und Gottesſohn verloren ginge, welche für die mit dem Alten Teſtament vertrauten Jünger und die Judenchriſten von Bedeutung war, von Marcus und Lucas aber bei ihren Leſern nicht als verſtändlich vorausgeſetzt werden konnte. Tiſch. hat με nach τινα mit ℵ B und einigen Vätern ausgelaſſen, aber die Weglaſſung erklärt ſich doch leichter als die Interpolation, da es neben τὸν υἱόν überflüſſig zu ſein ſchien[1]. Dieß wäre es wirklich, wenn ὁ υἱὸς τ. ἀν. = Meſſias genommen werden müßte, weil dadurch der Antwort ſchon vorgegriffen wäre. Allein dazu liegt keine Nöthigung vor, da Jeſus wiederholt als Menſchenſohn bezeichnet wurde, ohne daß er als Meſſias erkannt worden iſt. Die Abſicht Jeſu ging alſo dahin, die Jünger zum Verſtändniß der Meſſianität im Menſchenſohn und damit zur Erkenntniß des Gottesſohnes zu führen[2]. Ob man: mich als den Menſchenſohn (Meyer), oder: mich den Menſchenſohn (Schegg) überſetzt, ſcheint mir gleichgiltig zu ſein, da in jedem Fall der Daniel'ſche Menſchenſohn gemeint iſt (Winer 59, 7 p. 493). — V. 14. Die erſten haben die Meinung des Herodes (14, 2), die übrigen denken überhaupt an einen Vorläufer des Meſſias. Als ſolcher galt vor allen Elias, deſſen Wiederkunft erwartet wurde (11, 14. Mal. 4, 6. Sir. 48, 10. 11). Jeremias wurde gleichfalls erwartet, weil er die heilige Lade verborgen hatte (2 Makk. 2, 1—12; 15, 13—16). ἢ ἕνα τῶν προφητῶν oder ſonſt einen der Propheten. ἕνα iſt nicht = ἄλλον (vgl. 8, 19). Gewöhnlich verſteht man darunter den Deuter. 18, 15 verheißenen Propheten, der auch Joh. 1, 21; 6, 24 gemeint iſt. Doch heißt es dort ὁ προφήτης. Marc. 8, 28 hat den Jeremias aus-

---

[1] Hier.: non dixit quem me dicunt esse homines, sed filium hominis: ne iactanter de se quaerere videretur. Janſ. j.

[2] Chryſ.: τὴν θεότητα ἐντεῦθεν καλῶν, ὃ καὶ ἀλλαχοῦ πολλαχοῦ ποιεῖ. Richtiger Euth.: τουτέστι τὸν φαινόμενον αὐτοῖς ἄνθρωπον. Hil.: et certe filium hominis contemplatio corporis praeferebat: sed addendo, quem me esse dicunt, significavit, praeter id quod in se videbatur, esse aliud sentiendum; erat enim hominis filius.

gelaſſen und ſtatt ἕτεροι ἄλλοι geſetzt. Auch ſonſt ſteht ἕτεροι ohne Artikel abwechſelnd mit ἄλλοι (Krüger 50, 1, 10). Orig.: ἄλλοι ἕνα τινα τῶν προφητῶν. — V. 15. ὑμεῖς δέ bildet den Gegenſatz zu οἱ ἄνθρωποι. Von ſeinen Jüngern erwartet Jeſus ein beſſeres Bekenntniß als von den Leuten, denn ſie ſind bisher beſonders in die Geheimniſſe des Himmelreichs eingeweiht worden. Chryſoſt.: τουτέστιν, οἱ συνόντες ἀεὶ καὶ θαυματουργοῦντα βλέποντες, καὶ πολλὰς δυνάμεις δι' ἐμοῦ πεποιηκότες αὐτοί.

V. 16. ὁ Χριστός iſt der Meſſias. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ kann ſchon wegen des Artikels nicht im weiteren, moraliſchen Sinn genommen werden, in welchem auch die Propheten Söhne Gottes genannt worden ſind [1]. Chriſtus und Sohn Gottes ſind nicht ohne Weiteres identificirt worden (Joh. 1, 41; 11, 27; 20, 31. Matth. 26, 63). Allerdings liegt nach den Parallelen der Schwerpunkt in dem Bekenntniß des Meſſias, weil dieſes nothwendig zum Bekenntniß des Gottesſohnes führte. Da aber dieſer Zuſammenhang der Volksanſchauung nicht nahe lag, ſo wird der Zuſatz zur Abwehr falſcher Meſſiasmeinungen hinzugefügt. Bei den Leſern des Marcus und Lucas war ein ſolches Mißverſtändniß nicht möglich, da ſie von dem durch Wunder bezeugten Gottesſohne ausgingen. τοῦ ζῶντος hebt den Gegenſatz zu den todten Götzen der Heiden hervor (Hieron., Euthym.). Welches Verſtändniß Petrus von dieſen Begriffen hatte, wiſſen wir nicht, doch war ſchon wegen der Feierlichkeit dieſes Bekenntniß viel mehr bewußt, überzeugungsvoll und wichtig als die gleiche Ausſage der von dem Herrn überraſchten Jünger im Schiffe (14, 33), wo außerdem der Artikel fehlt. Deßhalb iſt auch bei Matthäus der Vorwurf des Mangels der Entwicklung nicht berechtigt (Chryſoſt., Euthym.). Die volle Klarheit wurde aber den Apoſteln erſt mit der Ausgießung des heiligen Geiſtes zu Theil. Petrus hat hier zunächſt in ſeinem Namen das Bekenntniß ausgeſprochen, weßhalb auch die Antwort des Herrn an ihn gerichtet iſt. Doch iſt er zugleich der Dolmetſcher der Apoſtel, als deren Sprecher er in unſerem Evangelium immer erſcheint [2].

V. 18. βαριωνᾶ Sohn des Jonas (Joh. 1, 43; 21, 15). בַּר iſt die chaldäiſche Form für בֵּן (vgl. 10, 3. Act. 13, 6) und kommt im Hebräiſchen nur poetiſch vor Spr. 31, 2. Pſ. 2, 12. Bei feierlichen Reden liebt man die vollen Namen, zu denen bei den Orientalen auch der Name des Vaters gehört (Zach. 1, 1. Soph. 1, 1. Bar. 1, 1). σὰρξ καὶ αἷμα Fleiſch und Blut = בָּשָׂר וָדָם (Wünſche p. 194) als Bezeichnung des Menſchen nach ſeiner leiblichen, hinfälligen Seite im Gegenſatz zu Gott (1 Kor. 15, 50. Sir. 14, 19). Da aber damit auch das menſchliche Fühlen und Denken verknüpft iſt, ſo begreift es nicht bloß das Materielle in ſich, ſondern auch

---

[1] Chryſ.: ἐπειδὴ εἶπεν υἱὸν θεοῦ, ἵνα δείξῃ ὅτι οὕτως ἐστὶν υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὥσπερ ἐκεῖνος υἱὸς Ἰωνᾶ, τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ γεγεννηκότι, διὰ τοῦτο τοῦτο προσέθηκε. Daß der Zuſatz bei Matthäus „nicht ein metaphyſiſches Weſensverhältniß, ſondern das einzigartige Liebesverhältniß, in welchem der Meſſias zu Jehova ſteht“ (Weiß), bezeichne, nennt Keil eine unerwieſene Behauptung. Das einzigartige Liebesverhältniß iſt überhaupt unbeſtimbar.

[2] Chryſ.: τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ὁ Πέτρος; ὁ πανταχοῦ θερμός, ὁ τοῦ χοροῦ τῶν ἀποστόλων κορυφαῖος, πάντων ἐρωτηθέντων αὐτὸς ἀποκρίνεται. Hier.: Petrus ex persona omnium apostolorum profitetur.

die rein menſchliche Weisheit und Macht im Unterſchied zu der von Gott verliehenen Offenbarung (Gal. 1, 16. Epheſ. 6, 12). Meyer iſt zwar gegen dieſe Verſchmelzung des Materiellen und Geiſtigen, allein nach der natürlichen und bibliſchen Anſchauung laſſen ſich beide einmal nicht trennen. Zunächſt iſt die menſchliche Natur des Petrus, mit ihr aber die eines jeden gemeint. Petrus hatte alſo dieſe Erkenntniß weder durch eigene Reflexion noch durch Belehrung, ſondern durch die Gnade Gottes[1]. Weil dieſe ihm in ſo hohem Grade zu Theil geworden iſt und er dem Zug derſelben und dem Unterricht des Herrn willig folgte, wird er von Jeſus ſelig geprieſen. — V. 18. κἀγώ auch ich, ſteht emphatiſch gegenüber dem Bekenntniß des Petrus (Hieron.: quia tu mihi dixisti) oder der Offenbarung vom Vater. Letztere Erklärung ziehen Schegg und Weiß mit Recht vor. Doch ſcheint es mir nicht nothwendig, der Offenbarung des Vaters an Petrus eine ſolche an Jeſus V. 18 gegenüberzuſtellen, denn wohl iſt die Berufung zum Heil Sache des Vaters, aber doch die zum Apoſtolat und Primat Sache des Sohnes (Röm. 1, 5). Πέτρος iſt Ueberſetzung des aramäiſchen כֵּיפָא (vgl. S. 152) = כֵּף Fels, das nur im Plural gebraucht wird (Jer. 4, 29. Job 30, 6). Du biſt ein Fels. Den Namen Kephas hatte Jeſus dem Simon ſchon bei ſeiner erſten Berufung angekündigt (Joh. 1, 43), bei der zweiten Berufung beigelegt (Marc. 3, 16) und jetzt zum Ausgangspunkt ſeiner Verheißung gewählt. Der Grund dieſer Bezeichnung iſt der feſte Glaube, den Petrus ſoeben ausgeſprochen hat. ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ auf dieſen Felſen. πέτρα hat dieſelbe Bedeutung wie πέτρος (7, 24; 27, 51. Marc. 15, 46. Luc. 6, 48. 1 Kor. 10, 4), wenn letzteres auch bei Homer (Ilias) nur in der Bedeutung Stein vorkommt; für Fels ſteht es Plato Ax. p. 371 E. Soph. Phil. 2720 C 19, 1591 (cf. Grimm s. v., Meyer). Da ταύτῃ nachdrucksvoll voran ſteht, ſo muß es auf πέτρος bezogen werden. Das Femininum wurde im zweiten Fall gewählt, weil hier nicht die Perſon als ſolche, wie bei σὺ εἶ, ſondern die im Apoſtel daſtehende Felſennatur als Fundament bezeichnet werden will. Die Väter beziehen die Verheißung des Herrn gern auf den Glauben oder das Bekenntniß des Petrus (Orig., Cyrill., Chryſ., Ambroſ., Hilar., Hieron., Auguſt., Kosm. Ind.) und ziehen daraus die Folgerung für alle, welche dem Petrus im Bekenntniß des Glaubens und im Eifer der Liebe ähnlich ſind. Allein nicht nur iſt dieß nicht allgemein der Fall, wie proteſtantiſche Gelehrte behaupten (Herzog, Kirchengeſch. erſter Theil 1876 S. 168), ſondern auch dieſelben Väter ſprechen an andern Stellen ganz beſtimmt die Beziehung auf die Perſon des Petrus aus[2]. Man kann alſo nur dieß als

[1] Hier.: quod caro et sanguis revelare non potuit, Spiritus sancti gratia revelatum est. Ergo ex confessione sortitur vocabulum, quod revelationem ex Spiritu sancto habeat, cuius et filius appellandus sit.

[2] Orig. (in Matth. tom. XIII n. 31 p. 613): καίτοιγε εἰ ἐπιμενῶς προσέχομεν τοῖς εὐαγγελικοῖς γράμμασι, καὶ ἐν τούτοις εὕροιμεν ἂν καὶ κατὰ ταῦτα τὰ δοκοῦντα εἶναι κοινὰ πρὸς τὸν Πέτρον, καὶ τοὺς τρὶς νουθετήσαντας τοὺς ἀδελφούς, πολλὴν διαφορὰν καὶ ὑπεροχὴν ἐκ τῶν πρὸς τὸν Πέτρον εἰρημένων παρὰ τοὺς δευτέρους. (Comm. in Joann. tom. V init.): Πέτρος, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία. Cyprian (de exhort. mart. c. 11): ipsa (sc. mater, origo et radix) prima et una super Petrum Domini voce fundata (cf. ep. ad Jubaian. de un. c. 4). Wenn Auguſt. (wie Hil. und Hier.) damit 1 Kor. 10, 4:

Anſicht der Väter bezeichnen, daß Petrus um ſeines Glaubensbekenntniſſes willen zum Fels der Kirche erklärt worden iſt[1]. Weniger befangene proteſtantiſche Exegeten geben dieß auch zu (Meyer) und bezeichnen dieſe Exegeſe des ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ als die allein zuläſſige[2]. ἐκκλησία = קָהָל (Deuter. 18, 16; 23, 1 f. Richt. 21, 8 u. a.) die zuſammengerufene Gemeinde, die Kirche, welche, wie häufig in den pauliniſchen Briefen (1 Kor. 3, 10 f. Gal. 2, 9. Eph. 2, 19 ff. Vgl. 1 Petr. 2, 4 f.) unter den Bilde eines Gebäudes dargeſtellt wird. Wenn manche proteſtantiſche Exegeten (Weiße, Bleek, Holtzmann, Weizſ. u. a.) dieſes Wort als ſecundären Zuſatz betrachten, weil es ſeine Heimat in den pauliniſchen Schriften habe, ſo ſehen ſie von der prophetiſchen Bedeutung und dem Zuſammenhang mit dem Alten Teſtament ab. Die Entwicklung des meſſianiſchen Werkes, welche bisher von Matthäus dargelegt worden iſt, hat in der That zu der Nothwendigkeit geführt, eine neue Gemeinde an die Stelle der alten zu ſetzen. Nicht bloß die Führer und berechtigten Vertreter des Volkes ſind verſtockt, ſondern auch das Volk hat keinen Sinn für die Erneuerung des Geſetzes durch den Geiſt von oben. Darum muß ſich Jeſus im Kreiſe ſeiner Jünger ein neues Iſrael gründen, das ſeit c. 10 in Ausſicht genommen iſt und nun ſein Fundament erhält. Deßhalb iſt es für unſer Evangelium bezeichnend, daß es allein das Wort ἐκκλησία hat (vgl. auch Thoma, Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. 1875 S. 223 ff.,

---

petra enim erat Christus zu vereinigen ſucht (in Joann. tract. 124 n. 5), ſo zeigt er, wie er petra aufgefaßt wiſſen will, „quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit.“ Sermo 49 de verb. Dom. sec. Joann.: dicit Petro, in quo uno firmat ecclesiam, Petre amas me? Retract. lib. 1 c. 21 läßt er dem Leſer die Wahl zwiſchen der Erklärung de apostolo Petro, quod in illo tanquam in petra fundata sit ecclesia und petra autem erat Christus, ſo daß Petrus personam ecclesiae figuraret. Hier. zu 16, 18: at secundum metaphoram petrae, recte dicitur ei: aedificabo ecclesiam meam super te. Hil.: o in nuncupatione novi nominis felix ecclesiae fundamentum, dignaque aedificatione illius petra, quae infernas leges et tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret! Im Comm. in Ps. 131 nennt er den Petrus ecclesiae fundamentum, coelestis regni ianitorem, et in terreno iudicio iudicem coeli. Die Citate von Ambroſ., Chryſ., Baſil., Gregor Naz. u. a. ſiehe bei Maldon. Thomas (Comm. ad l.) ſagt: Super hanc petram, i. e., Christum, ut sit fundamentum, et ut fundata firmamentum recipiat ... Alia expositio: Super hanc petram, i. e., super te petram, quia a me petra trahes tu quod sis petra. Et sicut ego sum petra, ita super te petram aedificabo etc. Sed quid est? Estne Christus et Petrus fundamentum? Dicendum quod Christus secundum se, sed Petrus in quantum habet confessionem Christi, in quantum vicarius eius, ad Eph. 2.

[1] Janſ. j.: Quod ergo nonnulli patres fidem Petri, seu confessionem Petri dicunt esse petram ... verum est locutione causali, non formali, nempe quia confessio illa causa fuit meritoria, cur formaliter super Petrum ecclesia aedificaretur: quomodo dicit Hier. ep. 61 super aquas non Petri corpus ambulasse, sed fidem.

[2] „Durch die Hinweiſung des ταύτῃ auf den einen Fels bezeichnenden Namen iſt die Beziehung der Worte auf Jeſus ebenſo ausgeſchloſſen, wie die auf den Glauben oder das Bekenntniß des Petrus ... es kann nur an ſeine durch jenen Namen charakteriſirte Perſon gedacht werden, auf deren eigenthümliche Begabung Jeſus die hier ausgeſprochene Verheißung gründet“ (Weiß, Matt.-Ev. 393 Anm. 1). Holtzmann (Zeitſchr. f. wiſſ. Th. 1878 S. 115) gibt ihm vollſtändig Recht, „wenn er mit Verwerfung aller alt- und neuproteſtantiſchen Tendenzexegeſe die Verheißung auf die Perſon des Petrus bezieht, durch welchen mit Bezug auf 7, 24. 25 menſchlicherſeits der Beſtand der Ekkleſia geſichert erſcheint.“

der die Bedeutung unserer Stelle unter den protestantischen Exegeten am entschiedensten hervorhebt). πύλαι ᾅδου die Pforten der Hölle (Unterwelt). Der Hades ist nach alter Vorstellung als ein festes Gebäude, als ein Kerker gedacht, durch dessen Thore man eingehen, aber nicht mehr zurückkehren kann. οὐ κατισχύσουσιν sie vermögen nichts wider sie oder werden sie nicht überwältigen, d. h. sie steht unerschütterlich fest und Tod und Hölle richten nichts gegen sie aus. Hölle bedeutet zunächst nicht den Teufel, sondern die durch Tod und Grab angezeigte Vergänglichkeit, der alles Irdische unterworfen ist (Job 10, 20—22. Jon. 2, 7). Wer einmal dem Tod, dem Reich der Unterwelt verfallen ist, hat keine Macht und keine Hoffnung mehr. Die in der Festigkeit der Hadesthore liegende Stärke kann aber nicht allein der Vergleichungspunkt sein (Meyer, Grimm, Keil), sondern der Hades erscheint insofern aggressiv, als er alles Lebendige zu sich hinabzieht. Dieß gelingt ihm bei der Kirche nicht, er vermag nichts wider sie. Als Folgerung ergibt sich daraus der Sieg über Tod und Hölle (Hos. 13, 14. 1 Kor. 15, 57). Der Teufel ist seiner Herrschaft beraubt. In diesem Sinne erklären die Väter unsere Stelle oft vom Kampfe gegen Sünde und Teufel [1].

Jesus hat also hier dem Petrus versprochen, daß er auf ihn als den Felsenmann seine Kirche bauen werde und daß die Pforten der Hölle dieselbe nicht überwältigen werden. Beide Sätze haben für sich eine besondere Bedeutung, stehen aber doch in engem Zusammenhang mit einander. Durch den ersten wird Petrus zum Haupt der Apostel und der Kirche erklärt. Denn sind auch alle Apostel Grundpfeiler der christlichen Wahrheit, so ist doch Petrus das Fundament, auf welches Christus seine Kirche gebaut hat. Als dieses Haupt erscheint auch Petrus schon beim ersten Pfingstfest, als solches wird er von allen Kirchenvätern betrachtet, so einseitig auch ihre Worterklärung sein mag. Es war auch bloß Tendenzexegese, wenn ältere und einige neuere [2] protestantische Exegeten diese Bedeutung läugneten. Die meisten geben sie jetzt ohne Bedenken zu. „Ohne Zweifel wird hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt, insofern Christus gerade Ihn persönlich auszeichnet als denjenigen, dessen apostolisches Wirken, zufolge seiner hervorragenden glaubensfesten Eigenthümlichkeit, die menschlicherseits (vgl. Apok. 21, 14. Gal. 2, 9) Halt und Bestand gebende Bedingung der von Jesus zu gründenden und weiter zu fördernden Gemeinde sein werde" (Meyer; vgl. Weiß S. 393. Huther, Briefe Petri, 3. A. 1867 S. 2 f.). Freilich verwahrt er sich alsbald gegen die „Römischen Consequenzen, da Jesus weder Nachfolger des Petrus im Auge hat, noch Petrus selbst jemals römischer Bischof, auch Gründer der römischen Gemeinde so wenig wie Paulus gewesen

[1] Orig. πύλαι οὖν (Ephes. 6, 12) ᾅδου λέγοιντο καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι πρὸς ἃς ἡμῖν ἡ πάλη . . . πολλαὶ μὲν πύλαι ᾅδου, καὶ θανάτου, ἑκάστη ἐξουσία· ὑπὸ πάσας δὲ ταύτας αὐτὸς ὁ πονηρός. Hier.: ego portas inferi reor vitia atque peccata: vel certe haereticorum doctrinas, per quas illecti homines ducuntur ad tartarum.

[2] Keil, Wichelhaus. Am stärksten drückt sich Prof. E. Zeller in Berlin aus: Christus soll dem Apostel Petrus die oberste Leitung der Kirche übertragen haben; aber in unsern Evangelien gibt er ihm keine Vollmacht und keinen Auftrag, die nicht auch den andern Aposteln in allem Wesentlichen ebenso ertheilt würde (Deutsche Rundschau 1875, IV S. 204). Doch muß er selbst seinen Beweis auf das historische Gebiet hinüberspielen.

ſt." Wenn aber Petrus der Fels war, welcher der Kirche menſchlicherſeits Halt und Beſtand gab, wo ſoll dieſe nach dem Tode des Petrus ihren Halt haben, und wenn die römiſchen Päpſte nicht ſeine Nachfolger waren, wer iſt es dann? Wie man ſich gegen die philologiſche Folgerung vergebens geſträubt hat, ſo iſt auch die hiſtoriſche eine nothwendige Conſequenz derſelben. Inſofern iſt richtig, was Holtzmann ſagt (Zeitſchr. f. w. Th. 1878 S. 113): „16, 18 wurde nicht etwa bloß Anlaß für die Primatsideen Roms, ſondern auch für die Erhebung des Kirchenbegriffs unter die Glaubensartikel im apoſtoliſchen Symbolum, alſo in jeder Beziehung eine sedes doctrinae des Katholicismus"; aber wenn dieß der Fall war, ſo reicht eben der Katholicismus bis auf Chriſtus zurück. Dafür ſpricht auch der zweite Satz, denn die unüberwindliche Feſtigkeit kann nur aus dem Fundament hergeleitet werden. Die Väter (Orig., Auguſt.) verweiſen hinſichtlich dieſes Zuſammenhanges auf 7, 24 f., wo die Feſtigkeit des Hauſes vom Fundament abhängig gemacht wird. Soll die eine fortdauern, ſo kann das andere nicht fehlen. Die hiſtoriſchen Verhältniſſe fallen außerhalb unſerer Aufgabe; aber doch kann man noch bemerken, daß die pure Negation des römiſchen Aufenthalts Petri (Zeller, Lipſius) auch proteſtantiſcherſeits vielfach als Mißgriff bezeichnet wird [1].

Dieſe Lehre von dem Fundament der Kirche und Petrus widerſpricht den Stellen (1 Kor. 3, 10 f. 1 Petr. 2, 4. 5) nicht, wo Chriſtus als Grundſtein der chriſtlichen Kirche bezeichnet wird. Denn die Kirche hat als ſichtbare und geiſtige Gemeinſchaft einen Doppelcharakter. Als ſichtbare Gemeinſchaft muß ſie auch ein ſichtbares Fundament haben, als geiſtige Gemeinſchaft aber mußte ſie einen geiſtigen Grund haben, der nur Chriſtus ſein kann, weil nur von ihm Gnade und Wahrheit auf alle Glieder des ganzen Organismus ausſtrömt, nur in ihm auch das ſichtbare Fundament ſeine geiſtige Kraft haben kann. Von dieſer Petra hat Petrus ſeine Bedeutung.

V. 19. δώσω τὰς κλεῖδας κτλ. ich werde dir die Schlüſſel des Himmelreiches übergeben. Die Uebergabe der Schlüſſel iſt das Zeichen für die Uebergabe der Herrſchaft und des Eigenthums über eine Sache (Luc. 11, 52. Apok. 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1. Jeſ. 22, 22. Ascens. Jes. 6, 6. Schöttg., Wünſche). Das Bild ſchließt ſich an das vorhergehende von der Kirche als einem Gebäude an, deſſen Schlüſſel dem Petrus übergeben werden ſollen. Dadurch iſt aber für Petrus die Beziehung des Bildes verändert, weil er jetzt als Verwalter (οἰκονόμος) des Hauſes erſcheint (Luc. 12, 42. 1 Kor.

[1] Harnack, Patr. apost. opp. zu 1 Clem. 1, 5: Es iſt zwar nicht zu billigen, wenn proteſtantiſche Theologen mit dem Katholicismus liebäugeln (!). Dieſelben ſollen ſich aber auch davor hüten, der katholiſchen Theologie gegenüber durch unhaltbare Verneinung eine Blöße darzubieten. Vgl. Hilgenfeld, Zeitſchr. f. w. Th. 1877 S. 508. Ueber die aus dieſer Conceſſion folgenden Conſequenzen belehrt Lipſius (Zeitſchr. f. prot. Theol. 1876 S. 562) die proteſtantiſchen Theologen folgendermaßen: „Hat jemals der Fuß des Apoſtelfürſten die ewige Stadt betreten, dann iſt er ſicher nicht als einfacher Reiſender, ſondern kraft ſeiner apoſtoliſchen Vollmacht dorthin gekommen, und ſein Martyrertod unter Nero bildet dann nur den glorreichen Abſchluß ſeines berufsmäßigen Wirkens unter den Römern. Und wenn, wie auch unter den Proteſtanten viele behaupten, der Epiſkopat unmittelbar apoſtoliſcher Einſetzung iſt, ſo erſcheint dann der Anſpruch der römiſchen Kirche gar nicht ſo ungereimt, die Reihenfolge ihrer Biſchöfe bis auf den Apoſtel Petrus zurückzuführen."

4, 1. Tit. 1, 7), aber nicht als Pförtner. Vorher war sein Verhältniß zum Ganzen, jetzt ist das zum Einzelnen dargestellt (Schegg). Jesus verheißt also demselben die höchste Macht in seiner Kirche, durch welche er über Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit entscheiden kann (Jes. 22, 22 f.). Binden und Lösen hat zwei verschiedene Erklärungen gefunden. Erstens = verbieten und erlauben nach rabbinischem Sprachgebrauch (אָסַר und שָׁרָא, Fritzsche, Ahrens, Steitz, Meyer, Weizsäcker, Grimm, Keim u. a. nach Lightf., Schöttg., Wetst., Wünsche). Zweitens = verurtheilen und lossprechen, als bildliche Bezeichnung für die Ausübung der höchsten Machtvollkommenheit. Da die rabbinische Erklärung in der heiligen Schrift nicht nachweisbar ist und auch für die feierliche Verheißung zu unbedeutend wäre, so kann sie für die Exegese nicht maßgebend sein. Die Rabbinen konnten zudem nicht eigentlich verbieten und erlauben, sondern nur erklären, was durch das Gebot Gottes verboten oder erlaubt sei. Sie entschieden in zweifelhaften Fällen über das Cerimonialwesen durch den Ausspruch שרי oder מותר es ist erlaubt, oder אסור es ist verboten (Wünsche, Schegg). Daraus würde folgen, daß Petrus der oberste und unfehlbare Ausleger des neutestamentlichen Gesetzes (iudex controversiarum) sei. Aber diese Erklärung ist zu eng. Nach dem Zusammenhang ist unsere Stelle eine Erläuterung der Schlüsselgewalt. Diese besteht aber nicht bloß in dem Recht aus- und einzulassen, in Streitigkeiten zu entscheiden, sondern überhaupt über die Bewohner zu gebieten. Die Gegenüberstellung von ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς kann wegen der Partic. perf. nur von der Gleichzeitigkeit beider Handlungen auf Erden und im Himmel verstanden werden. Schegg erklärt die Gewalt zu binden und zu lösen von dem Verfügungsrecht über die Schätze der göttlichen Gnade und findet deßhalb die Voranstellung von δεῖν passend, weil die Schätze der Kirche als strömende, fließende gedacht werden, also zuerst verschlossen werden müssen. Noch specieller deuten viele alte und neue Exegeten die Stelle von der Sündenvergebung. Diese Erklärung ist schon im Edict des Zephyrinus gegeben (Tertull. de pud.) und Tertullian (l. c. c. 21) bestreitet sie nicht, sondern will sie nur auf die Person des Petrus beschränken (vgl. Hagemann, Die römische Kirche S. 54 f. 624); ebenso im Brief der gallischen Gemeinden an die Kleinasiaten unter Verus (Euseb. h. e. 5, 2), Orig., Chrysost., Hieron., Theoph. u. a. Die Parallelstellen 18, 8 und Joh. 20, 23 sprechen auch sehr dafür. Die einfache Consequenz dieser Erklärung war aber die Annahme der obersten Machtübung in der Kirche überhaupt und diese Consequenz wurde nicht erst von den Scholastikern des 15. Jahrhunderts gezogen (Keil), sondern ist schon bei den Vätern vorhanden[1]. In keinem Fall darf die Vergebung und Behaltung der Sünden auf die Verkündigung des Evangeliums bezogen werden (Düsterdieck, Müller, Keil), was schon der Futurausdruck δώσω verbietet (Meyer).

V. 20. διαστέλλεσθαι bestimmen, befehlen, kommt nur hier bei Matthäus vor, weßhalb Lachm. ἐπετίμησεν vorgezogen hat nach einigen Codic. bei Orig.

---

[1] Chrys.: καὶ ἀνθρώπῳ θνητῷ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ τὴν ἐξουσίαν ἐνεχείρισε, τὰς κλεῖς αὐτῷ δούς· ὃς τὴν ἐκκλησίαν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐξέτεινε, καὶ τοῦ οὐρανοῦ ἰσχυροτέραν ἀπέφηνεν. Vgl. auch Langen, Die Kirchenv. S. 134 f.

B D* Syr$^{cur.}$ Arm. ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χρ. daß er der Messias sei. Eine Beziehung des αὐτός auf V. 14 als Gegensatz zu den Meinungen des Volks über ihn liegt doch zu fern. Da Matthäus die Verheißung an Petrus auf das Bekenntniß folgen läßt, so mußte er die Jünger und den Inhalt des Verbotes nennen, so daß weder τοῖς μαθηταῖς (für αὐτοῖς) noch ὅτι — Χριστός (für περὶ αὐτοῦ) einen Beweis für die Abhängigkeit von Marcus bildet. Da außerdem Marc. 8, 30, ἐπετίμησε und Matthäus seine Lieblingspartikel τότε (für καὶ) hat, so sind doch viele Verschiedenheiten in dem kleinen Satz. Matthäus setzt natürlich bei den Jüngern im Allgemeinen dieselbe Erkenntniß voraus, an der nach dem Bekenntniß des Petrus und der ihm dafür gewordenen Verheißung auch nicht mehr gezweifelt werden kann. Das Verbot aber steht weder im Widerspruch mit c. 10 (Orig.) noch ist es mit Rücksicht auf die unvollständige Erkenntniß der Jünger gegeben (Lutter.), sondern hat seinen Grund in dem geistigen Zustand des Volkes (Chrysost., Hieron., Beda, Theoph., Euthym., zum Theil auch Orig.). Die Verweisung auf das Gesetz und die Propheten als Zeugen seines Geistes (Hilar.) genügt nicht, weil sonst jede Judenmission ausgeschlossen wäre.

III. Vorbereitung der Jünger auf die Katastrophe in Jerusalem. Unterweisungen über die Gemeindeverhältnisse.

16, 21 — 18, 35.

Noch wartete der Jünger der schwerste und herbste Theil der Belehrung. Sie sollten den leidenden Messias verstehen lernen. Wohl haben sie schon hinlänglich Muth an den Tag gelegt, da sie trotz aller Feindschaft der herrschenden Parteien, trotz aller Gefahren bei Jesus treu ausgeharrt hatten, aber der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Erlöser war auch für sie hart. Dem Volk wäre eine solche Belehrung ein Aergerniß gewesen, weßhalb sich Jesus nach dem Verbot, seine Messianität kund zu machen, noch mehr auf die Jünger beschränkte. Erst nachdem sie eine vollständige Erkenntniß von seiner Person erlangt hatten, fing er darum mit den Leidensweissagungen an. Da auch die andern Unterweisungen über die Gemeindeverhältnisse und die Befugnisse der Apostel in der Gemeinde den Geist der Demuth und Selbstverläugnung bekunden, so muß man diesen Abschnitt mit V. 21 beginnen, während der andere Gesichtspunkt von der Organisation des Apostelcollegiums den Anfang etwas vorzurücken veranlassen könnte (Wieser, Aberle). Doch spricht dagegen die Bedeutung des Bekenntnisses, mit welchem die Verheißung eng verbunden ist. Auch die Jünger nehmen noch Aergerniß (21—23), weßhalb sie Jesus auf die Selbstverläugnung verweist, aber auch die Belohnung in Aussicht stellt (24—28). Als Unterpfand der Verheißung gibt er den bevorzugten Jüngern die Verklärung zu schauen (17, 1—13). Die Heilung des Mondsüchtigen veranlaßt zu weiterem Unterricht der Jünger für die Ausübung ihres Amtes (14—21). Die zweite Leidensweissagung (22. 23) bleibt ohne Widerrede. Der Stater im Munde des Fisches zeigt ihnen die Allmacht und Allwissenheit des Meisters, dem es ein Leichtes wäre über seine Feinde zu triumphiren (24—27). Im 18. Kapitel wird die Demuth als die unum-

gängliche Bedingung für die Jüngerschaft aufgestellt (1—7), liebevolle Rücksichtnahme auf die Schwachen verlangt (8—12) und das Verfahren gegen die Fehlenden vorgeschrieben (15—17). Die Ausübung desselben steht den Aposteln zu (18). Aber überall sollen sie ihr Amt mit Milde verwalten und vielmal vergeben (21—35).

§ 43.

Die erste Leidensweissagung.

16, 21—28.

V. 21. Mit ἀπὸ τότε wird die Zeit bezeichnet, in welcher in der Jüngerunterweisung eine neue Wendung eintrat. Matthäus mußte auf die Voraussagung des Leidens um so mehr Gewicht legen, als sie nicht bloß ein Beweis für die Allwissenheit des Messias, sondern auch für die Freiwilligkeit Jesu und die Vorbereitung der Jünger war. ἤρξατο ist eine rhetorische Wendung, markirt aber doch den Anfang (vgl. 4, 17). Χριστός nach Ἰησοῦς ist zu wenig bezeugt (ℵ* B* Weiß) und ist wie V. 20 Ἰησοῦς (ℵc C al. Verss.) eingeschoben worden. δεῖ drückt die durch den göttlichen Rathschluß veranlaßte Nothwendigkeit aus (17, 10; 24, 6; 26, 54. Luc. 24, 46; Joh. 3, 14). Auf diesen Rathschluß bezieht sich auch ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα, so daß frühere Reisen nicht ausgeschlossen sind. Matthäus führt in feierlicher Weise unter einem Artikel die einzelnen Klassen des Synedriums auf. Sonst fehlen die πρεσβύτεροι (20, 18; 21, 15) oder die γραμματεῖς (26, 47; 27, 1), was für judenchristliche Leser kein Mißverständniß zur Folge haben könnte. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ist eine bestimmte Voraussage der Auferstehung. Das Benehmen der Jünger nach dem Tode Jesu berechtigt nicht, eine allgemeinere Fassung bei Jesus anzunehmen, denn so klar auch die Stelle für uns lautet, so dürfen wir doch nicht dasselbe für die Jünger voraussetzen. Die Furcht beim Leiden und Tod verdüsterte auch die Hoffnung auf die Auferstehung (Joh. 2, 22; 20, 9). Chrysost.: οὐδὲ γὰρ ᾔδεσαν, τί ποτέ ἐστι τὸ ἀναστῆναι τοῦτο αὐτὸ καὶ πολλῷ βέλτιον ἐνόμιζον εἶναι τὸ μὴ ἀποθανεῖν. Der bildliche Gebrauch des Wortes (Hos. 6, 3) konnte sie auch von der wörtlichen Auffassung zurückhalten (Schegg). Die Auferweckungen der Jairustochter, des Jünglings von Nain und des Lazarus hatten nur eine vorübergehende Wirkung, ohne den Tod für diese Personen aufzuheben und hatten Analogien im Alten Testament. — V. 22. προσλαβόμενος αὐτόν nachdem er ihn zu sich, beiseite genommen hatte. Petrus wollte Jesus zurechtweisen (Orig., Hieron. u. a.), weil ein solches Schicksal seiner Liebe zum Meister wehe that. ἵλεως huldvoll, gnädig sc. εἴη (ἔστω) ὁ θεός nach dem hebräischen חָלִילָה mit ל (2 Sam. 20, 20; 23, 17): Gott behüte, bewahre. ἔσται ist aus dem Muth und der Zuversicht des Petrus gesprochen: es wird nicht der Fall sein, wir lassen es nicht zu[1]. Wie ἤρξατο zeigt, konnte aber Petrus nicht zu Ende reden, sondern Jesus fiel ihm in's Wort. — V. 23. σατανᾶς appellativ = adversarius ist nicht eine Ausflucht

[1] Chrys.: οὕτως ταχέως διέπεσε καὶ ἐσφάλη. ὡς φοβηθῆναι τὸ πάθος; καὶ τί θαυμαστόν, τὸν οὐ δεξάμενον ἐν τούτοις ἀποκάλυψιν τοῦτο παθεῖν;

tholiſcher Ausleger (Meyer), ſondern findet ſich ſchon bei den Vätern[1]. ichtsdeſtoweniger weist ſchon der Wortlaut auf den Satan zurück, da der ame im Neuen Teſtament nie anders vorkommt. In dem ſchweren Seelen= mpf, den Jeſus bei der Erinnerung an ſeine Leiden durchzukämpfen hatte, ßt ſich auch ein ſo harter Ausdruck begreifen. Daß Petrus auch nach ſeinem ekenntniß ſchwach werden konnte, beweist ſein Verhalten in der Leidensnacht. :ſus entgegnete ihm hier ſtreng, weil die Warnung von großer Wichtigkeit ar, um die Apoſtel an das Leiden des Erlöſers zu gewöhnen[2]. Auf die erheißung konnte dieſe Zurechtweiſung keinen Einfluß haben, da dieſelbe :itere Lehre und Zucht einſchloß und erſt nach der Auferſtehung in Erfüllung hen ſollte. σκάνδαλον εἶ μου du biſt mir ein Aergerniß, erklärt mildernd s σατανᾶ. Ein Aergerniß iſt alles, was zum Falle gereichen kann; ein Fall äre es aber für Jeſus, wenn er ſich von dem ihm beſtimmten Leidensweg wendig machen ließe. φρονεῖν τι = Gedanken, Pläne haben, auf etwas nen. τὰ τοῦ θεοῦ was Gottes iſt, nicht Heilsrathſchluß Gottes. Petrus hat cht im Sinne, was Gottes iſt, deſſen beleidigte Gerechtigkeit geſöhnt werden uß, ſondern was der Menſchen iſt, welche irdiſches Glück ohne Leiden ünſchen.

V. 24. In engem Anſchluſſe an das Vorhergehende zeigt Jeſus, daß n Gegenſatz zu der jüdiſchen Auffaſſung nicht bloß der Meſſias, ſondern auch le, welche ihm nachfolgen wollen, den Kreuzweg gehen müſſen (Chryſoſt.). ταρνησάσθω ἑαυτόν kommt nur hier vor und heißt dem Vorangehenden ge= äß, das, was Gottes iſt, und nicht was des Menſchen iſt, ſuchen, d. h. ſein enken, Wollen und Thun nur nach dem Willen Gottes richten, ſelbſt wenn ott ſchwere Opfer verlangt (Chryſoſt.). Daß nicht bloß eine geiſtige Ab= ötung des Verſtandes und Willens, ſondern eine praktiſche verlangt iſt, be= eist das Folgende unzweifelhaft. Bei ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ er nehme in Kreuz auf ſich (und trage es: βασταζέτω διηνεκῶς καὶ φερέτω Chryſoſt.) nn man nur an den Kreuzestod Jeſu denken. ἀκολουθείτω μοι iſt dem Vor= rgehenden coordinirt von der Nachfolge mit dem Kreuz und nicht bloß in r Tugend (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.) zu verſtehen. Daß aber jenes hne dieſes keinen Werth hat (Chryſoſt.), iſt nicht durch den Zuſammen= ang, aber doch durch den ganzen Gedanken angedeutet (10, 38). Auf Gal. , 20 verweist übrigens nicht erſt Theophyl. (Meyer), ſondern ſchon Orig.: n δὲ εἰς τό· ἀρνησάσθω ἑαυτόν, δοκεῖ μοι χρήσιμον εἶναι τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου ρνουμένου ἑαυτὸν εἰρημένον, οὕτως ἔχων (Gal. 2, 20). — V. 25 findet ſich enſo 10, 39. Hier dient es zur Begründung des in V. 24 ausgeſprochenen edankens, daß der Menſch nicht ſeiner ſinnlichen Neigung folgen darf. Das

---

[1] Orig.: διὰ δὲ τὴν ἄγνοιαν, ὡς ἀντικείμενόν τι ἔχοντι τοῖς τοῦ θεοῦ εἶπε· σατανᾶ, περ ἐστὶν ἑβραϊκοῖς ἀντικείμενος. Hier.: adversarius s. contrarius. Er ſpricht gegen le Vielen, welche glauben quod non Petrus correptus sit, sed adversarius spiritus, ui haec dicere apostolo suggerebat. Sed mihi hic error apostolicus et de pietatis ffectu veniens numquam incentivum diaboli videbitur.

[2] Chryſ. bezieht die Zurechtweiſung auf den σατανᾶς· καὶ γὰρ ἐπιθυμία ἦν τοῦ ἀντι= τιμένου τὸ μὴ παθεῖν τὸν Χριστόν· διὰ τοῦτο μετὰ τοσαύτης σφοδρότητος ἐπετίμησεν αὐτῷ· τειδὴ ᾔδει μάλιστα καὶ αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοῦτο φοβουμένους, καὶ οὐκ εὐκόλως αὐτὸ ιξαμένους . . . καὶ τῇ τῆς ἐπιτιμήσεως σφοδρότητι τὸν ὑπὲρ τοῦ παθεῖν φόβον κατέστειλε.

Thörichte dieſes Beſtrebens wird V. 26 dargethan. Stat ὠφελεῖται leſen Lachm., Tiſch. ὠφεληθήσεται nach ℵ B L Min. Verss. Väter, das aber nach den andern futura conformirt ſein könnte. ὠφελεῖται vergegenwärtigt aber nicht bloß das Gericht, ſondern charakteriſirt auch den Zuſtand der Seele[1]. τὴν ψυχὴν ζημιοῦσθαι ſeine Seele einbüßen, des ewigen Lebens verluſtig gehen; nicht: an ſeiner Seele Schaden leiden, da es der Gegenſatz von κερδαίνειν iſt (vgl. Herod. 7, 39 Paſſow, Grimm). ἢ τί δώσει ἀντάλλαγμα oder was wird er zum Tauſch geben. Der Verluſt der Seele könnte nur dann verſchmerzt werden, wenn der Menſch am Tage des Gerichts Gott etwas geben könnte, um die verlorene Seele wieder einzutauſchen. ἀντάλλαγμα = das Umgetauſchte, Tauſchmittel. LXX für תְּמוּרָה (Ruth 4, 7) und מְחִיר (Jer. 15, 13). Auch die Väter nehmen es = Tauſch, nicht = Sühne (μὴ γὰρ ἑτέραν ψυχὴν ἔχεις δοῦναι ἀντὶ ψυχῆς Chryſoſt.). Nach dieſem Spruch handelten die Märtyrer, weßhalb er auch ſo früh und häufig erwähnt wird (2 Clem. 6, 2. Juſt. Ap. I, 15 p. 62 E).

V. 27 begründet das Vorhergehende, aber nicht bloß zum Troſt (φοβήσας τοίνυν ἐντεῦθεν καὶ ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παραμυθεῖται Chryſoſt.), ſondern vor allem zur Abſchreckung, denn das erſte Gefühl des Chriſten beim Gedanken an das Weltgericht iſt das der Furcht (ἐγὼ δὲ φρίττω ἀεὶ ταῦτα ἀκούων· οὐ γάρ εἰμι τῶν στεφανουμένων Chryſoſt.). μέλλει betont das ſichere Eintreten dieſes Ereigniſſes nachdrücklich. ἐν δόξῃ τοῦ πατρός in der Herrlichkeit des Vaters, weil der Menſchenſohn zum Vater zurückgekehrt iſt und mit ihm herrſcht (Joh. 17, 5). Es iſt der Glanz der äußeren Erſcheinung gemeint, zu welcher auch die Engel gehören. πρᾶξις das Handeln, Thun als Geſammtbegriff aller menſchlichen Handlungen (vgl. 2 Kor. 5, 10). Im Zuſammenhang geht es zunächſt auf die Leiden und Kämpfe der Jünger, iſt aber doch in utramque partem zu erklären. — V. 28. Das Gericht wird aber nicht nur ſicher, ſondern auch bald eintreten. Da alle Jünger angeredet ſind, ſo deutet τινες an, daß die meiſten vorher ſterben werden. γεύεσθαι τοῦ θανάτου den Tod verkoſten nach chaldäiſchem und rabbiniſchem Sprachgebrauch (Marc. 9, 1. Luc. 9, 27. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9. טעם מיתה Schöttgen, Wünſche). Der Ausdruck bezeichnet aber weniger den angenehmen Genuß der Ruhe und des Friedens nach den Kämpfen dieſes Lebens als das Bittere und Herbe, welches dem Tod unmittelbar vorangeht. Die Griechen ſagen γεύεσθαι πένθους, κακῶν; der Hebräer רָאָה מָוֶת (Pſ. 89, 49). ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ nicht = εἰς τὴν β., ſondern wie ἐν δόξῃ = in ſeinem Reich, denn das verherrlichte Reich kommt mit ſeinem König. Vgl. Plato Rep. p. 499 B: τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων. Viele Exegeten (Valentin, einige bei Orig., Hilar., Ambr., Auguſt., Chryſoſt., Beda; Theophyl., Euthym., Maldon., Janſen, a Lap., Patrit.) haben dieſe Stelle auf die Verklärung bezogen, wo Jeſus in ſeiner Herrlichkeit erſchien. Dagegen ſpricht zwar nicht gerade τινες, da nur drei die Verklärung geſchaut haben, aber der Zuſammenhang, welcher das Erſcheinen des göttlichen Richters verlangt. Gregorius,

[1] Chryſ.: εἰπὲ γάρ μοι, εἰ τοὺς οἰκέτας ἴδοις τοὺς σοὺς ἐν τρυφῇ, σαυτὸν δὲ ἐν κακοῖς ἐσχάτοις, ἆρα κερδανεῖς ἐκ τοῦ δεσπότην εἶναι τί; οὐδαμῶς· τοῦτο τοίνυν καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς λογίζου· ὅταν τῆς σαρκὸς τρυφώσης καὶ πλουτούσης αὕτη τὴν μέλλουσαν ἀπώλειαν ἀναμένει.

Hansen u. a. denken an die praedicatio evangelii, welche die Nähe des göttlichen Reiches verkünde. Neuere (Bleek, Arn. u. a.) erklären die Stelle von der Zerstörung Jerusalems, welche einzelne Jünger noch erlebten (Eus. h. e. 4, 4, 2: ὥστε καὶ εἰς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο). Da aber dieses Strafgericht doch nicht ein Kommen des Menschensohns in seinem Reiche genannt werden kann, so wird man wie c. 24 den Zusammenhang berücksichtigen müssen, in welchen Jesus das Ende der Welt mit der Zerstörung Jerusalems bringt. Diese ist der Anfang des Weltgerichtes, dessen Ende nach einer für unsere Vorstellung langen Unterbrechung eintreten wird, die aber in der prophetischen Rede unbedeutend ist, weil bei Gott 1000 Jahre wie ein Tag sind (Calmet, Schegg, Keil).

§ 44.

Die Verklärung Jesu.

17, 1—13.

Die Verklärung bildet ein schönes Gegenstück zu der ersten Leidensweissagung und schließt sich sachlich gut an die Prophezeihung von der Wiederkunft des Herrn an. Denn damit zeigt Jesus, daß die versprochene Belohnung bei seiner Wiederkunft in seiner göttlichen Allmacht die sichere Gewähr der Erfüllung habe, obwohl er jetzt noch freiwillig den Zustand der Erniedrigung ertrage. Wie er selbst nach der Erinnerung an die Ereignisse in Jerusalem eines Trostes und einer Stärkung bedurfte (Schegg, Keil, Wichelhaus), so wollte er auch seine Jünger durch einen vorübergehenden Blick in die Herrlichkeit Muth einflößen. Zwar sind nicht alle Jünger Zeugen der Verklärung, aber doch die hervorragendsten und auch sonst bevorzugten (Marc. 5, 37. Matth. 26, 32) und insbesondere Petrus, der in allen schwierigen Lagen das ganze Collegium vertrat und ermuthigte, deßhalb aber auch einer solchen Befestigung des Glaubens bedurfte (2 Petr. 1, 16 ff.).

V. 1. μεθ' ἡμέρας ἕξ wie Marc. 9, 1. Solche genaue Zeitangaben sind bei Matthäus selten und weisen darauf hin, daß er im einzelnen Fall einen besondern Werth darauf legte. Die Erinnerung an die erste Leidensweissagung verbunden mit der Verklärung blieb den Jüngern so fest im Gedächtniß, daß sie auch später noch den sechsten Tag des Aufenthalts in der Gegend von Cäsarea Philippi besonders hervorhoben. Lucas sagt 9, 28 καὶ ἡμέραι ὀκτώ ungefähr acht Tage, wobei der dies, a quo et ad quem mitgezählt sind (Chrysost.). Zur näheren Bestimmung des hohen Berges fehlen die historischen Nachrichten. Eine bis in's vierte Jahrhundert hinaufreichende Tradition (Cyrill. v. Jerusal. Catech. 12, 16. Hieron.) gibt den Tabor, der zehn Kilom. östlich von Nazareth und ungefähr 580 m (1748 bis 1755', nach Schegg l. c. 2, 136: 1868') hoch ist, als Berg der Verklärung an. Dagegen spricht aber schon der Umstand, daß auf dem Tabor eine kleine befestigte Stadt lag (Robinson, Pal. 3, 452 ff. Ritter, 16, 395. Schegg, K.-L. 10, 824). Holzammer (Schuster 2, 189 Anm., das heilige Land 1858. Mislin, Sepp) zeigt die Ungewißheit der Befestigung zur Zeit Christi, aber Schegg (Pilgerr. 2, 139 f. Marc. 2, 20) bleibt auch nach

Unterſuchung an Ort und Stelle bei ſeinen Zweifeln an der Richtigkeit der Tradition, die ſchon exegetiſch unhaltbar ſei. Das Bekenntniß Petri wurde ſechs Tage früher in der Umgegend von Cäſarea Philippi abgelegt. V. 22 berichtet Matthäus wieder das Umherziehen in Galiläa (vgl. Marc. 9, 30, worauf ſich ſchon Lucas Brugenſis gegen die Tradition beruft), alſo kann die Verklärung nicht in Galiläa ſtattgefunden haben. Wenn man überhaupt auf die Ortsangaben etwas halten will, ſo wird man dieſer Folgerung kaum ausweichen können. Da Jeſus von Cäſarea herkommt und nachher nach Kapharnaum geht, ſo iſt wohl ein Berg nördlich von dieſer Stadt, etwa ein Ausläufer des Hermon, anzunehmen.

V. 2. μετεμορφώθη er wurde umgeſtaltet, verklärt, weil die Umgeſtaltung eine Verſetzung in den verklärten Zuſtand war (2 Petr. 1, 16 f.). Man kann ſich dieſen nur als eine vorübergehende Anticipation der nach der Auferſtehung eintretenden Verklärung vorſtellen (Joh. 12, 16. 23; 17, 5. 2 Kor. 3, 18). Eine Analogie hat dieſe in Deuter. 34, 29 f., wo erzählt wird, daß Moſes mit leuchtendem Angeſicht vom Berge herabkam, doch iſt dieſelbe nur eine äußerliche, denn bei Moſes hatte die Erſcheinung Gottes den Glanz im Geſicht verurſacht, bei Jeſus iſt er ein Ausfluß der von der menſchlichen Natur verhüllten göttlichen Herrlichkeit. Der Zuſtand iſt aber auf die Einwirkung des Vaters zurückzuführen (Schegg), ohne daß eine Umwandlung des Leibes in den Leib der Herrlichkeit anzunehmen wäre [1]. — V. 3. ὤφθη (ℵ B D Min. Lachm. Tiſch; Rec. ὤφθησαν) αὐτοῖς heißt es ausdrücklich, weil für Jeſus keine Erſcheinung nothwendig war. Moſes und Elias erſcheinen als Repräſentanten des Geſetzes und der Propheten. Maldonat weicht von dieſer den Vätern mit geringen Unterſcheidungen eigenthümlichen Erklärung zu Gunſten der Deutung eines Zeitgenoſſen (vgl. Janſ. c. 67 p. 506) ab, quod voluerit Christus futuri adventus sui imaginem repraesentare: ante secundum autem eius adventum Moses et Elias venturi sunt, quemadmodum ex Apocalypsi (11, 3—6) haud obscure colligitur. Auch neuere Kritiker finden hierin und in dem rabbiniſchen Glauben an die Wiederkunft des Moſes (Deut. 18, 15. Joſ. Ant. 4, 8, 18; 4 Esra 6, 26 u. a. Debar. rabb. 3) den Grund ſeiner Erwähnung (Keim, Wünſche), verläugnen aber damit auch den geſchichtlichen Charakter der Verklärung. Wenn auch Apok. 11, 5 f. die einzelnen Züge der Schilderung der Geſchichte des Moſes und Elias entlehnt ſind, ſo folgt daraus noch nicht, daß die beiden Zeugen dieſe ſelbſt ſein müſſen, wie auch Joſephus nur berichtet, daß Moſes durch eine plötzlich erſcheinende Wolke entrückt worden ſei, in der heiligen Schrift aber geſchrieben ſtehe, er ſei geſtorben, „δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν“ (vgl. Langen S. 492), was bloß eine Erklärung von Deuter. 34, 6

[1] Hier.: nemo putet pristinam eum formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem, et assumpsisse corpus vel spirituale vel aereum. Thomas (Summ. III qu. 45 art. 2): Ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima eius; non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole; unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit.

ist und von den Rabbinen auch ins Christenthum eingedrungen ist. Denn schon alte Theologen (Hilar., Hieron., Ambros., Basil., Theodor., Procop. u. a.) geben als Grund der Entrückung des Leichnams an, ἵνα μὴ τὰ ὀστᾶ ἐκείνου ἁβόντες οἱ τὸν μόσχον προσκυνήσαντες θεοποιήσωσιν αὐτά. Ueber die Art der Erscheinung des Moses und Elias drücken sich die Väter nicht genau aus, neigen aber doch zu der Ansicht hin, daß beide corporaliter erschienen seien [1]. Aber gegen die Auferweckung des Moses ist an Apostelgesch. 26, 23. 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. Apok. 1, 5 zu erinnern. Denn diese hätte einen anderen Charakter als die von der heiligen Schrift erzählten Todtenerweckungen, weil er Leib längst der Verwesung anheimgefallen war. Leichter ist die Erklärung bei Elias, welcher den Tod nicht gekostet hat. Darum ist mit Thomas l. c. art. 3 ad 2), der sich ausdrücklich auf obige Stelle des Hieronymus beruft, zu sagen: Quod non est sic intellegendum quasi anima Moysi suum corpus resumserit; sed quod anima eius apparuit per aliquod corpus assumptum sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore. Die Jünger aber haben die Erschienenen wahrscheinlich nicht aus dem Inhalt des Gesprächs, sondern durch das Auge erkannt, weil dieselben dem Bilde entsprochen haben, welches sie sich nach den Berichten des Alten Testamentes von ihnen gemacht hatten [2]. Nach Luc. 9, 31 redeten sie mit Jesus von dem Ausgang (ἔξοδος), den Jesus in Jerusalem zu erwarten hatte. — V. 4. καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι gut ist es, daß wir hier sind oder: gut ist unser Hiersein (Schegg). Die Anrede hat keinen Bezug auf die Leidensweissagung, um Jesus von der Reise nach Jerusalem abzuhalten (Chrysost., Theophyl., Euthym.), sondern ist ein Ausdruck der Freude über den Beginn der messianischen Herrlichkeit. Leiden und Tod hat Petrus ganz vergessen. Der Uebergang von dem Plural in den Singular ποιήσω (ℵ B C* Lachm., Tisch., der Plural. ποιήσωμεν ist aus den Parallelen) drückt den Eifer des Petrus sehr gut aus und paßt ganz zu dem Bilde des Petrus in unserem Evangelium. Das Motiv ist weder die amoenitas loci (Fritzsche, Keim), noch die securitas loci (Chrysost., Theophyl., Euthym.), sondern die übernatürliche Herrlichkeit, welche Petrus bleibend genießen möchte. Deßhalb ist aber auch καλόν ἐστι nicht mit Betonung des ἡμᾶς als Begründung für das Hüttenbauen durch die Hülfe der Jünger anzusehen, weil sonst niemand zu diesem Zwecke da wäre (Godet, Weiß, Keil, Meyer u. a.) [3]. — V. 5. νεφέλη φωτεινή ἐπ. eine lichte Wolke überschattete, denn auch eine helle Wolke kann den Gegenstand verhüllen. Gott erscheint im Alten Testament immer in einer Wolke (Exod. 16, 10; 19, 9; 24, 15. u. s. w.), um, nach der Ansicht der meisten Exegeten, seine Macht und Majestät zu offenbaren oder

---

[1] Hier.: Hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de coelo. Ella inde descendente quo conscenderat; et Moyse ab inferis resurgente. Hil., Chrys.: ἵνα μάθωσιν, ὅτι καὶ θανάτου καὶ ζωῆς ἐξουσίαν ἔχει, καὶ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω κρατεῖ· διὰ τοῦτο καὶ τὸν τετελευτηκότα καὶ τὸν οὐδέπω τοῦτο παθόντα, εἰς μέσον ἄγει.

[2] Euthym. gibt drei Möglichkeiten an: 1. Vielleicht hatten einige alte Hebräer die Gestalt der berühmten Männer beschrieben. 2. Dieselbe ist durch die Tradition überliefert worden. 3. Vielleicht erhielten sie eine besondere Offenbarung.

[3] „Mit andern Worten hieße dieß etwa: Welch' glücklicher Einfall, uns mitzunehmen! wir können Hütten bauen, wenn es dir beliebt" (Schegg).

dieſelbe zu verhüllen (Schegg), weil kein Menſch Gott ſchaut und lebt. Eine lichte Wolke war es wohl nicht im Gegenſatz zu der dunkeln Wolke im Alten Teſtamente (Chryſoſt., Theophyl., Janſ. j.), ſondern wegen der Verklärung, welche als eine Lichterſcheinung dargeſtellt iſt. In Folge davon wird auch das Licht der Wolke zu einem Zeichen der Gnade und Herrlichkeit des neuen Lebens (Chryſoſt.). αὐτούς kann auf die Jünger oder Jeſus, Moſes und Elias bezogen werden. Letzteres iſt wahrſcheinlicher, weil die Wolke als Sitz der göttlichen Majeſtät galt und die Stimme ἐκ τῆς νεφέλης gehört wird (Janſ. j.). ἀκούετε αὐτοῦ (ℵ B D Lachm., Tiſch.) ſchließt mehr als bloßes Hören in ſich. Die Befolgung des Gehörten war namentlich jetzt für die Jünger nothwendig, da Jeſus im Begriffe ſtand, ſein meſſianiſches Amt durch den Kreuzestod in großartiger Weiſe zu vollenden. Deßhalb empfiehlt ſich auch die Voranſtellung des ἀκούετε. Bei der Verheißung Deut. 18, 15, deren Erfüllung unſere Stelle enthält (Janſ. j.), heißt es: αὐτοῦ ἀκούσεσθε, weil der verſprochene Prophet im Unterſchied von Moſes hervorzuheben iſt. — V. 6. Sie fielen auf das Angeſicht, weil ſie in der Stimme die Nähe Gottes erkannten, vor welcher der ſündige Menſch immer von Schrecken befallen wird (Jeſ. 6, 5. Dan. 10, 9 f. 5, 6. Apok. 1, 17). — V. 7. Statt προσελθών .. ἥψατο leſen Lachm., Tiſch. nach ℵ B und theilweiſe D: καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰ. καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν, was vorzuziehen iſt, da προσελθών ein Lieblingsausdruck des Matthäus iſt. Durch die Berührung ſollten die Jünger wieder zum natürlichen Bewußtſein gebracht werden (Dan. 10, 10). — V. 9. ὅραμα das Geſehene, Schauſpiel, Geſicht (Apoſtelgeſch. 7, 31. Sir. 43, 1). Bei den Propheten ſteht es von dem, was ſie geſchaut haben. Der Grund des Verbotes iſt derſelbe wie 16, 20. Die Väter erklären es auch von der Vermeidung des Aergerniſſes, beziehen aber μηδενί auf das Volk (Chr. οἱ πολλοί, Euthym., Hieron. populus). Hilarius begründet es durch die Schwachheit der drei Jünger [1]. Auch den übrigen Apoſteln durften ſie davon nichts mittheilen, weil ſie hiefür noch nicht hinlänglich empfänglich waren. Sonſt hätte ſie Jeſus ſelbſt zu Zeugen der Verklärung gemacht. Statt ἀναστῇ lieſt Lachm., Tiſch. ἐγερθῇ nach B D (auch 20, 19), da ἀναστῆναι in dieſem Sinn bei Matthäus nirgends unbeſtritten iſt, wohl aber bei Marcus.

V. 10. οὖν weiſt auf die Erſcheinungen zurück. Die Jünger können es nicht begreifen, daß Elias nicht da blieb, weil ſie mit ſeinem Weggang die allgemeine Erwartung, Elias werde vor der Eröffnung des Meſſiasreiches erſcheinen (vgl. 16, 14. Lightfoot, Schöttgen, Wünſche), nicht vereinigen können. Denn dieſe kurze Erſcheinung hielten ſie nicht für genügend (Chryſoſt., Theophyl.), obwohl die Anſichten über ſeine Wirkſamkeit ziemlich weit auseinander gingen. Zu der Beziehung des οὖν auf das vorhergehende Verbot (Meyer) paßt δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον nicht, wenn auch die Contextmäßigkeit für dieſe Erklärung zu ſprechen ſcheint; denn die Jünger ſtellen jetzt erſt ihre Reflexionen über den ganzen Vorgang an. Sie ſind ohnehin in einer Stimmung, welche ſich nicht an die ſtrenge Logik hält. Orig., Chryſoſt., und

[1] Infirmos enim senserat ad vocis auditum: ut cum essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent.

Euthym. premiren πρῶτον, da Elias vor Christus hätte kommen sollen: ἡ δὲ ἐν τῷ ὄρει ὀπτασία, καθ' ἣν Ἠλίας ἐφάνη, ἐδόκει μὴ συνᾴδειν τοῖς εἰρημένοις, ἐπεὶ οὐ πρὸ τοῦ Ἰησοῦ ἔδοξεν αὐτοῖς ἐληλυθέναι ὁ Ἠλίας (Orig.). — V. 11 f. Ἰησοῦς und αὐτοῖς sind als oft vorkommende Zusätze zu streichen. Auch πρῶτον ist nach ℵ B D Min. Lachm., Tisch., wegzulassen. Die Antwort Jesu schließt sich eng an die Frage der Jünger an, indem sie den Satz wiederholt und dann erweitert. Jesus verwirft die Ansicht der Schriftgelehrten nicht, aber erklärt sie anders. Elias kommt und wird alles wieder herstellen nach Mal. 3, 23 (LXX 4, 5). Unter dieser Wiederherstellung verstanden aber die Juden nicht bloß die sittliche Vorbereitung, sondern auch die äußere Erneuerung der theokratischen Verhältnisse, die Regeneration des jüdischen Volks- und Staatskörpers (Wünsche p. 204 Langen S. 490 f.). Jesus bezieht sie nur auf die Erneuerung der Herzen, welche bereits von seinem Vorläufer angebahnt, von den Juden aber vereitelt worden ist. Denn diesen bezeichnet er nach 11, 14 als den wiedererscheinenden Elias. Um an seinem Beispiel die Nothwendigkeit der Leiden auch für sich darzuthun, erklärt er, daß Elias bereits erschienen, aber von den Juden nicht erkannt worden sei. Sie thaten an ihm, was sie wollten, daher kann auch der Menschensohn kein besseres Loos erwarten. So kommt Jesus wieder auf den Hauptpunkt zurück und man findet nicht ohne Grund (Lutter.) hierin den Zweck der Erzählung bei Matthäus. ἐποίησαν ἐν αὐτῷ sie haben an ihm gethan (Winer 31, 7 p. 205). Die Griechen sagen ποιεῖν τινα ἀγαθά, κακά, selten τινί (Krüger 46, 12. Bäuml. 437). Die Väter und katholischen Exegeten nehmen außer der hier genannten ersten Ankunft des Elias in der Person des Täufers eine zweite vor der Parusie an (Justin, Orig., Victor., Chrysost., Hieron., August. und alle Späteren). Allerdings ist die schon bei Justin vorkommende Berufung auf unsere Stelle nicht beweiskräftig, weil Zweck und Zusammenhang auf die erste Ankunft hinweisen, allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Stelle Maleachi's neben der geistigen eine wörtliche Auffassung zulasse und auch Marc. 9, 12 wird man bloß dadurch gerecht.

§ 45.

Die Heilung des mondsüchtigen Knaben. Die zweite Leidensweissagung. Der Stater im Munde des Fisches.

17, 14—27.

V. 14. γονυπετεῖν τινα wie προσκυνεῖν. προσπίπτειν eigentlich jemanden beknieen = jemanden auf den Knieen anflehen (Winer 31 p. 197). — V. 15. σεληνιάζεται er ist mondsüchtig (Vgl. 4, 24). Die folgenden Erklärungen zeigen, daß zu der natürlichen Krankheit, welche sich durch die Erscheinungen als Epilepsie erweist, eine dämonische Besessenheit gekommen ist[1]. Nach Marcus war der Kranke stumm. Dieß paßt auch zu der Vermittlersrolle des Vaters. — V. 17. Mit ὦ γενεὰ ἄπιστος (Deut. 32, 5) sind nicht alle Menschen

[1] Orig.: ἔστι δὲ τὸ πάθος τοῦτο ἐκ διαλειμμάτων ἀξιολόγων ἐπιτιθέμενον τοῖς πάσχουσιν, ἐν οἷς οὐδὲν διαφέρειν δοκεῖ ὑγιαίνοντος ὁ πεπονθὼς αὐτό, παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ μὴ ἐνεργεῖν αὐτὸν τὴν ἐπιληψιν.

(Orig.), noch der Vater und die Juden (Chryſoſt.[1], Maldon.), oder der Vater allein (Hier., Theophyl., Euth.), oder das Volk (die meiſten katholiſchen Exegeten, Weiß, Lutter.) oder die Jünger allein (Hilar., Meyer, Arnol., Bisp.), ſondern alle Anweſenden (Janſ., Keil) angeredet. Die ganze Wendung zeigt das Beſtreben die Jünger zu entſchuldigen (Chryſoſt.), aber doch berechtigt nichts, dieſelben auszuſchließen. Der Tadel iſt für ſie nicht mehr ſo hart, weil er allgemein gefaßt wird und nach V. 20 hatten ſie in der That eine Schuld am Mißlingen der Heilung[2]. ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι (ℵ B C D Orig., Euſ., Lachm., Tiſch. ſtatt ἔσ. μεθ' ὑμ.); wie lange noch werde ich bei euch ſein? iſt ein Ausfluß unwilliger Erregtheit. Angeſichts des großen Unglaubens und Unverſtandes trotz der langen Wirkſamkeit gab Jeſus dem Gefühl über den Undank des Volkes, von deſſen Anſchauungen ſich auch die Jünger nur ſchwer losmachen konnten, Ausdruck[3]. Mit φέρετε ſind aber nicht die Jünger angeredet, ſondern diejenigen, welche den Kranken gebracht haben. — V. 18. ἐπετίμησεν αὐτῷ er ſchalt ihn, d. h. den Dämon, nicht den Kranken (vgl. 8, 26. Marc. 9, 25. Luc. 9, 42). Chryſoſt., Theophyl., Vulg., Bleek, Winer, Schegg, Weiß beziehen es auf den Kranken, Hieronymus auf den Dämon oder den Kranken, Euthym. auf beide: ἐπέταξε, καὶ ἀμφοτέρως γὰρ ἐπέταξε, τῷ δαιμονιζομένῳ μὲν σωφρονεῖν, τῷ δαίμονι δὲ φυγεῖν. Allein bei Matthäus iſt eine derartige Prolepſis nicht auffallend, da die ganze Erzählung für ſeine Leſer den dämoniſchen Charakter hinlänglich kennzeichnet (Janſen). Die beiden andern Synoptiker mußten hierin genauer verfahren. ἀπ' αὐτοῦ ſcheint freilich für die gleiche Beziehung von αὐτῷ zu ſprechen, aber wie jenes in παῖς die Erklärung erhält, ſo dieſes in δαιμόνιον.

V. 19. Die Frage διατί κτλ. ſpricht nicht dafür, daß obiger Vorwurf nicht den Jüngern mitgegolten habe, ſondern zeigt nur, daß ſie denſelben nicht richtig verſtanden haben, was nach andern Vorgängen nicht auffallend iſt. Die formelle Bedingung der Teufelaustreibung war ihnen wohl nicht zum vollen Verſtändniß gekommen, ſonſt hätten ſie gar nicht mehr zu fragen nöthig gehabt. κατ' ἰδίαν erläutert Marc. 9, 28 noch durch εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον. Auch hier zeigt Matth. wieder die Sorge Jeſu für die Unterweiſungen der Jünger. Schließt man die Jünger von der γενεὰ ἄπιστος V. 17 aus, ſo iſt noch eine zarte Schonung zu bemerken[4]. — V. 20.

---

[1] Die Exegeten (Meyer, Arn., Keil) laſſen ihn mit Unrecht den Tadel nur auf den Vater beziehen, denn er ſagt: οὐκ εἰς τὸ τούτου πρόσωπον μόνον ἀποτεινόμενος, ἵνα μὴ ἀπορήσῃ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ εἰς πάντας Ἰουδαίους· καὶ γὰρ εἰκὸς πολλοὺς τῶν παρόντων σκανδαλισθῆναι, καὶ τὰ μὴ προσήκοντα ἐννοῆσαι περὶ αὐτῶν (sc. μαθητῶν).

[2] Chryſ.: ὅθεν δῆλον ἐνταῦθα, ὅτι καὶ οἱ μαθηταὶ ἠσθένησαν, ἀλλ' οὐ πάντες· οἱ στῦλοι γὰρ οὐ παρῆσαν ἐκεῖ.

[3] Chryſ.: δείκνυσι πάλιν ἀσπαστὸν ὄντα τὸν θάνατον αὐτῷ, καὶ ἐπιθυμίας τὸ πρᾶγμα καὶ ποθεινὴν τὴν ἀποδημίαν· καὶ ὅτι οὐ τὸ σταυρωθῆναι, ἀλλὰ τὸ εἶναι μετ' αὐτῶν βαρύ. Dagegen ſagt Hier.: Non quod taedio superatus sit, et mansuetus ac mitis, qui non aperuit sicut agnus coram tondente os suum, nec in verba furoris eruperit: sed in similitudinem medici, si aegrotum videat contra sua praecepta se gerere dicat. Usquequo accedam ad domum tuam, quousque artis perdam industriam: me aliud iubente et te aliud perpetrante?

[4] Euth.: ὁ δὲ Χριστὸς ἐνώπιον μὲν τοῦ πλήθους τῇ ἀπιστίᾳ τοῦ προσενεγκόντος τὴν αἰτίαν ἐλογίσατο· κατ' ἰδίαν δὲ τὴν τῶν μαθητῶν ἀπιστίαν αἰτιᾶται.

ὀλιγοπιστία (ℵ B Min., Verss., Orig., Lachm. Tisch.) ist eine Milderung für ἀπιστία. Diese ist schon deßhalb nicht aus ἄπιστος zu erklären, weil die Väter die Jünger größtentheils von der γενεὰ ἄπιστος ausnahmen. Dagegen ist mit ℵ B D Min., Lachm., Tisch., Ἰησοῦς εἶπεν durch λέγει zu ersetzen. ἐὰν ἔχητε = wenn ihr habet, nicht wenn ihr hättet, denn die Sentenz ist allgemein (21, 21. Luc. 17, 6. 1 Kor. 13, 2. Winer 41, 2 p. 275). Der κόκκος σινάπεως galt als das kleinste Samenkorn (13, 32) und die Kleinheit ist hier der Vergleichungspunkt (Winer 36, 2 p. 232), nicht die Kräftigkeit (Chrysost., Aug., Euthym., Jans., u. a.), wogegen sich Maldonat trotz der Auctoritäten mit Recht erklärt. Den Jüngern ist damit nicht aller Glaube, sondern die rechte Art des Glaubens, welcher zur Wunderwirksamkeit nothwendig ist (fides miraculorum) abgesprochen. Das Bergeversetzen (vgl. 1 Kor. 13, 2 Lightf. zu 21, 21. Wünsche p. 204) bezeichnet allgemein den großen Erfolg der göttlichen Gnadengabe (χάρισμα). — V. 21. Diese den Jüngern neu erscheinende Bedingung enthält eine Steigerung. Gebet und Fasten können in verschiedener Weise mitwirken, indem sie den Glauben stärken und die wirkende Person heiligen oder als gute Werke in sich selbst eine Kraft haben. Es ist für den Exorcisten immer ein gewisser Grad von Rechtbeschaffenheit und eine Vorbereitung auf den Exorcismus nöthig. Ja Origenes abstrahirt dafür ganz vom Exorcismus[1], Chrysostomus bezieht es auf den Kranken, Theophylakt und Euthymius auf beide (οὐ μόνον τοῦ θεραπεύοντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ πάσχοντος, καὶ μᾶλλον τοῦ πάσχοντος Euthym.), doch verstehen sie, wie Athanasius und Thomas, das γένος von den Dämonen überhaupt, nicht (Hieron., Leo, Jans., Maldon. u. a.) von einer besonders bösartigen Klasse. Schegg betont das intransitive „ausgehen". Tisch. und Weiß lassen den ganzen Vers aus nach ℵ* B 33. Syr.$^{cu.}$ Syr.$^{hr.}$ Sah. Cop.$^{ed.}$ Aeth.$^{rom.}$ Eus.$^{canon.}$, allein die Bezeugung ist zu schwach und die Interpolation aus Marcus wegen der Abweichungen nicht wahrscheinlich, wenn auch die libera repetitio „minime a consuetudine antiquorum interpolatorum aliena est".

V. 22. συστρεφομένων (ℵ B Vulg., Lachm., Tisch., Trg.; ἀναστρεφ. ist Correctur) αὐτῶν als sie sich aufhielten, eigentlich dicht zusammengedrängt, vereinigt waren. Jesus wiederholt seine Leidensweissagung in Galiläa, wo er noch sicher ist, um die Jünger vertrauter damit zu machen. Daß es nicht eine tautologische Wiederholung ist, zeigt schon der Zusammenhang. Die erste Voraussage steht in Beziehung zum Bekenntniß Petri, diese zu der von Gott bewirkten Verklärung seines Sohnes, von welcher das μέλλει παραδίδοσθαι so sehr absticht. εἰς χεῖρας ἀνθρώπων deutet entweder das Unwürdige des bevorstehenden Leidens für den Gottessohn an oder das Schreckliche desselben. Den Propheten galt es für das größte Unglück, in die Hände der Menschen zu fallen (Mich. 7, 6. 1 Chron. 21, 13). — V. 23. ἐλυπήθησαν σφόδρα läßt zwar das rechte Verständniß noch vermissen, bekundet aber doch einen

[1] Ἵν' εἴποτε δέοι περὶ θεραπεύειν ἀσχολεῖσθαι ἡμᾶς τοιοῦτόν τι πεπονθότος τινός, μὴ ὀρκίζωμεν, μηδὲ ἐπερωτῶμεν, μηδὲ λαλῶμεν ὡς ἀκούοντι τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι, ἀλλὰ σχολάζοντες προσευχῇ καὶ νηστείᾳ ἐπιτύχωμεν προσευχόμενοι περὶ τοῦ πεπονθότος, καὶ τῇ ἑαυτῶν νηστείᾳ ἀπώσωμεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα.

Fortschritt gegenüber 16, 22, der wieder die Tendenz dieses Abschnittes verräth, denn Marc. 9, 31 und Luc. 9, 32 drücken sich stärker aus.

V. 24. οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες die, welche die Doppeldrachme in Empfang nahmen, dazu angestellt waren. Seit dem Exil mußte jeder Israelit vom 20. Jahr an jährlich den dritten Theil eines Sekels an den Tempel zur Bestreitung des Gottesdienstes entrichten (Nehem. 10, 32). Später wurde diese Steuer nach Ex. 30, 12 f. wieder auf einen halben Sekel oder 2 attische Drachmen (Jos. Ant. 3, 8, 2) erhöht und zur Zeit Jesu selbst in der Diaspora eingezogen (Jos. Ant. 14, 7, 2; 10, 8; 16, 6, 2; 18, 9. Philo de mon. lib. II § 3. Schürer S. 638 f.). Nach den Talmudisten hätten die Juden anfänglich einen ganzen Sekel, später einen halben bezahlt. Dieselben berechnen auch für die spätere Zeit die Abgabe zu zwei Denaren oder einem halben Sela = einem Sekel (Wünsche p. 206 vgl. Lightf., Schöttgen). Unrichtig ist es aber, daß die Bezahlung dieser Abgabe von Moses vorgeschrieben worden sei (Berlepsch, Lutter.), da sich die Stellen im Ex. nur auf eine einmalige Abgabe zur Ausschmückung des Zeltes und 2 Chron. 24, 6 auf eine freiwillige Gabe beziehen. Hilarius nimmt nach Exod. 30, 13 auch hier eine einmalige Steuer an. Hier., Jans., Maldon., Jans., Wieseler (Synopse S. 264 ff. Beiträge S. 108 ff.) verstehen darunter eine römische Steuer; dieß ist aber schon wegen der folgenden Argumentation des Herrn unwahrscheinlich. Nicht mehr wahrscheinlich ist die Ansicht, daß die Erstgeborenen der Nichtleviten eine solche Steuer zu bezahlen hatten (Chrysost., Theodor., Theophyl., Euthym.)[1]. Der Ausdruck δίδραχμον kommt bei den LXX häufig für שֶׁקֶל vor, wird aber schon von Josephus und Aquila für מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל gebraucht. Ob die römische Kopfsteuer zwei Drachmen betragen habe, läßt sich historisch nicht erweisen, wenn auch die Gründe Wieselers immerhin der Beachtung werth sind. Nach der Zerstörung Jerusalems wurde die Steuer für das Capitolium bestimmt (Jos. B. J. 7, 6, 7). Sie wurde vom 15.—25. Adar (Febr.) eingesammelt. Zu diesem Zweck waren Wechseltische für die Einwechslung von Tempelmünzen zuerst in den Provinzen und dann im Tempel aufgestellt. In den letzten fünf Tagen des Monats wurden diejenigen, welche im Rückstand geblieben waren, gepfändet. Doch gibt die Mischna über die Einsammlung der Didrachma keine nähere Auskunft, da nur von collybistae pecuniam permutantes die Rede ist und die Stelle per omnes provincias ad mensas sedent et placide ab uno quoque siclum petunt (Otho Lex. s. v. siclus) erst von Maimonides herrührt. Aber aus den Nachrichten des Philo (ad Cai. § 23. II, 568) geht doch hervor, daß fast in jeder Stadt eine Kasse für die heiligen Gelder bestand, an welche die Abgaben entrichtet wurden. Nur die Ueberbringung nach Jerusalem zu den bestimmten Zeiten wurde besonderen Männern nach dem Adel des Geschlechts anvertraut. Wenn Josephus (Ant. 18, 9, 1) berichtet, daß Nisibis und Nahardea wegen ihrer Festigkeit zu den Hauptschatzkammern für die jüdischen Abgaben gewählt wurden, so spricht dieß nicht gegen die Einrichtung besonderer Beamten behufs des Einzugs. Daher ist

[1] Auch Orig. sagt: δίδραχμον ἅγιον (Num. 3, 47), fährt aber fort: ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ κεφαλὴν δίδραχμον ἅγιον.

es auch nicht unwahrscheinlich, daß zur Einkassirung der Steuer in Galiläa eigene Kommissäre aufgestellt waren. Diese fürchteten, Jesus möchte bei seiner bekannten Stellung zu solchen Satzungen nicht bezahlen oder scheuten sich wenigstens, ihn darum anzugehen. Daß sie glaubten, er werde sich wegen seiner messianischen Ansprüche den von der Steuer befreiten Priestern gleichstellen (Meyer, Arnoldi, Bucher), ist nach dem Glauben des Volkes und der Anrede διδάσκαλος nicht wahrscheinlich. Nach der Mischna waren auch Priester und Leviten zur Tempelsteuer verpflichtet, nur wurde den ersten nicht gepfändet und waren die andern vom Aufgeld frei (vgl. Schegg, Wieseler Beitr. S. 123 Anm. 1; nach Tr. Schekal 1, 4 beanspruchten die Priester Steuerfreiheit). Das Präs. τελεῖ und der Plural τὰ διδρ. weisen auf die jährlich wiederkehrende bestimmte Abgabe hin. — V. 25. ναί sagt Petrus, weil er es als selbstverständlich voraussetzt, da ihm die Folgerungen aus der Messianität Jesu für solche Verhältnisse noch nicht klar waren. Nach den sonstigen Gewohnheiten des Herrn konnte er auch diese Voraussetzung machen, da sich Jesus nur in Nothfällen und zum Wohl der Leidenden über die wichtigeren Gebote und Anordnungen hinwegsetzte. Allerdings könnte man dafür auch das Verbot, über die Messianität zu reden anführen (Schegg), allein damit würde bei Petrus eine zu starke Reflexion vorausgesetzt. Ob Jesus in den vorhergehenden Jahren die Steuer bezahlt hatte (Meyer, Weiß, Keil) läßt sich nicht erkennen. Die Frage selbst spricht eher für das Gegentheil. προφθάνειν zuvorkommen, im Neuen Testament nur hier. Jesus wollte seine Allwissenheit und aufmerksame Vorsorge für alles dem Petrus damit zum Bewußtsein bringen. Nach der von Augustus eingeführten Censusordnung unterschied man ein tributum soli und capitis — Grund- und Kopfsteuer. Jene beruhte auf der zuvor durchgeführten Vermessung und Einschätzung, diese bezog sich auf das bewegliche Vermögen und den Erwerb und wurde daher von den Erwerbenden oder Vermögenden als Vermögenssteuer, von den zum Erwerb Helfenden oder daran Theilnehmenden als feste Kopfsteuer erhoben. Eine solche mußten die Juden seit Titus an Rom zahlen (Marquardt l. c. 3, 2 S. 187)[1]. Diese kann aber hier unter κῆνσος nicht verstanden werden, vielmehr ist es die Abgabe, welche den eroberten Provinzen ursprünglich als stipendium auferlegt und von diesen als tributum in Silber bezahlt werden mußte. Diese Steuer nannten die Griechen φόρος (Appian, Pun. 135), das auch Luc. 20, 22 für κῆνσος gebraucht. Dem stipendium = φόρος standen die vectigales = τέλη gegenüber, welche in dem Zehnten und andern Naturalleistungen bestanden (Marq. l. c. 151), aber auch zur Bezeichnung der indirecten Steuern gebraucht wurden. τέλη καὶ κῆνσος sind also indirecte und directe Steuern[2]. οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς sind allgemein die irdischen Könige im Gegensatz zum βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν. Die Beziehung auf das den orbis

[1] Wenn Wieseler die von Huschke angenommene Ergänzung φόρος τῶν σωμάτων bei Appian (Syr. 50: ἔστι δὲ καὶ Σύροις καὶ Κίλιξιν ἐτήσιος [φόρος τῶν σωμάτων] ἑκατοστὴ τοῦ τιμήματος ἕκαστος) mit Berufung auf Marquardt 3, 2, 177 abweist, so hat er übersehen, daß dieser die Ergänzung selbst aufgenommen (S. 150. 187) und überhaupt die Kopfsteuer erst später ansetzt.

[2] Euth. identificirt beide: τὸ αὐτὸ δὲ λέγεται καὶ τέλος καὶ κῆνσος· τέλος μὲν καθ' Ἕλληνας, κῆνσος δὲ κατὰ Ῥωμαίους.

terrarum beherrschende römische Volk (Wieseler) ist weder durch den Gedankengang noch durch den Wortlaut gefordert. Denn zur Veranschaulichung des Verhältnisses der Gläubigen zum Tempel konnte ganz wohl das Beispiel von den Söhnen der Könige gewählt werden. — V. 26. f. οἱ υἱοί sagt Jesus, obwohl er zunächst sich selbst meint (Chrysost. [1], Hieron., Euthym.), weil er allgemeine Sätze liebt und die Jünger an seiner Stellung participiren. Zunächst ist die Argumentation einfache Gleichstellung (August., Jans.), aber die Consequenz gilt auch für die Jünger. So wurde Petrus über die Voreiligkeit seiner raschen Antwort belehrt. Wenn Jesus bei andern Gelegenheiten die Ansprüche der Juden zurückgewiesen und seine Freiheit über das Gesetz behauptet hat, hier aber sich mit der theoretischen Wahrung derselben vor Petrus begnügt, so erklärt sich das verschiedene Verhalten aus den verschiedenen Umständen. Den Pharisäern und Schriftgelehrten konnte er keine Concessionen an ihre ungerechten Forderungen machen, weil eine solche Nachgiebigkeit einem Verzicht auf das messianische Recht gleichgekommen wäre [2]. ἄγκιστρον Angel, nur hier im Neuen Testament. Weil es sich nur um Einen Fisch handelt, so war kein Netz nothwendig. Der στατήρ war eine Silbermünze = 4 attische Drachmen, also gerade hinreichend zur Steuer für Jesus und Petrus. ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ für mich und dich zur Auslösung von der Steuer, erinnert an Exod. 30, 12 ff., wo befohlen ist, daß jeder Israelit einen halben Sekel an Jehova als Lösegeld für seine Seele (נֶפֶשׁ לַיהוָה) bezahlen solle. Petrus war auch zur Entrichtung der Steuer verpflichtet, weil er in Kapharnaum wohnte.

Der ganze Vorgang wird von Matthäus so erzählt, daß er nur als ein wunderbarer aufgefaßt werden kann. Die rationalistische Deutung vom Erlös für den Fisch ist ebenso willkürlich als die mythische, welche die Veranlassung für die Bildung dieser Erzählung in dem reichen Fischzug oder in Kostbarkeiten sucht, welche im Bauche des Fisches gefunden wurden. Apokryphe Erzählungen haben viel mehr Details. „Kurz, die Geschichtlichkeit des Hergangs bleibt, wie sie der Evangelist nicht anders gemeint hat. Die Schwierigkeiten dabei bleiben ebenfalls, gehören unter die Räthsel, wie andere im Gebiete auch anderer Wunder, und berechtigen nicht, ohne andere Gründe den Bericht zu verwerfen“ (Meyer). Matthäus hat aber diese ihm eigenthümliche Erzählung nicht um des Wunders willen aufgenommen, sondern wegen der wichtigen Unterweisung der Jünger über das Verhalten zum Steuerwesen. Indem Jesus unbeschadet der messianischen Freiheit eine kluge Rücksichtnahme befiehlt, schneidet er den Vorwurf feindlicher Gesinnung gegen den Tempel ab. Auf die Parallele Röm. 13, 1 f. macht schon Jansen aufmerksam. Wie Paulus dort eine Zeitfrage berührte, so hat wohl auch Matthäus hier eine unter den Judenchristen der damaligen Zeit discutirte Frage

---

[1] Εἰ δὲ οὐκ ἦν υἱὸς εἰκῆ καὶ τὸ ὑπόδειγμα παρήγαγε τῶν βασιλέων . . . αὐτὸς γὰρ οὐ περὶ τῶν υἱῶν ἁπλῶς, ἀλλὰ περὶ τῶν γνησίων διαλέγεται καὶ ἰδίων καὶ τῶν κοινωνούντων τοῖς γεγεννηκόσι τῆς βασιλείας.

[2] Chrys.: ἀλλαχοῦ καταφρονεῖν τῶν σκανδαλιζομένων ἔφη, ὅτε περὶ βρωμάτων διελέγετο· διδάσκων ἡμᾶς εἰδέναι καιρούς, καθ' οὓς δεῖ φροντίζειν τῶν σκανδαλιζομένων, καθ' οὓς δεῖ καταφρονεῖν.

ber die Verpflichtung zu der jüdiſchen Tempelſteuer beſprechen wollen (Weizſ., ſahrb. f. deutſche Theol. 1876 S. 19). Darin liegt auch der Grund, warum Marcus und Lucas die Erzählung übergingen. Sicherlich iſt es nicht zufällig, aß die Steuereinnehmer ſich gerade an Petrus wenden. Denn dadurch iſt ür Matthäus der Beweis erbracht, daß Petrus auch außerhalb des engeren ſüngerkreiſes ein beſonderes Anſehen genoß, wie er auch von Jeſus beſonders nterrichtet wird [1].

§ 46.

Die Lehre von der Demuth und dem Aergerniß.

18, 1—20.

Die Rangſtreitigkeiten unter den Jüngern ſtehen in Beziehung zu der em Petrus zu Theil gewordenen Verheißung (Orig., Chryſoſt., Hieron., heophyl., Euthym., Thom.). Origenes glaubt, daß Matthäus ſchon durch as dem ὃς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ V. 27 unmittelbar angereihte ἐν ἐκείνῃ ῇ ἡμέρᾳ 18, 1 die Zweifel der Jünger an der Bevorzugung des Petrus ndeuten wollte. Die Zweifel ſeien aber durch das ὕπαγε ὀπίσω μου 16, 23 eranlaßt worden und könnten durch die Verklärung genährt worden ſein, ei welcher zwei weitere Jünger mit Jeſus allein waren. Die Jünger hatten ich noch nicht ganz von den irdiſchen Meſſiashoffnungen frei gemacht und aren vielleicht durch die vorhergehende Vergleichung mit den Königen der rde auf's Neue darin beſtärkt worden (Lutter.) und erwarteten für ſich die öchſten Ehrenſtellen. Jeſus nahm aber von der Frage der Jünger Veranaſſung, ſie über die inneren Verhältniſſe des Reiches Gottes aufzuklären und en Charakter der Kinder desſelben genauer zu zeichnen. Das gegenſeitige erhältniß, die amtliche Ueber- und Unterordnung mit den weſentlichen Pflichten er Demuth und Nächſtenliebe mußten erklärt werden, wenn die Jünger nicht er Gefahr ausgeſetzt ſein ſollten, ihre Stellung nach jüdiſchen Anſchauungen ufzufaſſen.

V. 1. ὥρᾳ nicht ἡμέρᾳ nach ℵ B D Z Verss., Tiſch. Den Zuſammenang mit dem Vorhergehenden deutet auch ἄρα an. μείζων größer sc. als ie übrigen an Anſehen und Macht (Winer 35, 4 p. 229). βασιλεία τῶν ὐρανῶν kann ſchon mit Rückſicht auf das Folgende nicht vom künftigen Meſſiasreich erklärt werden (Chryſoſt., Euthym. [2], Arnoldi, Weiß, Wünſche), ondern geht auf das von Jeſus bereits gegründete Reich, deſſen großartige röffnung die Jünger nur für eine Frage der Zeit hielten. Nach Marc.), 33 hat Jeſus die Jünger ſelbſt über den von ihnen geführten Rangſtreit efragt. Es entſpricht aber der Stellung der Jünger im Matthäusevanelium, daß ſie den Streit vor Jeſus bringen. Das Menſchliche des Streites leibt in beiden Darſtellungen gleichmäßig beſtehen: ἔπαθόν τι ἀνθρώπινον

---

[1] Chryſ.: σὺ δέ μοι σκόπει κἀκεῖνο, πῶς τὴν ἀποκαλυφθεῖσαν τῷ Πέτρῳ γνῶσιν καὶ ντεῦθεν βεβαιοῖ· καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα ἔστη· ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς συγκαταβάσεως τὸ αὐτὸ τοῦτο ηλοῖ, ὅπερ πολλῆς ἦν σοφίας.

[2] Ὅτι μὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὁ Πέτρος προτετίμηται τούτων, ᾔδεσαν ἐξ ὧν ἔβλεπον· ἐβούοντο δὲ μαθεῖν, εἰ καὶ ἐν οὐρανῷ προτιμηθήσεται.

(Chryſoſt.). Man bekommt bei den Synoptikern den Eindruck, daß ſie dieſe Seiten im Charakter gefliſſentlich hervorgehoben haben, um das Benehmen der Jünger in der Leidenswoche zu erklären und das Vorher und Nachher in einem größeren Contraſt erſcheinen zu laſſen. Auch der Apoſtel Paulus macht aus ſeinem früheren Leben durchaus kein Hehl. Der auch von Schegg citirte Rath Maldonats: excusandi apostoli sunt, non accusandi iſt vom praktiſch-homiletiſchen Standpunkt aus ganz recht, aber für den Exegeten kann er nicht maßgebend ſein. Das Benehmen der Jünger iſt auch ſo für dieſen ganz begreiflich, wenn er bedenkt, in welch ſchwieriger Lage ſich die in jüdiſchen Anſchauungen aufgewachſenen Jünger befanden. Deßhalb muß man ſich entſchieden gegen die verwerfenden Aeußerungen Volkmars, Keims u. a. verwahren [1].

V. 2. Jeſus nahm ein Kind, um zu zeigen, daß wer von irdiſchen Rückſichten frei iſt und Kindeseinfalt beſitzt, ein würdiges Glied ſeines Reiches iſt. — V. 4. Nachdem Jeſus V. 3 die Frage der Jünger negativ beantwortet hat, gibt er mit ὅστις οὖν die formelle Antwort, welche nicht auf beſtimmte Perſönlichkeiten, ſondern auf eine ganze Klaſſe gerichtet iſt. Wer der Größte ſein will im Himmelreich, der muß der Kleinſte ſein, muß die Anſpruchloſigkeit und Demuth eines Kindes haben. Zu ὡς τὸ παιδίον τοῦτο iſt ταπεινόν ἐστι zu ergänzen [2]. — In V. 5 ſchließt Jeſus eine Ermahnung an, zu welcher das Kind die Veranlaſſung gegeben hat. Man ſoll die Kinder als Muſter der Demuth aufnehmen. Es iſt aber nicht bloß von Kindern im eigentlichen Sinn die Rede, ſondern von Gläubigen mit kindlich demuthsvoller Geſinnung (Chryſoſt.). Die Kleinen und Geringen werden von der Welt ſo gern mißachtet und zurückgeſetzt; im Reich des Herrn ſoll das Gegentheil ſtattfinden. ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου um meines Namens willen, iſt nicht ſubjectiv auf den Aufnehmenden, ſondern auf den Aufzunehmenden zu beziehen, deſſen zum Eintritt in das Himmelreich berechtigenden Eigenſchaften eben genannt worden ſind [3]. Andere (de Wette, Berlepſch, Arnoldi, Weiß) wollen nur die wirklichen Kinder als Vorbilder der Demuth verſtanden wiſſen, allein dieß wird weder dadurch bewieſen, daß die Jünger erſt ſolche werden müſſen, denn der Satz iſt hypothetiſch, noch durch die Rede vom Aergerniß im Folgenden verlangt, denn es gibt auch ein scandalum pusillorum im geiſtigen Sinn. Richtig iſt aber, daß Marcus und Lucas wirkliche Kinder meinen. Man kann aber leicht beide vereinigen, weil ein Kind in der That als Muſter aufgeſtellt und geiſtige Kinder verlangt waren. Statt παιδίον τοιοῦτον ἓν iſt ἓν π. τ. zu leſen nach B D L Z Min., Tiſch.

V. 6. Der Zuſammenhang iſt nicht durch das Aergerniß des Rangſtreits (Hieron., a Lap.), ſondern durch die Gegenüberſtellung der Strafe

---

[1] Chryſ.: σὺ δέ μοι μὴ τὸ ἔγκλημα μόνον ἴδοις· ἀλλὰ κακεῖνο λογίζου· πρῶτον μέν, ὅτι οὐδὲν τῶν ἐνταῦθα ζητοῦσιν, ἔπειτα, ὅτι καὶ τοῦτο ὕστερον τὸ πάθος ἀπέθεντο, καὶ τῶν πρωτείων ἀλλήλοις παραχωροῦσιν.

[2] Hier.: ut innocentiam et quod illi per annos possident, hi possideant per industriam, ut malitia non sapientia parvuli sint.

[3] Orig.: μάλιστα δὲ τοὺς ὡς ὁ λόγος ἀπέδειξε στραφέντας, ὡς ὃ προσελάβετο ὁ Ἰησοῦς παιδίον ἀποδεκτέον καὶ μιμητέον ἐπὶ τῷ Ἰησοῦ ὀνόματι, ἐπεὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἐστὶν ὁ Χριστός. Chryſ., Hier., Euth., Thom.

Chryſoſt.) herzuſtellen. σκανδαλίσῃ iſt das gerade Gegentheil von δέξηται
ıb heißt nicht bloß: nicht aufnehmen und dadurch Veranlaſſung zum Fall
ben (Chryſoſt.: ἀτιμάζειν), ſondern allgemein: Aergerniß geben, Veran-
ſſung des Abfalls werden. πιστευσάντων εἰς ἐμέ gibt zu den Kindern
ıb der Art des Aergerniſſes die nähere Erklärung. συμφέρει αὐτῷ es iſt
ır gut, daß (5, 29). Damit bezeichnet Jeſus die verdiente Strafe. Ueber
ın Zweck der Rede ſind aber die Exegeten nicht einig. Hieron.[1], a Lapide,
chegg nehmen eine Verhinderung weiterer Vergehen an, Orig. eine Beſſe-
ıng, Chryſoſt., Theophyl., Euthym. betrachten das Bild als Androhung der
ȝwerſten Strafe[2]. Letztere Erklärung erfordert der Gegenſatz Heil — Ver-
ımmung. Man braucht dann nur συμφέρει ὅτι nicht comparativ zu nehmen,
ndern = es frommt ihm, daß, d. h. das wird ſein Lohn ſein, daß er
rſenkt wird[3]. μύλος ὀνικός ein Eſelsmühlſtein, d. h. der Stein einer Mühle,
elche von einem Eſel getrieben wird, im Unterſchied zu den χειρομῦλαι,
elche ſchon früher bekannt waren (Num. 11, 8) und bis jetzt im Orient
ebräuchlich ſind. Die Eſelsmühlen kamen ſpäter auf und waren auch bei
ın Griechen und Römern üblich (Winer, R.-W 2, 119 f. Robinſon 1, 161).
er Stein einer Eſelsmühle war natürlich ſchwerer. καταποντίζειν verſenken,
ſäufen (14, 30), war bei den Juden nicht üblich, wohl aber bei den
riechen, Römern, Syrern, Phöniciern. Denn das Erſäufen als Ver-
ichtungsmittel (Exod. 1, 22. Joſ. B. J. 1, 22, 2; cont. Ap. 1, 34) oder
ımultuariſches Executionsmittel, wie es die Galiläer gegen die Anhänger
es Herodes anwandten (Joſ. Ant. 14, 15, 10), kann nicht für das Beſtehen
ner ſolchen Todesſtrafe angeführt werden. Darauf bezieht ſich wohl auch,
as Hieron. ſagt: secundum ritum provinciae loquitur, quo maiorum
riminum ista apud veteres Judaeos poena fuerit, ut in profundum
gato saxo demergeretur (cf. Winer, R.-W. 2, 13). πέλαγος τῆς θα-
άσσης Mitte, Tiefe des Meeres. Winer 65, 5 p. 568 und Grimm p. 347
berſetzen es nach Wetſtein mit aequor maris Meeresſpiegel. Apoll. Rhod.
, 608: πέλαγος αἰγαίας ἁλός. Heſych.: πέλαγος .. βυθός, πλάτος θαλάσσης.

V. 7. ἐστιν nach ἀνάγκη fehlt B L al. Verss., Väter, Lachm., iſt aber
on Tiſch. nach ℵ D al. Verss., Väter beibehalten und da es Hebr. 9, 16. 23.
Röm. 13, 5 fehlt, wohl mit Recht. Dagegen iſt ἐκείνῳ mit ℵ D F L Verss.,
achm., Tiſch. zu ſtreichen. Die Wehrufe ſind durch den erregten Affect, in
elchem Jeſus vom Aergerniß der Kleinen geſprochen hat, veranlaßt und
ollen die ſchrecklichen Folgen des Aergerniſſes überhaupt zum Bewußtſein
ringen. Bei Marcus und Lucas ſtehen ſie in einem andern Zuſammenhang.

---

[1] Expedit ei, quia multo melius est pro culpa brevem recipere poenam, quam aeternis servari cruciatibus. Non enim vindicabit Dominus bis in idipsum.

[2] Καὶ οὐκ εἶπεν, ὅτι μύλος κρεμασθήσεται εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ· ἀλλὰ συμφέρει αὐτῷ τοῦτο ὑπομεῖναι, δεικνὺς ὅτι ἕτερον τούτου χαλεπώτερον αὐτὸν ἀναμένει κακόν· εἰ δὲ οὗτο ἀφόρητον, πολλῷ μᾶλλον ἐκεῖνο.

[3] Mit dieſer Erklärung des συμφέρει iſt Hilar. nicht einverſtanden: Communi omnium sensu quod expedit utile est. Quid ergo utilitatis est, mola asinaria collo suspensa demergi? Mors enim tam gravis proficiet ad poenam: et nescio quomodo erit utile, id expetere quod ultimum sit malorum. Aber ſeine Zuflucht zur Allegorie hat auch keinen Werth.

Auch hier ist 7—9 eine Unterbrechung des Zusammenhangs. Die Welt, welche unter dem Aergerniß leidet, wird bemitleidet (Orig., Theophyl., Euth., Jansen) und zur Wachsamkeit aufgefordert (Chrysost.). Gegen die Beziehung des Weherufs auf die auctores scandalorum (Jansen jun., de Wette, Arn., Bleek, Keil) erklärt sich schon Maldonat. Dafür spricht das Folgende nur, wenn man ἀνάγκη übergeht. Dieses begründet vielmehr den Weheruf über die ärgernißerleidende Welt damit, daß sie demselben gar nicht entgehen kann. C. a Lapide faßt actives und passives Aergerniß zusammen. Die Nothwendigkeit ist aus der gegenwärtigen Weltordnung abgeleitet, in welcher nun einmal die Sünde herrscht, an deren Folgen auch der Gerechte zu leiden hat, aber nicht unterzugehen braucht (Chrysost.). Dadurch ist aber der Aergerniß-gebende ebensowenig entschuldigt als der Sünder überhaupt, weßhalb Jesus alsbald für diesen ein Wehe beifügt (vgl. 1 Kor. 11, 19. Röm. 14, 13). σκάνδαλα ist der generelle Begriff, σκάνδαλον die einzelne Handlung, welche Aergerniß hervorruft. Chrysost.: τὰ κωλύματα τῆς ὁρθῆς ὁδοῦ. — V. 8. Dieselbe Anweisung ist 5, 29 gegeben. Hand und Fuß sind genannt, weil die Aergernisse von außen auf die Sinne einwirken. Die Väter (Orig., Chrysost., Hieron.) verstehen auch hier die Verwandten und Bekannten darunter. καλόν ἐστιν .. ἤ erklären Meyer, Schegg u. a. als Verbindung zweier Constructionen: es ist gut einzugehen und zwar besser als. Richtiger nimmt man (Winer 35, 3 p. 226. Keil) an, daß man sich gewöhnt hatte, ἤ als Proportionswort anzusehen, welches eine Vergleichung voraussetzt oder gewissermaßen mitsetzt. Die LXX haben diese dem hebräischen מִן entsprechende Construction öfter (Gen. 49, 12. Hos. 2, 7. Jon. 4, 3. 8). Lachm., Tisch. lesen nach ℵ B It., Vulg. κυλλὸν ἤ χωλόν, das aber eine Umstellung nach χεὶρ und πούς ist (Meyer). Zu κυλλός vgl. 15, 30. Da χωλός lahm, hinkend heißt, so paßt es zum Abhauen des Fußes nicht vollständig, weßhalb beide Ausdrücke allgemeiner zu fassen sind (Schegg). — V. 9. μονόφθαλμος einäugig wird in der Regel von dem gebraucht, welcher von Geburt aus nur ein Auge hat, ἑτερόφθαλμος von dem, welcher ein Auge verloren hat (Passow 1, 1203).

V. 10 knüpft wieder an V. 6 an, denn die unmittelbare Verbindung mit V. 9 ist künstlich, ob man nun eine Milderung des vorhergehenden Verbotes, die Angehörigen zu meiden (Hieron.), oder einen Gegensatz (Euthym.: παραινέσας οὖν φεύγειν τοὺς πονηρούς, κελεύει τιμᾶν τοὺς ἀγαθούς) annehmen will. Die Verachtung der Nebenmenschen ist eine reiche Quelle der Aergernisse. Die μικροί sind auch hier Kleine in doppeltem Sinne. οἱ ἄγγελοι αὐτῶν sind ihre Schutzengel. Es ist Lehre des Alten Testamentes, daß Gott zum Schutz der Frommen und zur Bestrafung der Bösen seine Engel aussendet und besonders die späteren Bücher sprechen von den Engeln, welche Reiche, Länder und einzelne Auserwählte haben (vgl. K.-L. 3, 584 ff. Langen 297 ff.). Nach der späteren jüdischen Tradition hatte jeder Fromme seinen eigenen Engel, ja jedem Ding der Welt wurde einer beigegeben (Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I p. 389. II. p. 370. Schegg 2, 450). Nach rabbinischer Anschauung sind dem Menschen zwei Dienstengel zur Begleitung und zum Schutze zugetheilt (Ps. 91, 11), welche zugleich als Zeugen für und gegen ihn dienen (Wünsche p. 212). Der Ausspruch Jesu bestätigt die Lehre vom

Schutzengel der Frommen; ob aber jeder Mensch seinen Engel hat, läßt sich daraus nicht entscheiden. Doch muß man nach andern Andeutungen und der Lehre vieler Väter schließen, daß jeder Mensch seinen Engel habe (vgl. K.-L. a. c. Thom. Summ. I qu. 113 art. 1)[1]. βλέπειν τὸ πρόσωπον ist von dem Hofstaat orientalischer Könige hergenommen, bei welchen nur die Vertrautesten Zutritt erhielten und deßhalb רֹאֵי פְנֵי הַמֶּלֶךְ (2 Kön. 25, 19. 1 Kön. 10, 8. Tob. 12, 15. Luc. 1, 19) hießen. Die Schutzengel der Kleinen werden dadurch als die Bevorzugten bezeichnet; pusillorum enim angeli quotidie Deum vident (Hilar.), ohne daß den anderen ein Schauen Gottes abgesprochen wird (Chrysost.). Doch zeigt schon λέγω γὰρ ὑμῖν, daß es sich nicht bloß um den Vorzug der μικρῶν. sondern auch um den Beweis für die Schwere der Sünde durch die Verachtung derselben handelt. Diese wird durch den Zusatz τοῦ πατρός noch gesteigert. — V. 11 ist wahrscheinlich aus Luc. 19, 10 interpolirt. Er fehlt ℵ B L* Min., Verss., Orig., Euseb., Hilar., Lachm., Tisch.

V. 12. Mit der öfter gebrauchten Frage τί ὑμῖν δοκεῖ; (17, 25) regt Jesus die Zuhörer zum Nachdenken an. Da das Hirtenbeispiel vom Alten Testament her bekannt war, so ist es wohl öfter angewandt worden (Luc. 15, 4 ff.). Der Zusammenhang ist: Es ist nicht nur ein schweres Vergehen, eines der Kleinen zu verachten, zu ärgern, sondern schon die Gleichgiltigkeit gegen das Wohl derselben ist dem Willen des himmlischen Vaters zuwider. γένεσθαί τινι einem zu Theil werden, in den Besitz jemandes kommen, während der Genetiv das Angehören oder Eigenthum bezeichnet (Krüger 48, 3. Winer 31, 2 p. 198). ἑκατὸν πρόβατα wird als eine große (Jansen, Bengel, Meyer) oder als kleine (Schegg) Zahl betrachtet. Im herdenreichen Palästina konnte eine Herde von 100 Schafen kaum als groß gelten. Der große Werth des einzelnen Schafes und die Möglichkeit, für alle Sorge zu tragen, wird dadurch stärker hervorgehoben. Die einzelnen Züge sind nicht zu urgiren. Daß die 99 Schafe nicht die Engel sind (Iren., Orig., Hilar., u. a.), ist klar, dagegen hat die von Hieronymus erwähnte Ansicht einiger, daß darunter die Gerechten zu verstehen seien, mehr Wahrscheinlichkeit für sich. ἐπὶ τὰ ὄρη über die Berge hin, gibt ein anschauliches Bild von der weidenden Herde; es ist mit ἀφείς und nicht mit πορευθείς zu verbinden. — V. 13. μᾶλλον drückt keine Geringschätzung der andern aus, sondern bezeichnet sehr schön den Wechsel des Affects, der beim Finden eintreten muß. οὐ γὰρ τοσοῦτον χαίρομεν ἐφ' οἷς ἀσφαλῶς ἔχομεν, ὅσον ἐπὶ τῷ μετὰ τὴν ἀπώλειαν εὑρεθέντι Euthym. — V. 14. Der Vergleichungspunkt ist das Wollen Gottes. θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός Wille vor eurem Vater. Der Wille, keines verloren gehen zu lassen, steht nach hebräischer Anschauung gleichsam als etwas Unabänderliches vor Gott; vgl. targ. Jonath. zu 1 Sam. 12, 22: רַעֲוָא קֳדָם יְהוָה; Matth. 11, 26. Jesus negirt damit nicht bloß die Prädestination zur Verdammniß (Meyer), sondern betont die Auserwählung zum ewigen Leben. —

[1] Hier.: magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Orig. beipricht sogar die Möglichkeit, daß die Engel mit ihren Schutzbefohlenen eine Entwicklung und Bekehrung bis zur Anschauung Gottes durchmachen.

V. 14. In ἔν, wie nach ℵ B D L Lachm., Tiſch. zu leſen iſt, klingt πρόβατα nach.

V. 15. Von der Warnung vor dem Aergerniß der Kleinen geht Jeſus zu dem Verhalten gegen ſolche über, welche bereits Böſes vollbracht oder Aergerniß gegeben haben. Der Geſichtspunkt wird aber allgemeiner, da an die Stelle der μικροί der ἀδελφός tritt und ſtatt σκανδαλίζειν allgemein ἁμαρτάνειν geſagt wird. εἰς σε iſt nach ℵ B Min., Orig., Cyrill., Baſil., von Lachm., Tiſch. geſtrichen, konnte aber nach ἁμαρτήσῃ leicht ausfallen und da es Luc. 17, 3 wahrſcheinlich aus V. 4 heraufgenommen iſt, ſo kann hier keine Interpolation aus Lucas vorliegen. Aber obwohl hauptſächlich die Sünden gegen den Nächſten gemeint ſind, ſo liegt der Nachdruck doch nicht auf εἰς σε, ſondern auf ἁμαρτήσῃ, welches den Fortſchritt vom Aergerniß-geben zur vollbrachten Sünde anzeigt. Deßhalb iſt zwar von den Fehlern gegen die Nächſtenliebe auszugehen, aber doch nicht bei denſelben allein ſtehen zu bleiben. Dafür, daß daraus nicht ein bellum omnium contra omnes entſteht (Meyer), iſt durch die menſchlichen Verhältniſſe ſchon geſorgt. Bei der Beziehung auf die Fehler gegen die Nächſtenliebe ſcheint der Beleidigte allerdings eine ungeeignete Perſönlichkeit zur Zurechtweiſung zu ſein (Keil), aber durch den Geiſt der Nächſtenliebe wird er dazu geeignet [1]. ὕπαγε und ἔλεγξον enthalten ein Gebot, das in dem idealen Meſſiasreich unter allen Umſtänden auszuführen wäre, da ein geſunder Organismus ſogleich gegen ein krankes Glied reagirt, allein die Kirche ſteht im dermaligen Zuſtand auf Erden nicht auf dieſem erſt zu erſtrebenden Standpunkt und darum kann dieſes Gebot nicht abſolut verpflichten. Wenn man von der correctio fraterna keinen Erfolg, ſondern Schaden für ſich und die Kirche zu erwarten hat, ſo darf man ſie unterlaſſen, weil der Zweck des Gebotes doch nicht erreicht würde. μεταξύ iſt die Ueberſetzung von בֵּינוֹ vgl. Job 9, 33. Act. 15, 9. Röm. 2, 15. Die Griechen ſagen: μόνος μόνον. ἐκέρδησας τὸν ἀδ. du haſt den Bruder gewonnen, nämlich für das ewige Leben. Wenn man aber das Folgende von der Ausſchließung aus der Kirche verſteht, ſo muß man beſtimmter ſagen: für die Kirche und ihn ſelbſt (Schegg). — V. 16 enthält den zweiten Grad der Zurechtweiſung, welcher ſchon etwas beſchämender iſt. Zwei oder drei Zeugen, wobei der Zurechtweiſende inbegriffen iſt, ſind nach Deuter. 19, 15 zu einem rechtsgiltigen Zeugniß nothwendig (vgl. Joh. 8, 17. 2 Kor. 13, 1. Hebr. 10, 28). Dadurch erhält das Verfahren einen juridiſchen Charakter. Die Beiziehung der Zeugen hat aber nicht den Zweck, der Abläugnung des Delicts vorzubeugen, ſondern die Unterwerfung des Delinquenten leichter zu erreichen, da ἀκούσῃ und παρακούσῃ mehr als bloße Anerkennung bezeichnen. Erfolgt auch hier die Unterwerfung nicht, ſo ſind dieſe Zeugen bei der Anzeige an die Kirche zugleich Zeugen des angeſtellten Verſuchs, die Sache auf privatem Weg beizulegen. Darauf weiſt auch ἵνα hin,

[1] Chryſ.: διατί δὲ τούτῳ κελεύει ἐλέγξαι καὶ οὐχ ἑτέρῳ; ὅτι τοῦτον ἐπιεικέστερον ἂν ἤνεγκε τὸν ἠδικημένον, τὸν λελυπημένον, τὸν ἐπηρεασμένον. οὐ γὰρ ὁμοίως τις παρ' ἑτέρου περὶ τοῦ ὑβρισθέντος ἐλεγχόμενος φέρει, καὶ παρ' αὐτοῦ ὑβρισμένου, καὶ μάλιστα ὅταν μόνος ᾖ διελέγχων αὐτόν. Thomas. Die Talmudſtellen beziehen ſich zum Theil auf die Perſönlichkeit, zum Theil aber auch auf die Pflicht der Warnung gegenüber dem Nebenmenſchen (Wünſche S. 213 f.).

ndernfalls müßte es γάρ heißen [1]. — V. 17. Der dritte Grad beſteht in
r Verweiſung vor das Forum der Kirche. Unter dieſer iſt die 16, 18
nannte neue Stiftung des Herrn gemeint, deren Haupt dort genannt iſt,
ren weitere Vorſteher hier ihre Machtbefugniſſe zunächſt in der Form der
erheißung erhalten; die wirkliche Uebertragung fand erſt nach der Auf-
ſtehung ſtatt, als die Ausübung derſelben nothwendig wurde. So wird
eſe Ermahnung zur Verſöhnlichkeit und Zurechtweiſung zugleich eine Be-
hrung über die Gerichtsbarkeit der neuen Gemeinde. Die Ausübung dieſer
erichtsbarkeit mußte aber an beſtimmte, im Folgenden genannte Organe
bunden ſein (Chryſoſt.: τῇ ἐκκλησίᾳ. τουτέστι τοῖς προεδρεύουσιν). Wider-
richt eine Vertretung der Gemeinde durch gewählte Einzelne zur Hand-
bung der Zucht unſerer Stelle nicht (Meyer), ſo widerſpricht ihr auch eine
ertretung durch Vorgeſetzte nicht, welche auf gleiche Weiſe wie die auch nicht
on der Gemeinde gewählten Apoſtel berufen werden. Er ſei dir wie ein
eide und Zöllner, heißt wie einer, der außerhalb des kirchlichen Verbandes
eht. So verfuhr der Apoſtel Paulus gegen den Blutſchänder in Korinth
I Kor. 5) und ſo wurden die Excommunicirten von jeher behandelt. Wenn
uch Jeſus nicht direct von der Excommunication ſpricht und manche Väter [2]
nſere Stelle allgemeiner deuten, ſo iſt die Excommunication jedenfalls die
othwendige Folgerung daraus. — V. 18. Daß unter ὑμεῖς weder die Be-
idigten (Orig., Auguſt., Theophyl., Grotius) noch die Gemeinde (Bleek,
eim, Ahrens, Weiß) [3], ſondern die Apoſtel verſtanden werden müſſen,
rdert ſchon die Anrede im Plural, während die bisherige Anrede im Sin-
ular nur allgemeine Sätze individualiſirte, und der Umſtand, daß die Apoſtel
amals die Gemeinde faſt allein repräſentirten. Daraus folgt aber, daß hier
ie nähere Erklärung des V. 17 von der Kirche Geſagten gegeben wird. Sie
aben die Binde- und Löſegewalt, welche ſich hier zunächſt auf das Behalten
nd Vergeben der Sünden bezieht, aber im Ausſchließen aus der Kirche als
eitere Befugniſſe für Zucht und Verwaltung umfaſſende Macht erſcheint.
igenthümlich ſchließt Keil, daß zwar hier den Apoſteln die Gewalt zu binden
nd zu löſen übertragen werde, aber nicht als beſonderes Prärogativ, da die
ltſcheidende Monition der Gemeinde übertragen ſei, „die ſelbſtverſtändlich als
on Apoſteln und in deren Abweſenheit oder nach ihrem Ableben als von
orſtehern geleitet und organiſch gegliedert gedacht iſt". Entweder haben ſie
ne beſondere Bedeutung neben V. 17 oder der ganze V. 18 bleibt bei der
eziehung auf die Apoſtel unverſtändlich [4]. Mit dieſer Uebertragung an die
poſtel iſt kein Correctiv gegen die dem Petrus verliehene Gewalt gegeben,

---

[1] Euth.: ἵνα, εἰ ἐπιμείνῃ μὴ μαλασσόμενος, ὥσι καὶ μάρτυρες τῆς τε σῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἐκείνου σκληρότητος. Chryſ., Janſen, Meyer, Lutter.

[2] Orig.: οὐ πάντως οὖν κερδαίνεται, οὐδὲ πάντως ἀπολεῖται. ἀλλ' ὅ τί ποτε πείσεται τὸ πρότερον μὴ ἀκούσας, μαρτύρων δὲ δεηθεὶς ἢ καὶ τούτων παρακούσας, ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐλθεῖς, ὁ θεὸς ἂν εἰδείη. Chryſ. ſagt ſchon: ἀποτέμνειν μὴ πειθομένους, ἵνα ἐντραπῶσιν καὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἐκβολή.

[3] Thomas: Supra dicta sunt Petro haec, hic autem dicitur toti ecclesiae.

[4] Hier.: Quia dixerit, si autem ecc. . . . et poterat contemptoris fratris haec occulta esse responsio, vel tacita cogitatio, si me despicis, et ego te despicio, si tu me condemnas, et mea sententia condemnaberis: potestatem tribuit apostolis, ut sciant qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia roborari.

denn daß die Apoſtel zur Ausübung ihres Amtes eine beſondere Gewalt nöthig hatten, verſteht ſich von ſelbſt, ohne daß eine Organiſation in ihrem eigenen Kreiſe ausgeſchloſſen iſt. Die Verheißung an Petrus enthält in der Schlüſſelgewalt auch mehr als unſere Stelle (Orig.). — V. 19 bringt eine zweite Verheißung, doch darf nach V. 20 ὑμεῖς nicht mehr allein auf die Apoſtel bezogen werden[1]. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden iſt unklar. πάλιν oder πάλιν ἀμήν nach B I X zeigt, wie 13, 45. 47 (vgl. 19, 24) einen Parallelismus zwiſchen beiden Verſen an, aber der Inhalt ſcheint mit dem Vorhergehenden gar nicht zu harmoniren. Jedenfalls muß der Nachdruck auf das einträchtige Beten gelegt werden. Dieſe Eintracht bildet aber den Gegenſatz zu dem Ungehorſam derer, welche die Kirche nicht hören. Das Schickſal derſelben wird durch den vorhergehenden Vers beſiegelt und ihnen gegenüber jetzt das entgegengeſetzte Loos der in brüderlicher Eintracht verharrenden Jüngergemeinde geſchildert (Chryſoſt.[2], Hilar., Hieron., Schegg, Lutter.). ἐὰν συμφωνήσουσιν (ℵ B D L Δ Tiſch.) περὶ παντὸς πράγματος . . . γενήσεται αὐτοῖς iſt eine Attraction, da ein Nomen (πᾶν πρ.) ſtatt zum Hauptſatz zum Nebenſatz gezogen iſt. Sie iſt aber nicht aufzulöſen: πᾶν πρᾶγμα, ἐὰν δύο .. περὶ αὐτοῦ, οὗ ἐὰν αἰτ., γεν. (Meyer, ältere Ausg., Arnoldi, Berl.), noch: ἐὰν δύο . . . περὶ πράγματος, πᾶν ὃ ἐὰν αἰτ., γενήσ. (Meyer, ſechſte Ausg.), ſondern: πᾶν πρᾶγμα ὃ ἐὰν αἰτήσωνται, ἐὰν δύο ὑμ. συμφ. περὶ αὐτοῦ (Schegg, Weiß). — V. 20. δύο ἢ τρεῖς iſt nicht buchſtäblich zu faſſen. Zu einer Gemeinſchaft gehören mindeſtens Zwei oder Drei. Die Erhörung der in Gemeinſchaft Betenden wird ganz allgemein verſprochen, wobei die rechte Art des Gebetes (6, 6 ff.) vorausgeſetzt wird. εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα auf meinen Namen hin, d. h. auf den, welchen ſie bekennen als Fundament der ganzen Gemeinſchaft. Die Betenden müſſen in Verbindung mit Chriſtus ſtehen. In dieſe gelangen ſie durch die Taufe, aber ſie muß nun auch ihrerſeits aufrecht erhalten werden durch lebendige Theilnahme am Gnadenleben der Kirche. Deßhalb betet die Kirche auch ſtets: per Dominum nostrum J. Chr. (Gal. 3, 27. Röm. 1, 8).

§ 47.

Die Verzeihung.

18, 21—35.

Wie Matthäus die brüderliche Zurechtweiſung (15—20) allein berichtet hat, ſo iſt ihm auch die folgende Anweiſung der Jünger über die Pflicht der

[1] Weiß zieht daraus den Schluß, daß auch V. 18 die Apoſtel nicht nach ihrer Berufsſtellung, ſondern nur als Brüder unter Brüdern in Betracht kommen. Allein wo es ſich um Ausübung einer Macht handelt, kann vom Apoſtel ſeine Berufsſtellung unmöglich getrennt werden. Die Kirche bleibt daher immer durch ſie repräſentirt. In dieſem Sinne geben auch katholiſche Exegeten eine allgemeine Erklärung. Janſen: Unde (v. 19) satis patet potestatem illam ligandi et solvendi, de qua supra dixit Dominus, pertinere ad totam ipsam ecclesiam, cui frater est denunciandus, quamquam hanc potestatem non sic habeat ecclesia, ut eam unusquisque, qui est ecclesiae membrum habeat.

[2] Ὁρᾷς πῶς καὶ ἑτέρωθεν παραλύει τὰς ἔχθρας, καὶ τὰς μικροψυχίας ἀναιρεῖ, καὶ πρὸς ἀλλήλους συνάγει, καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς κολάσεως μόνης τῆς εἰρημένης, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν

erſöhnlichkeit eigenthümlich, welche eine ſchöne Ergänzung zu dem Verfahren gen den fehlenden Bruder bildet. Jeſus weist jetzt auf die zur Erhaltung r Eintracht nothwendige Nachſicht und Verſöhnlichkeit hin. Dadurch werden e Jünger zu dem Verlangen nach weiterer Aufklärung über die Verſöhnlichkeit veranlaßt, welchem der Mund der Apoſtel (ὁ φιλομαθέστατος Πέτρος uthym.) wieder Worte leiht. Die Antwort Jeſu zeigt, wie weit er entfernt ar, eine ſtarre Gerechtigkeitsregel aufzuſtellen. Statt deſſen erwartet er vielehr, daß alles im Geiſte der chriſtlichen Nächſtenliebe ertragen und auch die urechtweiſung nur zur Förderung des Guten in demſelben Geiſte ausgeübt erde. Uebrigens geht auch daraus hervor, daß bei letzterer in erſter Linie e Sünden gegen die Nächſtenliebe berückſichtigt waren.

V. 21. Die Rabbinen hielten ſchon die zweimalige Verzeihung für bedenklich, eine vierte Verzeihung hielten ſie für nicht zuläſſig (Joma f. 86, 2 ach Amos 2, 1. Job 33, 29. Schöttg., Wünſche). Petrus nimmt das Doppelte an, und glaubt damit das Höchſte bezeichnet zu haben, wozu der Gläubige verpflichtet iſt (νομίζων φανῆναι μεγαλοψυχότατος Euthym. ἐνόμισε ἐγά τι λέγειν Chryſoſt.). Doch könnte ἑπτάκις als heilige Zahl eine ungefähre Beſtimmung ſein (Gen. 4, 15. Lev. 26, 21. Prov. 24, 16). ποσάκις . . . ὁτῷ iſt hebraiſirend ſtatt: ποσάκις ἁμαρτήσαντι ἀφήσω (Winer 45, 8 p. 333). Orig.: τῷ ἀδελφῷ ἀφιέναι ἁμαρτήσαντι εἰς αὐτόν. — V. 22. οὐ λέγω σοί gehört uſammen: nicht ſage ich dir, d. h. nicht dieſe Vorſchrift gebe ich dir (Meyer). Die gewöhnliche Ueberſetzung von ἑβδομηκοντάκις ἑπτά iſt ſiebenzig Mal ſieben, ie dem Wortlaut auch entſpricht und in der Gewohnheit der Hebräer, bei roßen Zahlangaben das Quadrat zu wählen (Dan. 7, 10. Apok. 5, 11 u. a. Beſchittho, Hieron., Theophyl., Erasm., Grot., Bleek, Schegg, Weiß) [1], eine Begründung hat. Die andere Ueberſetzung ſiebenundſiebenzig Mal iſt von inigen Vätern aus ſymboliſchen Gründen vorgezogen worden (Orig., Auguſt., Greg.) und hat ein Vorbild in Gen. 4, 24, wonach ſie auch von Neueren Arn., Ewald, Hilgenf., Keim, Meyer) recipirt wurde. Jeſus wählte eine roße Zahl, um eine Verzeihung ohne Grenzen anzuempfehlen [2].

V. 23. διὰ τοῦτο deßwegen, weil im Reiche Gottes unbegrenzte Verzeihung nothwendig iſt, wird der Mangel derſelben umſomehr beſtraft, wie die folgende Parabel veranſchaulicht [3]. Zu ἀνθρώπῳ cf. 13, 45. Der menſchliche König iſt Gott gegenüber ein מלך בשר ודם (Wünſche p. 219). βασιλεύς war urſprünglich Adjectiv, wie ἀνὴρ βασιλεύς bei Homer und βασιλεύτερος, βασιλεύτατος zeigen (Paſſow, Bäuml. 117 Anm. 2). συνᾶραι λόγον = ra-

---

γαθῶν τῶν ἐκ τῆς ἀγάπης; καὶ γὰρ ἀπειλήσας ἐκεῖνα τῇ φιλονεικίᾳ τὰ μεγάλα ἐνταῦθα τῆς συμφωνίας τίθησιν ἔπαθλα. Janſ. j.: a minori ad maius argumentum.

[1] Euth.: τὸ ἐξ ἀμφοῖν (sc. ἑπτάκις καὶ ἑβδομηκοντάκις) συγκείμενον λέγω δὴ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. Winer 37, 5 Anm. 2 p. 235.

[2] Hier.: quadringentis nonaginta vicibus, ut toties peccanti fratri dimitteret in die, quoties ille peccare non possit. Chryſ.: οὐκ ἀριθμὸν τίθεις ἐνταῦθα, ἀλλὰ τὸ ἀπειρον καὶ διηνεκές, καὶ ἀεί, ὥσπερ γὰρ τὸ μυριάκις τὸ πολλάκις δηλοῖ, οὕτω καὶ ἐνταῦθα.

[3] Euth.: διὰ τοῦτο, ποῖον; διὰ τὸ χρῆναι πάντοτε συγχωρεῖν τῷ πάντοτε μετανοοῦντι. Hier.: familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas iungere; ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur.

tiones dispungere, conferre, die Schuldverhältniſſe vergleichen, abrechnen, Rechenſchaft halten. Der Ausdruck findet ſich nur noch 25, 19. Die Griechen ſagen διαλογίζεσθαι πρός τινα. Euthym.: ἀντὶ τοῦ κινῆσαι λογοθέσιον μέσον τῶν δούλων αὐτοῦ. — V. 24. Ein attiſches Silbertalent (= 60 Minen) betrug 4125 Mark (Böckh, Staatshaushalt der Athen. 2. A. 1851. I p. 15 f.), alſo war die ganze Summe = 41 250 000 Mark, die auch in den Augen orientaliſcher Fürſten groß erſcheinen muß. Andere nehmen das hebräiſche Talent an = 7854 Mark (Winer, R.-W. 2, 562; K.-L. 4, 373 = 7470), nach dem aber ſchon lange nicht mehr gerechnet wurde. — V. 25. ἐκέλευσεν αὐτὸν πραθῆναι er befahl ihn zu verkaufen. Dieſer Befehl iſt nicht auf Ex. 22, 2. Lev. 25, 39. 47 zurückzuführen (Meyer, Arn., Keil u. a.), denn Ex. 22, 2 handelt vom Dieb, Lev. 25, 39 von dem Selbſtverkauf eines Iſraeliten aus Noth an einen Bruder oder V. 47 an einen Fremden. Von einem Schuldverhältniß iſt dabei keine Rede (Schegg). Höchſtens kann man daraus folgern, daß ſich der Schuldner ſeinem Gläubiger zur Tilgung der Schuld verkaufe. Vom Verkauf des Weibes und der Kinder weiß das moſaiſche Geſetz nichts und die heilige Schrift berichtet nur einzelne Beiſpiele dieſer Härte, die ſich aber auch nicht auf einen eigentlichen Verkauf, ſondern auf die Aneignung zu Dienſtleiſtungen beziehen (Job 24, 9. 2 Kön. 4, 1). Im früheren römiſchen Recht war der Verkauf erlaubt (Becker-Marquardt II, 1 p. 57. 107; V, 1 p. 176 f. Walter, Geſchichte des römiſchen Rechts § 476). In den orientaliſchen Deſpotien waren ſolche Vorkommniſſe gewöhnlich. καὶ ἀποδοθῆναι und daß bezahlt würde. Ob die Summe des Erlöſes ausreicht zur Bezahlung oder nicht, iſt für die Parabel gleichgiltig. Ein anderer modus iſt aber durch μὴ ἔχοντος αὐτοῦ ἀποδοῦναι ausgeſchloſſen. μή ſteht ſtatt οὐκ, obwohl eine Thatſache ausgeſprochen iſt, weil die Begründung in enge Beziehung zu ἐκέλευσεν geſetzt iſt (Winer 55, 5 p. 450). — V. 26. Tiſch. fügt hinter δοῦλος noch ἐκεῖνος ein nach ℵ° D L Δ Verss. und ſtreicht κύριε nach B D Vulg. Orig., Chryſoſt., Lachm. πάντα ἀποδώσω σοι zeigt die Noth, welche ihn mehr verſprechen läßt, als er halten kann. Denn daß er als thätiger Mann (ὀραστήριος) wieder ſo viel zu erwerben hoffen könnte (Orig.), iſt nicht ſehr wahrſcheinlich. Doch gibt dieſe entſchiedene Bereitwilligkeit die Veranlaſſung zur Nachlaſſung der ganzen Schuld (Chryſoſt.). — V. 27. Bei der im Orient üblichen Verſchwendung iſt ein ſolcher Nachlaß begreiflich. Auch bei den römiſchen Kaiſern finden wir mitunter einen unerhörten Aufwand. So gab Nero für den parthiſchen Prinzen Tiridates während ſeines Beſuches täglich 200 000 Drachmen aus und ſchenkte ihm zum Abſchied 50 Mill. Drachmen (Dio 63, 2, 6. Suet. Ner. 30. Cf. Tacit. h. 1, 20). δάνειον ein Anlehen an baarem Geld (Deut. 24, 11). Orig.: ὀφειλή, Chryſoſt.: ὀφείλημα. Zur Verwaltung anvertraute Gelder können nicht gemeint ſein, weil ſonſt nicht von einem δάνειον, ſondern von einer Veruntreuung die Rede ſein müßte. — V. 28. 100 Denare = 65—70 Mark = eine Mine, 60 Minen = ein Talent; alſo iſt die Schuld des Mitknechts = $^1/_{600\,000}$ der Schuld ſeines Gläubigers. ἔπνιγεν er würgte ihn Vulg. suffocabat. Orig.: καὶ πνίγων καὶ ἀποστερῶν αὐτὸν ἐλευθερίας ἀναπνοῆς. Die meiſten Neueren (Meyer, Arn., Weiß, Keil) erklären πνίγειν vom Schleppen vor Gericht, was aber dem Folgenden widerſpricht. Er mißhandelte ihn und

ß ihn dann in's Gefängniß werfen. εἴ τι (nach ℵ B C D Orig., Chryſoſt., chm., Tiſch.; Rec. ὅ τι). ὀφείλεις wenn du nun einmal ſchuldig biſt, ohne veifel an der Wirklichkeit der Schuld ausdrücken zu wollen. Auch eine be=ıdere Urbanität (Fritzſche, Olshauſen, Schegg) iſt nach dem Zuſammen=ng kaum anzunehmen. Es iſt „einfach der Ausdruck unbarmherziger Logik: ahle, wenn du was ſchuldig biſt“ (Meyer). — V. 29. Der Parallelismus t V. 26 erhöht den Contraſt zwiſchen dem Benehmen des Herrn und des ıechtes (Chryſoſt.), doch iſt πάντα, das in den meiſten Zeugen fehlt, nach 26 conformirt.

V. 31. Statt δέ lieſt Tiſch. nach ℵ* B D οὖν und ſtatt des erſten γενό=ıα nach ℵ** B D It. Vulg. γινόμενα. Letzteres entſpricht dem ganzen Her=ng beſſer. Der Anblick der Procedur empörte die Mitknechte derart, daß dem Herrn hinterbrachten, was ſich zugetragen hatte. Chryſoſt.: οὐδὲ ›ρώποις τοῦτο ἄρεστον ἦν, μήτιγε θεῷ. διασαφεῖν heißt zunächſt klar, ver=ndlich machen, verdeutlichen. Orig.: σαφῶς παραστήσαντες. Die Vulg. erſetzt: narraverunt, dem auch W. Grimm den Vorzug gibt: vermelden. κυρίῳ ἑαυτῶν (ℵ B C al. Lachm., Tiſch.; nicht αὐτῶν) ihrem eigenen Herrn. ınn man muß bei der Einheit der Perſon für dieſelbe Bezeichnung ſtehen ıiben, da nach orientaliſcher Anſchauung nur Ein Herr da iſt. — V. 34. ς βασανισταῖς den Folterern, Peinigern. Obwohl die Römer die Schuldner ht gefoltert, ſondern nur eingeſperrt haben, ſo können doch nicht bloß die ſfängnißwärter gemeint ſein, wenn ſie auch zugleich das Geſchäft des Fol=ns zu beſorgen hatten. Da ein Geſtändniß auch nicht mehr zu erpreſſen , ſo geht hier das Bild in die Sache über. Dieſe Strafe iſt eine Bezeich=ng der βάσανος in der Gehenna (Luc. 16, 28). Darauf weiſt auch der ıſammenhang hin. Denn wenn der Schuldner eingeſperrt iſt, hat er keine ›glichkeit, je die Schuld abzutragen. Chryſoſt.: οὐδὲ γὰρ ἀποδώσει ποτέ.

V. 35 gibt Jeſus eine unzweideutige Erklärung der Parabel. Die ächſtenliebe zeitigt im Verzeihen der Beleidigung ihre edelſte Frucht und hat der Barmherzigkeit Gottes das ſchönſte Vorbild. Freilich wird Gott, wenn die Schuld einmal nachgelaſſen hat, dieſelbe nicht mehr einfordern, aber rch die ſchreiende Ungerechtigkeit gegen ſeinen Bruder zieht ſich der Schuldner ıe neue Schuld vor Gott zu, deren Größe im Verhältniß zu der vorher er=ngten Verzeihung ſteht. Die einzelnen Züge des Bildes dienen dazu, die n Sünder zur Rückkehr einladende Barmherzigkeit Gottes hervorzuheben. ›ryſoſtomus betrachtet deßhalb auch den Befehl, Frau und Kinder zu ver=ufen, als eine Drohung mit dem Zweck, den Knecht zur demüthigen Bitte veranlaſſen. Ohne eigene Mitwirkung kann der Sünder keine Verzeihung n Gott erlangen. Statt οὐράνιος ℵ B C² D Lachm., Tiſch. leſen C* E F Δ . ἐπουράνιος, das auch Tiſch. 7 aufgenommen hatte. Da der Ausdruck ὁ πὴρ ὁ ἐπουρ. ſonſt nicht mehr vorkommt, ſo muß dieſe Lesart vorgezogen ırden.

Dritter Theil.

Die Reise nach Jerusalem. Leiden, Tod und Auferstehung.

c. 19—28.

Diese Abtheilung ist streng genommen mehr äußerlich als innerlich angezeigt, da wenigstens der erste Abschnitt des Folgenden mit dem Vorhergehenden einen guten inneren Zusammenhang zeigt. Aber dennoch ist sie durch die Veränderung der äußeren Situation motivirt. Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa ist jetzt abgeschlossen, die alte Synagoge verworfen, die neue gegründet. Damit ist alles vorbereitet für den letzten Gang nach Jerusalem, auf welchem Jesus, theilweise von außen veranlaßt, seine Jünger noch weiter in die Aufgabe ihres Berufes einführt. Der ganze Theil gliedert sich naturgemäß in drei Abschnitte: 1. Die Unterweisung der Jünger auf der Reise nach Jerusalem 19, 1—20, 28. 2. Die Kämpfe in Jerusalem 20, 29—25, 46. 3. Die Ausführung des Erlösungswerkes c. 26—28.

A. Lehrreden auf der Reise nach Jerusalem.

19, 1 — 20, 28.

Auch diese Reden, welche größtentheils auch von Marcus (c. 10) und Lucas (18, 15—43) in gleicher Reihenfolge mitgetheilt werden, dienen dem Unterricht der Jünger, bewegen sich aber auf einem anderen Gebiet. Denn jetzt werden die Jünger auf das Leben der Entsagung und Aufopferung hingewiesen, welches ihnen, die immer wieder anderen Hoffnungen Raum gegeben hatten, sicher bevorstand. Die Ehescheidungsfrage läuft in ein Lob der Virginität aus (2—12), die Begegnung mit dem reichen Jüngling wird zu einer Empfehlung der freiwilligen Armuth (14—26), für welche den Jüngern im neuen Reich erst Ersatz geleistet wird (27—30). Im Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg (20, 1—16) ist die Gleichheit des Lohnes lediglich von der Güte des Herrn abhängig gemacht und so jeder Ehrgeiz zurückgewiesen und auf's Neue Demuth und Entsagung empfohlen (17—28).

§ 48.

Ehescheidung und Ehelosigkeit.

19, 1—15.

V. 1. Matthäus hat die früheren Reisen Jesu nach Jerusalem nicht erwähnt und will auch hier nicht eine genaue Zeitbestimmung geben, sondern mit der ihm eigenthümlichen Uebergangsformel (7, 28; 11, 1; 13, 53) den Bericht von der letzten Reise einleiten. ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδ. πέραν τοῦ Ἰορ. er kam in das Gebiet Judäas jenseits des Jordan. πέραν τοῦ Ἰορδ. gehört nicht zu Ἰουδαίας, sondern zu ἦλθεν. Zwar wurden einige ostjordanische

Städte zu Judäa gezählt (Ptol. 5, 16, 9), aber der Evangelist kann diese nicht meinen (Hilgfld.), weil er auch sonst (4, 15. 25) Peräa bestimmt von Judäa unterscheidet. So will er auch hier angeben, daß Jesus nicht den gewöhnlichen Weg durch Samaria eingeschlagen habe. Marc. 10, 1 schreibt εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, wo allerdings καί nicht epexegetisch zu interpretiren ist, aber ebensowenig die Quelle des Matthäus erkannt werden kann. Könnte nicht Marcus ebensogut den etwas „unklaren Ausdruck" des Matthäus durch καί erklärt als Matthäus καί ausgelassen haben? Luc. 9, 51; 17, 11 und Joh. 10, 22 ff. scheinen den Zug Jesu auf das diesseitige Ufer zu verlegen. Allein da Matthäus keine genaue Zeitangabe macht, so bleibt für das Luc. 9, 51 f. berichtete Vorausschicken der Jünger immer noch Raum und das διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας κ. Γαλιλαίας Luc. 17, 11 schließt den Uebergang über den Jordan nicht aus; Joh. 10, 22 handelt aber von einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem am Kirchweihfest vier Monate vor dem Pascha und wenn auch 40 ff. den Eindruck macht, daß Jesus nicht mehr nach Galiläa zurückgekehrt sei, so ist dieß bei Johannes, welcher die synoptischen Berichte als bekannt voraussetzt, doch nicht zu einem Widerspruch zu steigern — V. 2. ἐκεῖ sc. πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Orig.: παρὰ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰουδαίας, πέραν τοῦ Ἰορ. Dagegen Hil.: Galilaeos in Judaeae finibus curat.

V. 3. πειράζοντες αὐτόν ihn versuchend. Das Versuchliche lag in den damaligen Parteiverhältnissen. Hillel und seine Schule erklärte Deut. 24, 1—4 dahin, daß der Mann aus jeder Ursache seine Frau entlassen könne, Schammai aber gestattete die Scheidung bloß, wenn eine wirkliche, auch von andern anerkannte, Schmach vorlag. Jede Entscheidung hatte also die Lehre einer Partei gegen sich. κατὰ πᾶσαν αἰτίαν läßt, falls man, wie wahrscheinlich ist, eine verneinende Antwort erwartet, als Fragende Anhänger Hillel's vermuthen. Die Ansicht Hillel's hatte wegen ihrer bequemeren Folgen für die Praxis die meisten Anhänger (Jos. Ant. 4, 8, 23; 16, 7, 3. Vit. 76. Phil. de legg. III, 5). Dagegen können die Aussprüche früherer Zeit (Mal. 2, 15. 16. Sir. 7, 21) und der Rabbinen nicht angeführt werden; letztere werden ohnehin durch eine Reihe entgegengesetzter paralysirt (Wünsche p. 220). Chrysost. bemerkt zu V. 7: βουλόμενοι τὸ πλῆθος τῶν ἀνδρῶν ἐπιστρατεῦσαι αὐτῷ. Wären die Schammaiten die Fragenden, so hätten sie nach den bekannten Grundsätzen Jesu doch keine bejahende Antwort erwarten können, eine verneinende hätten sie aber selbst vertheidigen müssen. Da κατὰ π. αἰτ. den wesentlichen Punkt der Versuchung enthält, so ist bei Matthäus die ursprüngliche Fassung vorhanden. Marcus ließ diese Bemerkung im Interesse seiner heidenchristlichen Leser aus. Der Artikel vor Φαρισαῖοι fehlt B C L Δ Lachm. Ebenso ist ἀνθρώπῳ mit ℵ B L Γ Lachm., Tisch. zu streichen; es stammt aus V. 5. τὴν γυναῖκα αὐτοῦ sein Weib; αὐτοῦ bezieht sich auf das aus ἔξεστιν zu ergänzende logische Subject. — V. 4. Jesus läßt sich nicht auf die Parteiansichten ein, sondern legt den wahren Sinn der heiligen Schrift über den Ursprung und die Bedeutung der Ehe dar, woraus von selbst folgt, daß jede Auflösung der Ehe schriftwidrig ist. Zu ὁ ποιήσας ergänzen die meisten Exegeten αὐτούς und verbinden dann ἀπ' ἀρχῆς mit dem Folgenden, allein da die Participia im Neuen Testament öfter durch den Artikel substantivirt werden (Winer 18, 3 p. 103) und auch das hebräische בָּרָא so ge-

braucht wird (cf. Pred. 12, 1 LXX τοῦ κτίσαντός σε. Plato: ὁ ποιῶν), so kann auch hier ὁ ποιήσ. substantivisch genommen werden (Maldon.: creator). ἀπ' ἀρχῆς ist die Uebersetzung von מבראשית (cf. Pred. 3, 11 und Jes. 41, 4: מֵרֹאשׁ) und bezieht sich auf בראשית Gen. 1, 1, das vollständig als ein Nomen betrachtet und gebraucht wurde (Buxtorf, Schegg). Es weist also auf den Schöpfungsact zurück, bei welchem das erste Menschenpaar geschaffen wurde. Legt man auf dasselbe einen besonderen Nachdruck (Meyer), so wird ein Gegensatz zur späteren Zeit angedeutet, der aber nicht in der Schöpfung, sondern in der Schuld des Menschen liegt. ἄρσεν καὶ θῆλυ Männliches und Weibliches (Mann und Frau) heißt es, weil das Geschlecht betont werden soll. Gott hat die Menschen als Gattung geschaffen, so daß dem Adam eine Ergänzung, aber auch nur eine nöthig war. Nach späterer Anschauung der Juden konnte ein Mann, der keine Frau nahm, gar nicht Mensch genannt werden (Wünsche) und wurde jeder verflucht, wenn er nicht vor dem 20. Jahre heirathete (K.-L. 3, 412). Alte und neue Exegeten (Chrysost., Hieron., Op. imp., Theophyl., Euthym., Maldon., Jans., Arn. u. a.) finden in dem Singular eine Ausschließung der Polygamie. Hieron. folgert daraus: secunda vitanda coniugia. — V. 5. Zu εἶπεν ist ὁ ποιήσας Subject. Gen. 2, 24 spricht Adam diese Worte. Er konnte sie aber nur in prophetischer Begeisterung aussprechen, da ihm das Wesen und Geheimniß der Ehe noch nicht bekannt war. Deßhalb sind seine Worte Gottes Worte, abgesehen davon, daß überhaupt alles in der heiligen Schrift als Gottes Wort bezeichnet wird. ἕνεκεν (ἕνεκα ℵ B L Z Lachm., Tisch.) geht in der Genes. auf die Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes, Jesus bezog es aber auf das Vorhergehende, weil die specielle Angabe über den Thatbestand in der Schöpfung des Paares inbegriffen ist. Dort ist der Geschlechtscharakter als Voraussetzung angeführt, hier die darauf beruhende eheliche Einrichtung, durch welche erst die leibliche Einheit beider als Gattungswesen hergestellt wird. εἰς μίαν σάρκα ist auf die leibliche Einheit zu beziehen (1. Kor. 6, 16). Eine solche ist nur bei zwei, eine ethische auch zwischen mehreren möglich. εἶναι εἰς heißt bei den Griechen: zu etwas dienen, ist aber hier = הָיָה לְ (Marc. 10, 8. Ephes. 5, 31). — V. 6 zieht Jesus die Folgerung. Wegen οὐκέτι εἰσὶν δύο muß aber hier σὰρξ μία zugleich im ethischen Sinn genommen werden (Orig., Hieron., Beda, Maldon.; anders August., Op. imp.). Nachdem Jesus in dieser Weise die Trennung der Ehegatten als etwas Unnatürliches dargestellt hatte, zeigte er, daß dieselbe auch gegen das positive Gesetz verstoße [1]. Der Singular ὅ zeigt die Einheit an „ut non tanquam de duobus, sed tantum de uno corpore loqueretur" (Maldon.). συνέζευξε bezieht sich aber nicht auf das Schließen der Ehen im Himmel, das die Rabbinen in ziemlich fatalistischer Weise annahmen (Wünsche p. 222), sondern auf die göttliche Institution der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit. — V. 7. Die Pharisäer geben die Argumentation des Herrn zu, berufen sich aber ihrerseits auf Deut. 24, 1. ἐνετείλατο ist eine dem Sinn nach aus der Stelle

[1] Chrys.: ὥσπερ οὖν σάρκα τέμνειν ἐναγές, οὕτω καὶ γυναῖκα διαστῆσαι παράνομον· καὶ οὐκ ἔστη μέχρι τούτου, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν ἐπήγαγε . . . δεικνύς, ὅτι καὶ παρὰ φύσιν καὶ παρὰ νόμον τὸ γινόμενον.

ezogene Folgerung; formell ist dort die Entlassung des Weibes nicht vorge-
hrieben. Marc. 10, 3 läßt Jesus die Frage nach dem Gebote Mosis vor-
gen, weil seine Leser mit dem Gesetz nicht so bekannt waren. Allerdings
itt deßhalb bei Matthäus mehr Reflexion hervor, die aber seinem Zweck
rchaus entspricht. — V. 8. Jesus zeigt, daß Moses nur eine Concession
n die Herzenshärtigkeit machte, keine Vorschrift gab (5, 31). πρός mit Rück-
cht auf (Winer 49 p. 378. Krüger 68, 39, 2. Bäumlein 482, 2). Wäre
ne solche Scheidung nicht erlaubt worden, so wären bei der bekannten rohen
esinnung der Juden mißliebige Frauen starken Mißhandlungen ausgesetzt
orden (Hieron., Beda, Theophyl., Euthym.). Die Erlaubniß war also nur
ne Dispens von dem ursprünglichen Gesetz. Von Anfang an war es nicht
): οὕτως d. h. daß Frauen mittelst Scheidebriefs entlassen werden durften.
— V. 9. Der Zusatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ℵ C I N Z al. Verss. Tisch. ist wegen
er vielen Varianten (παρεκτὸς λόγου πορνείας B D Jt., Orig., Chrysost.,
ugust., Lachm., χωρὶς λ. π. Clem.) verdächtig (Hug, Gratz, Weisse, Volkmar,
chenkel) und von Berlepsch und Keim geradezu weggelassen worden, ist aber
och zu gut bezeugt. καὶ — μοιχᾶται ist nach ℵ C** D L Orig., Chrysost.,
isch. wegzulassen; Conformation nach 5, 32. πορνεία kann auch hier nur
on der Unzucht in der Ehe verstanden werden[1]. Fast alle Väter sind dafür,
aß in diesem Fall die Frau entlassen werden dürfe, aber auch ebenso dafür,
aß eine Wiederverheirathung dem Ehebruch gleichkomme[2]. Außerdem ist
er dieß eine so nothwendige Folgerung aus der ganzen Beweisführung,
aß Keim deßhalb μὴ ἐπὶ π. verwirft, auch sogar einen Widerspruch zwischen
esus und Moses annimmt[3]. Da aber die Textgestalt nicht bestritten werden
ann, so folgt eben daraus, daß μὴ ἐπὶ π. anders zu interpretiren ist.

V. 10. Nach Marc. 10, 10 haben die Jünger erst nach der Rückkehr
n das Haus ihre Bedenken geäußert. Da αἰτία nie = res, sondern immer
= causa ist, so kann man auch hier nicht propter „simplicem interpreta-
ionem“ causa = res setzen (Grimm), sondern muß es auf κατὰ πᾶσαν αἰτίαν
. 3 beziehen. Wenn es so steht mit dem Grund (Klagesache) des Mannes
it der Frau, d. h. wenn eine Trennung mit Wiederverheirathung nicht mög-
ich ist[4]. — V. 11. χωρεῖν fassen, aufnehmen, ist sowohl intellectuell als

---

[1] Orig.: μοιχεία καὶ πορνεία . . . ποιεῖ μὲν γὰρ ὁμολογουμένως τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ
οιχευθῆναι τὴν γυναῖκα, ὁ ἀπολύων αὐτὴν οὐ πορνεύσασαν. Chrys.: γυνὴ πάσης κακίας
ἐμουσα. Hier.: sola fornicatio est quae uxoris vincat affectum. Ubicunque est
gitur fornicatio et fornicationis suspicio, libere uxor dimittitur. Hil.

[2] Hier.: Et quia poterat accidere, ut aliquis calumniam faceret innocenti, et
b secundam copulam nuptiarum, veteri crimen impingeret, sic priorem dimittere
abetur uxorem, ut secundam, prima vivente, non habeat. Vgl. S. 195. Achel. S. 145.

[3] „Diese Streichung erscheint hier um so nothwendiger, weil die ganze Antwort
esu für das Recht der Ehe absolut und ohne Exceptionen so scharf (6—8) wie allge-
ein (9) eintritt, durch letztere auch sich gründlich schwächen würde, weil auch die große
rschrockenheit der Jünger (10), denen jede Hinterthür der Scheidungs-Möglichkeit auch
ur in schammaitischer Weise rein entzogen war, sich nur so erklärt, weil endlich auch
aulus 1 Kor. 7, 11 diese Limitation nicht kennt“ (3, 25 Anm. 2).

[4] Chrys.: τουτέστιν, εἰ διὰ τοῦτο συνῆφθη, ἵνα ἓν ὦσιν· εἰ δὲ ἐκεῖνο αἰτίαν ἐπὶ τού-
ις ἀναλήψεται ὁ ἀνήρ, καὶ πανταχοῦ παρανομεῖ ἐκβάλλων, κουφότερον κτλ. Orig., Hier.,
uth., Meyer, Weiß, Keil.

ethiſch zu verſtehen. τὸν λόγον τοῦτον geht nicht auf die vorgetragene Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe (Hofmann, Keil), denn dadurch würde der Zuſammenhang mit V. 12 aufgehoben, der doch nicht darin zu ſuchen iſt, daß die Lehre von der Unauflöslichkeit deßhalb nicht ſo ſchwer ſei, weil man ja nicht heirathen müſſe. Ob die Jünger die Tragweite ihrer Worte kannten, iſt für die Bedeutung der Worte Jeſu gleichgiltig. Er knüpft jedenfalls eine wichtige Lehre daran an: allerdings iſt das μὴ γαμῆσαι zuträglich, aber nur für diejenigen, welche es aus den rechten Motiven thun (Chryſoſt., Euthym.). οἷς δέδοται zeigt, daß zur vollſtändigen Enthaltſamkeit eine beſondere Gnade Gottes nöthig iſt (Ignat. ad Polyc. 5, 2. Tertull. ad ux. 2, 9; de pudic. c. 4. Clem. Alex. paedag. 2, 11, 63 p. 291). Zur Herſtellung der ſittlichen Dispoſition muß aber der Menſch das Seinige beitragen (Chryſ.: δέδοται γὰρ ἐκείνοις, τοῖς βουλομένοις) [1]. Gegen die Entſchuldigung des Nichtkönnens bemerkt Orig.: συκοφαντοῦσι τὸ οἷς δέδοται, ὡς ἐχόντων ἀπολογίαν τῶν βουληθέντων μὲν καθαρεῦσαι ἐν ἁγαμίᾳ, νικηθέντων δὲ ὑπὸ τῶν ὀρέξεων. Dieſem Spruche des Herrn würde der Cölibat des geiſtlichen Standes nur dann geradezu entgegenlaufen (Meyer), wenn der Candidat desſelben nicht vorher Gelegenheit hätte, reiflich zu überlegen, ob es ihm gegeben iſt. Daß aber ein εὐνουχίζειν mit der Gewähr des Immerwährenden von keinem geſchehen könne, würde das δέδοται doch bedenklich alteriren. Die Möglichkeit des Falls iſt in allen ethiſchen Zuſtänden des Menſchen vorhanden. Auch die katholiſche Kirche weiß, daß „non placet Christo immunda continentia“ (Apol. Conf. A. p. 240); deßhalb ermahnt ſie alle zu einer munda continentia und ladet ſie ein zu einer regen Betheiligung am kirchlichen Gnadenleben, daß die Gnade ſtark werde in der Schwachheit. Da im folgenden V. die εὐνοῦχοι ἐκ κοιλίας μητρός und οἵτινες εὐνουχίσθησαν für immer Eunuchen ſind, ſo hat man gewiß ein Recht, dieß auch für den dritten Fall anzunehmen, zu deſſen Veranſchaulichung die beiden andern dienen [2]. Die Beſchränkung dieſer Anordnung auf die Zeit vor dem Leiden Jeſu (Weizſ., Unterſuchungen S. 506) würde dieſelbe aus dem ganzen Zuſammenhang herausreißen und doch nicht zutreffen, da für die Apoſtel, welche alles verlaſſen hatten, die Ermahnung, „daß jetzt auch keiner an Schließung der Ehe denken darf, der ihn begleiten will“, doch zu auffallend wäre. — V. 12. Orig. gibt für die Erklärung der drei Klaſſen folgende Möglichkeiten an: 1. alle drei wörtlich; 2. die erſten zwei wörtlich und die dritte bildlich; 3. alle drei bildlich. Er ſelbſt entſcheidet ſich für 3. und erklärt die erſten Klaſſen von den ἀργοὶ πρὸς ἀφροδίσια, die ſich in ἀργοί von Natur und Erziehung theilen. Die wörtliche Auffaſſung der dritten Klaſſe, welcher er ſelbſt zum Opfer fiel, bezeichnet er ausdrücklich als einen Irrthum [3]. Von den Neueren iſt auch Schegg für

[1] Aug. ((de gratia et lib. arb. c. 4): quibus non est datum, aut nolunt, aut non implent, quod volunt; quibus autem datum est, sic volunt, ut impleant, quod volunt.

[2] Chryſ. (Hom. 62, 3): μονονουχὶ λέγων (Ἰησοῦς)· ἐννόησον ὅτι εἰ ἐκ φύσεως τοιοῦτος ἦς, ἢ παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα ἐπηρεαζόντων τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑπέμεινας, τί ἂν ἐποίησας, τῆς ἀπολαύσεως μὲν ἐστερημένος, μισθὸν δὲ οὐκ ἔχων· οὐκοῦν εὐχαρίστει τῷ θεῷ νῦν, ὅτι μετὰ μισθοῦ καὶ στεφάνων τοῦτο ὑπομένεις, ὃ χωρὶς στεφάνων ἐκεῖνοι.

[3] Tom. XV n. 1 p. 651: τινὲς μὲν γάρ, ὡς ἀκόλουθον τῇ ἐνεργείᾳ τῶν κατὰ τὸ

e bildliche Erklärung aller drei Klaſſen, aber mit Recht nimmt man die iden erſten gewöhnlich wörtlich; die Ausdrücke müſſen ſonſt zu ſehr umge= utet werden. διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν wird am beſten vom heiligen poſtel Paulus 1 Kor. 7, 25—35 erklärt. Die Hauptgründe ſind: der ıgeſtörte Dienſt Gottes, die Aehnlichkeit mit den Seligen im Himmel und e Gleichförmigkeit mit Chriſtus und ſeiner gebenedeiten Mutter. Die pa= iſtiſchen Stellen ſiehe Alzog, Patrologie, Index s. v. Jungfräulichkeit. eber die Achtung der Heiden vor der Jungfräulichkeit cf. Hor. Od. 1, 2, 7. Liv. 1, 10. Plut. Num. 10. Cicero p. Font. 17. Mit ὁ δυνάμενος χτλ. ibt Jeſus die Schwierigkeit und Erhabenheit dieſer Enthaltſamkeit noch ein= al hervor.

V. 13—15. Die Erwähnung der Kinder an dieſer Stelle hat ſicher icht den Zweck, nach dem Lob der Jungfräulichkeit wieder den Werth und ie Rechte der Ehe zur Geltung zu bringen, ſondern dient zur weiteren Be= hrung der Jünger über das Familienleben und bildet einen ſchönen Gegen= ıtz zu der böswilligen Frage der Phariſäer.

V. 13. Statt προσηνέχθη iſt nach ℵ B D L Or., Lachm., Tiſch. προσ= νέχθησαν zu leſen. τότε iſt eine allgemeine Zeitangabe und dient vielleicht ır Anknüpfung an V. 2. Op. imp. und Beda glauben, daß ein unmittel= arer Anſchluß an die Empfehlung der Enthaltſamkeit angedeutet ſei, weil die Zuhörer bloß an körperliche Reinheit dachten und deßhalb die Kinder als die reinſten zu Jeſus brachten. Das Gebet, welches Marcus und Lucas nicht rwähnen, kommt zu der die Segensmittheilung ſymboliſirenden Händeauf= gung hinzu, um die Segensformeln anzuzeigen. Kinder wurden gebracht, eil ſie wegen ihrer Unſchuld des Segens am würdigſten und wegen ihres lters am bedürftigſten waren. Deßhalb ſind hier wirkliche Kinder (βρέφη, uc. 18, 15), nicht geiſtige (Orig. nach 1 Kor. 3, 1) zu verſtehen. Der Conjunctiv bei ἵνα nach einem Präteritum ſoll den Vorgang vergegenwärtigen Winer 41, 6, 1 p. 270. Krüg. 54, 5, 8). αὐτοῖς geht auf das in προσ= νέχθησαν enthaltene Subject. Die Jünger ſchalten ſie (Chryſoſt.: ἀπεσόβουν. Op. imp. vetabant eos. Euthym. ἐκώλυον. Mald.; nach V. 14 interpre= irt), weil ſie dieß für eine unnöthige Beläſtigung des ohnehin viel in An= pruch genommenen Meiſters hielten (Hieron.). Die Meinung, daß Kinder on dem Gebete Jeſu, das ſie nicht verſtehen, keinen Nutzen haben könnten Keil), iſt bei den Jüngern nicht vorauszuſetzen; ſie wird durch Voranſtel= ung des χεῖρας ἐπιθεῖναι und die bloße Erwähnung des ἅπτεσθαι bei Marcus nd Lucas widerlegt. Denn dieß hängt mit dem Glauben an eine Mittheilung on Kräften zur Sicherung gegen den Einfluß böſer Mächte zuſammen (Orig.). Indem aber die Jünger dieſes Verlangen für eine Beläſtigung des Herrn nſehen, zeigen ſie, daß ſie den vollen Werth der reinen Kindesnatur noch

---

ωματικὸν ὁρωμένων δύο εὐνουχισμῶν, καὶ τὸν τρίτον σωματικὸν νομίσαντες, ἐτόλμησαν αὐτοὺς παρασχεῖν, ἀπὸ φόβου μὲν τοῦ πρὸς θεόν, ἀνεπιστημένως δὲ εὐνουχισμῷ ὁμογενεῖ οἷς δύο προτέροις. Später drückt er ſich etwas unvorſichtiger aus, verwahrt ſich aber alsbald wieder dagegen und erklärt ſich namentlich auch gegen Philo: ἐξευνουχισθῆναί γε μὴν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν (quod et pot. insid. c. 48. I, 224). Chryſ., Hieron.

nicht hoch genug anschlagen (Chrysost., Op. imp., Theophyl., Euthym., Maldon.). — V. 14. Jesus untersagt es denselben (αὐτοῖς ℵ C D L M Tisch.), weil er nicht nur für alle Altersstufen ein Erlöser ist, sondern ganz besonders die Kleinen lieb hat. τῶν τοιούτων nehmen die meisten Exegeten (Orig., Hieron., Ambros., August., Op. imp., Theophyl., Euthym., Maldon., Meyer, Arn., Berl., Keil) im geistigen Sinne von den kindlich gesinnten Christen, deren Vorbild die Kinder sind, aber nur wegen 18, 3, das Marc. 10, 15 und Luc. 18, 17 in etwas anderer Form hier beifügen. Vielmehr ist der Gedanke ausgesprochen, daß die Kinder als solche des Himmelreichs würdig sind, ἵνα τῇ προαιρέσει ταῦτα ἐργαζώμεθα, ἃ τῇ φύσει τὰ παιδία ἔχει (Chrys.). Ein argumentum probans für die Kindertaufe ist die Stelle doch nicht, aber jedenfalls für die Berechtigung dazu; die Nothwendigkeit erweist sich aus Joh. 3, 4 und dem alten Gebrauch der Kirche. Die Väter erwähnen zu unserer Stelle nichts davon. Nur der Verf. des Op. imp. zieht eine Folgerung daraus [1].

§ 49.

Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums.

19, 16—30.

Im Vorhergehenden haben die Jünger über die Beurtheilung des ehelichen und ehelosen Lebens, sowie über die Stellung der Kinder in dem Reiche Gottes Aufklärung erhalten. Das Familienleben ist aber der mächtigste Trieb zur Erwerbung zeitlicher Güter, dem die Juden in hervorragendem Maße Rechnung getragen haben. Der Ehelose dagegen ist unabhängiger und hat weniger Bedürfnisse. Die Ehelosigkeit hat auch nur einen sittlichen Werth, wenn sie um des Himmelreiches willen geübt und nicht aus Bequemlichkeit, Genußsucht oder ähnlichen zeitlichen Rücksichten gewählt wird. Darum stellt Matthäus der Lehre von der Ehe und Jungfräulichkeit die Lehre vom zeitlichen Besitz und der Entsagung zur Seite. Jesus gibt darin den Jüngern sowohl den Rath für ihr eigenes Verhalten, als auch den Maßstab zur Beurtheilung und Werthschätzung der irdischen Güter in die Hand.

V. 16. ἀγαθέ ist zu tilgen nach ℵ B D L It., Or., Hilar., Lachm., Tisch.; es ist aus Marc. 10, 17 oder Luc. 18, 18 interpolirt. εἷς einer sc. von denen, welche Jesu nachfolgten (V. 2). Nach V. 20 war er ein νεανίσκος, nach Luc. 18, 18 ein ἄρχων, zwei Angaben, welche mit Rücksicht auf den Reichthum leicht auf dieselbe Person bezogen werden können. Die meisten Erklärer (Chrysost., Theophyl., Euthym., Maldon. u. a.) setzen bei demselben eine gute Absicht voraus (anders Hieron., Ambros., Beda), womit auch der ganze Zusammenhang übereinstimmt. Matthäus hätte das Gegentheil nicht unerwähnt gelassen (Chrysost.). τί ἀγαθὸν ποιήσω; welches Gute soll ich thun? Er fragt nicht nach dem Guten überhaupt, da er sich bewußt ist,

[1] Praesens locus instruit omnes parentes, ut filios suos indesinenter sacerdotibus offerant; quia si sacerdotibus offerunt, offerunt Christo . . . Consequenter et infantes, quando nascuntur, et ipsi quantum ad carnem in maligno sunt positi: quoniam et omnis caro, quasi pars mundi, in maligno posita est.

olches vollbracht zu haben, ſondern nach einem ſpeciellen Guten, für deſſen Vollbringung das ewige Leben zugeſichert wäre. Die Rabbinen beſchäftigten ich viel mit dieſer Frage und gaben verſchiedene Antworten auf dieſelbe Lightf., Schöttgen, Wünſche). Ein richtiger Kern liegt ihr jedenfalls zu Grunde (Schegg), da jeder nach ſeinen individuellen Verhältniſſen neben dem llgemeinen chriſtlichen Leben eine beſondere Lebensaufgabe zu erfüllen hat, eßhalb der verfehlte Beruf auch auf das ganze ſittliche Leben ſchädlich zu- ückwirkt. Es liegt dem ernſtlich nach der Seligkeit Strebenden auch an ſich ehr nahe, durch ein beſtimmtes Zeichen einige Gewißheit über ſeinen Zuſtand u erhalten, weil er das Mißverhältniß zwiſchen ſeinem Thun und Hoffen mpfindet (Luc. 17, 10). Das Fehlen des Artikels vor ζωήν zeigt nicht eine nklare Vorſtellung des Jünglings an (Keil), ſondern entſpricht dem gewöhn- ichen Sprachgebrauch (25, 46. Luc. 10, 25. Joh. 3, 15. 36 al.). — V. 17. Nach ℵ B D L It., Vulg., Or., Lachm., Tiſch. iſt zu leſen: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ἀγαθός. Mit τί με ἐρ. weiſt Jeſus die Frage als unnöthig zurück, da einer, nämlich Gott[1], gut iſt, alſo die Befolgung des göttlichen Willens allein etwas Gutes für das ewige Leben ſein kann. Doch geht Jeſus mit dem fortſchreitenden δέ über dieſen allgemeinen Satz hinaus, indem er ſpeciell auf die Beobachtung der göttlichen Gebote als die Bedingung der Seligkeit hinweiſt. εἰ θέλεις wenn du wirklich willſt, wenn es dir Ernſt iſt. Eine Ermahnung zur Buße und Verzichtung auf eigene Gerechtigkeit und zum Glauben (Meyer) iſt nirgends zu erkennen, außer man ſetzt die Unmöglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote voraus. Darauf geht aber Jeſus hier gar nicht ein, ſondern nimmt für ſeine Beweisführung an, daß der Jüngling die Gebote erfüllt habe (V. 21) und auch ernſtlich gewillt iſt, das Gute zu vollbringen[2]. — V. 18. Da Tiſch. für ποίας; φησίν nur ℵ L als Zeugen hat, ſo iſt die Rec. beizubehalten. Die Frage des Jünglings iſt erklärlich, da er unter den Geboten nicht die allgemein vorgeſchriebenen, ſondern ganz ſpecielle, vom Herrn zu beſtimmende verſtehen mußte. Deßhalb iſt ποίας nicht = τίνας welche? ſondern bezieht ſich auf die Qualität der Gebote: was für? Um ihn zur Erkenntniß deſſen zu führen was ihm noth hat, machte Jeſus einzelne Gebote namhaft. Matthäus bringt dieſelben in ihrer urſprünglichen Geſtalt (Exod. 20, 12—16) und fügt das Gebot der Nächſtenliebe (Lev. 19, 18. Röm. 13, 9) hinzu, das bei Marcus und Lucas fehlt. Daran haben ſchon viele alte und neue Exegeten Anſtoß genommen. Origenes hält es geradezu für interpolirt, weil er damit das folgende εἰ θέλεις τέλειος εἶναι nicht zu vereinigen wußte, da er die wahre Erfüllung des Gebotes der Nächſtenliebe als Vollkommenheit betrachtete. Weiß glaubt, es ſei

---

[1] Orig.: χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ἐνταῦθα μὲν κυρίως τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τοῦ θεοῦ τέτακται μόνου. Plato Rep. p. 379 A: ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτως. Deßhalb iſt aber doch nicht jedes Gute beim Menſchen zu läugnen (Orig. nach Luc. 17, 10) oder ein Gegenſatz zwiſchen με und ἀγαθός anzunehmen (Neander). In dieſem Fall müßte es μέ heißen.

[2] Orig. glaubt, daß Jeſus τὴν τοῦ πυνθανομένου ἕξιν καὶ προαίρεσιν πάνυ ἀποδέουσαν τοῦ ποιεῖν τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀγαθόν erkennend mit ſeiner Antwort den Mangel an Bereitwilligkeit vorhalten wollte, kommt aber doch zum Schluß: καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν γε τῆς τῶν ἐντολῶν τηρήσεως εἰς τὴν ζωὴν εἰσελευσόμεθα.

wegen 22, 39 hereingekommen, aber dann müßte auch das erste der dort genannten größten Gebote hier angeführt werden. Wie aber dieses und die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs nicht, weil sie den Juden bekannt waren, was bei den andern auch zutreffen würde, sondern weil sie in keiner Beziehung zum Kern der Frage standen [1], ausgelassen worden sind, so wurde von Jesus das Gebot der Nächstenliebe hinzugefügt, da in ihm der principielle Grund enthalten ist, aus welchem die bisherige Gesetzeserfüllung nicht ausreichend war. Die Gebote gegen den Nächsten sollten den Jüngling auf die Entsagung vorbereiten. — V. 20. ὁ νεανίσκος ist weder Folgerung aus dem übrigens aus Marcus und Lucas interpolirten ἐκ νεότητος (fehlt ℵ B L Jr., Cypr., Hieron., Lachm., Tisch.), noch aus der Einschärfung der Kindespflicht, denn hätte sich der Evangelist von solchen Reflexionen leiten lassen, so hätte er schon V. 16 statt εἷς νεανίσκος gesetzt [2]. Die Antwort des Jünglings ist von seinem Standpunkte aus zu beurtheilen und darum nicht als Lüge (mentitur adolescens Hieron., Hilar., Ambros., Aug., Op. imp., Beda) zu bezeichnen, sonst hätte Jesus nicht in dieser Weise fortfahren können. Durch τί ἔτι ὑστερῶ; gibt er das Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit selbst zu erkennen (Orig., Chrysost., Basil., Euthym., Maldon.). Zu ὑστερεῖν an etwas Mangel leiden, in etwas zurückstehen (was fehlt mir noch? worin bin ich noch zurück?) vgl. Ps. 38, 5. Sir. 51, 24. Plato Rep. 6 p. 484 D. 7 p. 539 E und wegen des dynamischen Dativ Krüger 48, 15, 9. Euthym. erklärt es durch: τί λείπομαι; Statt ἐφυλαξάμην ist nach ℵ B D L Tisch. ἐφύλαξα zu lesen. — V. 21. Die Antwort schließt sich wieder eng an die Frage an. Der Jüngling weiß, daß ihm noch etwas fehlt, Jesus sagt ihm nicht bloß, was ihm noch fehlt, sondern zeigt ihm den Weg zu einer höheren Stufe des ewigen Lebens. Diese Forderung kann aber ebenso wenig Gebot sein als geistig aufgefaßt werden. Indem Jesus zwei Forderungen stellt: 1. Verkaufe alles und gib es den Armen und 2. Folge mir nach; und dafür einen Lohn verspricht, hat er nicht bloß angegeben, worin die zum Eingehen in das ewige Leben erforderliche Vollkommenheit in Bezug auf die Nächstenliebe besteht (Keil), weil sonst das Verkaufen der Güter die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit für alle wäre und dem Jüngling noch alles zur Erlangung der Seligkeit gefehlt hätte. Die Verheißung eines höheren Lohnes verbietet aber auch, „eine besondere Prüfung für den besonderen Fall" (Meyer) oder eine Ermahnung zur Selbsterkenntniß oder zum Bewußtsein der sittlichen Schwäche (Weiß, Keil) anzunehmen. Die Hauptsache ist hier aber nicht einmal die Nächstenliebe, sondern das Weggeben des Vermögens zum Zweck der Nachfolge. Diese ist nach 4, 20. 22; 9, 9. Marc. 1, 18. 20; 8, 34. Luc. 9, 57 ff. im eigentlichen und nicht im übertragenen Sinn zu erklären. Daß die geistige Nachfolge damit verbunden ist, versteht sich von selbst. Die Väter heben gerade diese Seite be-

[1] Op. imp.: adhuc et illud considera, quia nihil de actione Dei interrogat, quid credat, aut quomodo credat, sed hoc, quid faciendo vitam aeternam possideat: quia omnis spes salutis apud Judaeos in operibus erat, non in fide.

[2] Origenes folgert aus V. 23: τοιοῦτος (sc. νεανίσκος) ἦν τὴν ψυχήν. Reine Allegorie!

sonders hervor (Orig., Hieron.[1], Chrysost., Beda, Euthym., Maldon.). Deßhalb berufen sich die katholischen Theologen mit Recht auf diese Stelle zum Beweise für die evangelischen Räthe und die opera supererogatoria[2]. Die Annahme einer Interpolation und die Berufung auf das Hebräerevangelium Sepp., Hgf.)[3] sind kritische vom dogmatischen Interesse veranlaßte Machtsprüche. Wie V. 19 zeigt, wird der Rath durch das Gebot der Nächstenliebe nicht ausgeschlossen. Denn letzteres hat seine Grenzen oder es müßten alle ihre Güter den Armen schenken. Die Art und Weise der Gebote bleibt immer verschieden und wenn nur die vollkommene Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe das ewige Leben sichern würde, so hätten wenige Hoffnung auf dasselbe. — V. 22. Die Weglassung von τὸν λόγον ist durch ℵ L Z Tisch. zu wenig bezeugt, obwohl es grammatische Ergänzung sein könnte. χρήματα ist nur in B Chr. λυπούμενος kennzeichnet den inneren Kampf zwischen dem Verlangen nach dem ewigen Leben und der Freude am Besitze, in dem letztere Siegerin blieb[4].

V. 23. Der Vorgang mit dem reichen Jüngling veranlaßte Jesus seinen Jüngern die Gefahren des Reichthums für das Heil der Seele zu erklären. Er sagt, daß derselbe zwar kein absolutes, aber ein bedeutendes Hinderniß für den Eintritt in's Himmelreich sei (Orig., Chrysost., Hieron.: non dixit impossibile, sed difficile Hilar., Beda), so daß der Verzicht auf denselben nicht geboten, aber doch sehr angerathen werden muß. Deßhalb ist es auch unnöthig, über das Schicksal des reichen Jünglings Vermuthungen aufzustellen. Die Jünger aber mußten nicht nur wegen ihrer eigenen bedürftigen Lage getröstet (Chrysost.), sondern auch über die Wichtigkeit dieses Gegenstandes für die socialen Verhältnisse der neuen Kirche unterrichtet werden. Man könnte sagen,

---

[1] Tamen quicunque perfectus esse voluerit, debet vendere quae habet ... Et hoc ad perfectionem non sufficit, nisi post contemptas divitias salvatorem sequatur, i. e., relictis malis, faciat bona. Facilius enim sacculus contemnitur quam voluptas. Sequitur autem Dominum, qui imitator eius est et per vestigia illius graditur.

[2] „Was der kanonische Matthäus hier vor dem hebräischen voraus hat, ist vor allem die Vorstellung einer übergesetzlichen Vollkommenheit, welche man durch Preisgebung des irdischen Guts, eines himmlischen Schatzes, welchen man durch Verschenkung an die Armen erlangt. Die katholische Theologie darf wirklich auf diese Stelle ihre consilia evangelica und ihre opera supererogationis stützen. Daß schon die alte Kirche auf solchem Wege gewesen ist, lehren der Hirt des Hermas (Sim. 5, 3) und Origenes (in ep. ad Rom. III Opp. IV, 507 B). Allein protestantische Theologen können sich mit solcher Vorstellung schlechterdings nicht befreunden und dieselbe kann unmöglich (!) zu der ächten Lehre Jesu gehört haben." Hilgenf. Zeitschr. f. w. Th. 1867 S. 27.

[3] Respondit ad eum: feci. Dixit ei: vade, vende omnia, quae possides, et divide pauperibus, et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit. Et dixit ad eum Dominus: quomodo dicis: legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui, filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex eo ad eos.

[4] Orig.: καὶ ὄψει ... τίνα τρόπον δυσαποσπάστως ἔχομεν τοῦ φρονεῖν τὸν πλοῦτον ἀγαθὸν εἶναι. „Das Loos, was Jesus dem Jüngling vorschlug, nämlich den Reichthum mit der Armuth zu vertauschen, ist in den Augen der Rabbinen das Furchtbarste, was man sich denken kann. Die Armuth galt ihnen für schlimmer als alle Plagen zusammengenommen, von welchen Aegypten heimgesucht wurde" (Wünsche S. 231).

Jesus habe hier die sociale Frage für seine Stiftung gelöst. Den Kommentar dazu gibt die Apostelgeschichte. Die Väter eifern mit großem Ernst gegen das Jagen nach irdischen Gütern (Past. Herm. Vis. 3, 6, 5. Sim. 9, 20). August. (Serm. 28 de verb. Ap.): aurum materia laborum, periculosa res possidentium; aurum enervatio virtutum. Clemens Alex. (τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος) sah sich genöthigt, eine Apologie des Reichthums zu schreiben, um zwischen dem Besitz und dessen Gebrauch zu unterscheiden. Hilar.: habere criminis non est, sed modus in habendo retinendus est. — V. 24. Für διελθεῖν und εἰσελθεῖν (Tisch.) sind die Zeugen so ziemlich gleich, da aber ersteres leichter eine Correctur sein kann, so ist letzteres zu wählen (ℵ C L Δ). Das zweite εἰσελθεῖν ist nach ℵ L Z Syr. Väter Tisch. zu streichen, weil es leicht ergänzt werden konnte, aber τοῦ θεοῦ beizubehalten, da τῶν οὐρανῶν Z Min. Verss. Vater Tisch. nach dem Sprachgebrauch des Matthäus conformirt ist. Jesus steigert die V. 23 ausgesprochene Schwierigkeit bis zur Unmöglichkeit [1], doch ist der bildliche Charakter der Hyperbel nicht zu übersehen [2]. Das Gleichniß wurde wegen der Unmöglichkeit des Bildes vielfach angefochten und umgedeutet. Ein Scholion, das dem Origenes zugeschrieben wurde, erklärt: κάμηλον δὲ ὧδε οὐ τὸ ζῶον λέγει, ἀλλὰ τὸ παχὺ σχοινίον, ᾧ δεσμοῦσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται (Tisch. p. 119) und Theophyl. und Euthym. erwähnen die Deutung, κάμηλος = Ankertau, weisen sie aber selbst zurück. Andere (Calvin, Ewald) wollen mit einigen Minuskeln deßhalb κάμιλον lesen, allein dieß Wort für Ankertau erscheint erst bei Suidas und Scholien zu Arist. Vesp. 1030 und scheint zur Hebung der Schwierigkeit erfunden worden zu sein (Passow). Nicht viel besser steht es mit dem neuesten Versuche, welcher ῥαφίς von einem engen Gebirgspaß (Furrer, Schenkels B. L. III p. 476) [3] oder vom niederen Thore des Pferches erklärt [4]. Allein weder das jüdische noch das christliche Alterthum kennt auch nur eine Andeutung dieser Erklärung, während die Rabbinen ähnliche Vergleichungen zwischen dem Elephanten und einer Nadelöhr haben (Schöttg., Wünsche) [5]. Wetzstein hält diese im Orient unbekannte Erklärung für ein Mißverständniß eines von einem industriellen Fremdenführer unterstützten witzigen Vergleichs, welcher zu der Meinung verleitet, als ob enge Pforten überhaupt oder ein bestimmtes einzelnes Pförtchen in Jerusalem die Bezeichnung Nadelöhr geführt hätten. Letzteres finde sich schon bei Joh. Poloner 1422 (Tobler, Descript. Terrae S. ex saec. VIII. IX.

[1] Chrys.: εἰπὼν δὲ δυσκόλον, προϊὼν δείκνυσι ὅτι καὶ ἀδύνατον, καὶ οὐχ ἁπλῶς ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ μετ' ἐπιτάσεως ἀδύνατον. Hier., Euth., Mald.

[2] Orig.: τὴν δὲ δυσκολίαν εἰσόδου τοῦ πλουσίου ἑκατέρως νοουμένου ἐμφαίνει ἡ παραβολὴ τοῦ· εὐκοπώτερον κτλ. ὅτι γὰρ τοῦ δυσκόλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν τὸν πλούσιον παράδειγμα ἔλαβε . . . ἀλλ' οὐ τοῦ ἀδυνάτου.

[3] Hil.: non convenit camelo cum acus foramine: neque in angustiis cavernae exiguissimae recipi poterit belluae ingentis informitas.

[4] Lady Dulf Gordon, Letters from Egypt. London 1865 p. 113. Cf. Peschel, Völkerkunde, 3. A. 1876 S. 316 Anm. 1. Baur, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 300 f.

[5] Die Literatur gegen diese Erklärung: Keim 3, 33 Anm. 4. Wetzstein, Sitzungsbericht der philos., philol. u. hist. Klasse der Münchener Ak. 1873 S. 581—596. Delitzsch, Saat auf Hoffnung, 1874 S. 210 ff. Geiger, Jüdische Zeitschr. f. Wiss. u. Leben, 1875 S. 254 f. Schürer, Theol. Literatur-Ztg. 1876 Nr. 4. Titus Tobler, Das Nadelöhr, Ausland 1877 Nr. 1.

XII und XV. 1874 p. 240 und dem Jesuiten Jeremias Drexel, Gazophylacium Christi. Monachi. 1637 p. 10.), ersteres vielfach bei neueren Bilgern [1]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Morgenländer zu dem Gleichniß durch die Geschmeidigkeit des Kameels, sich überall durchzuwinden, gekommen sind (Jans. j.: animal gibbosum ac tortuosum, quo dicitur facilius transire). Doch würde dazu das andere Bild vom Elephanten nicht passen [2]. — V. 25. Man hat das Erschrecken der Jünger, welche doch nicht zu den Reichen gehörten, auffallend gefunden und es dadurch erklärt, daß man τίς allgemein nahm und den Jüngern die Reflexion unterstellte: Wenn ein Reicher selig werden kann, dem doch so reichliche Mittel, Gutes zu thun, zu Gebote stehen, wie wird es erst den Armen gehen? Der Schluß gehe also a maioribus ad minores (Meyer, Berl., Schegg), aber ich muß mit Arnoldi und Weiß gestehen, daß dieß eine sonderbare Logik wäre: Der Reichthum ist ein Hinderniß, aber kein Reichthum ist ein größeres Hinderniß! Der ganze Passus ist gegen den Reichthum gerichtet, und nun sollen sich die Jünger wegen ihrer Armuth gefürchtet haben! Von den Alten könnte nur Hilarius hiefür angeführt werden [3]. Man braucht zur Erklärung dieses Affectes nicht einmal an den allgemeinen Hang zum Reichthum zu erinnern (August., Jans., Arnoldi, Bucher, Keil, Lutter.), sondern darf nur die oben genannten Anschauungen der Juden über die Armuth bedenken, um es begreiflich zu finden, daß die Jünger selbst etwas betroffen waren und für die Sache ihres Meisters fürchteten (Chrysost., Euthym.). An die Heiden haben die Jünger sicher nicht gedacht. Deßhalb ist auch die allegorische Deutung des Op. imp. vom jüdischen Volk nicht unzutreffend, nur muß man statt des Reichthums der Gesetze und Gnaden den an irdischen Gütern verstehen. Für Matthäus war dieß eine günstige Gelegenheit, um in der Nichtbefriedigung der irdischen Hoffnungen der Juden einen Hauptgrund der Verwerfung des Messias und seiner Kirche nachzuweisen. — V. 26. ἐμβλέψας deutet die Beruhigung der Jünger durch den milden Blick des Herrn an: ἡμέρῳ γὰρ ὄμματι καὶ πράῳ προσώπῳ παραμυθησάμενος καὶ τὴν ἀγωνίαν καταλύσας Chrys., Hilar. τοῦτο geht nicht auf σωθῆναι allein (Jans., Meyer, Keil), sondern auf σωθῆναι πλούσιον, denn dadurch wurde die Furcht der Jünger hervorgerufen (Orig., Chrysost.). Dagegen kann die leicht erklärliche Verallgemeinerung des Spruches in der späteren Zeit keinen Beweis abgeben (Clem., Rom. 1 Kor. 27, 2. Just. Apol. I c. 18 p. 65 C. 19 p. 66 B. Epist. ad Diogn. c. 9 p. 500 A. Theophil. ad Autol. II, 13 p. 18 B). Der Spott des Celsus hatte sich schon des häufigen Gebrauchs dieses Ausspruchs bei den Christen bemächtigt [4].

---

[1] In den Acta Petri et Andreae wird erzählt (Tisch. p. 164 sq.), daß Petrus in der That vor einem zweifelnden Reichen das Experiment mit der Nadelöhr machte.

[2] Orig.: οὐ διὰ τὸ ἀκάθαρτον τοῦ ζώου μόνον . . . ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλην αὐτοῦ σκολιότητα. Eigenthümlich ist der schon bei Aug. und Gregor d. Gr. angedeutete altior sensus: Camelli enim nomine se voluit intelligi, quia sponte humiliatus, infirmitatis nostrae onera sustulit.

[3] Auditis itaque istis, discipuli admirantur et metuunt, dicentes neminem posse salvari. Anders liegt das Verhältniß V. 27, wo auch Chrys. und Euth. die Befürchtung der Armen, daß sie nicht vollkommen werden können, berücksichtigen.

[4] Orig. c. Cels. V, 14: οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνεσθαι καταφεύγουσιν εἰς αὐτοπωτάτην

V. 27. Jesus hatte durch den Hinweis auf die göttliche Hilfe den Jüngern wieder Muth gemacht. Wenn selbst die Reichen, denen so viele Schwierigkeiten im Wege stehen, selig werden können, so müssen die freiwillig Armen, zu denen die Apostel zählen, einen besonderen Lohn im Himmel zu erwarten haben [1]. ἡμεῖς steht im Gegensatz zu πλούσιοι überhaupt, nicht bloß zum reichen Jüngling, aber setzt schon die Hoffnung auf einen größeren Lohn voraus. ἀφήκαμεν πάντα deutet auf eine große Zuversicht hin [2]. πάντα ist dem Zusammenhange nach zunächst auf das Verlassen von Hab und Gut zu beziehen, aber doch ist mit ἠκολουθήσαμέν σοι auch das Aufgeben der Beschäftigung, des Familienlebens u. s. w. ausgesprochen (Orig., Chrysost., Euthym.). Die Frage τί ἄρα κτλ. erwartet bereits eine besondere Vergütung. Sie findet sich in den Parallelen nicht, paßt aber ganz gut zur Charakterisirung der Apostel in unserem Evangelium und ich halte es auch für unnöthig, sie durch „Wortverdrehung" wegzudeuten, allein deßhalb ist sie nicht erst aus der Antwort Jesu erschlossen (Weiß). Die andern Synoptiker hatten vielmehr ein Interesse daran, diese an die jüdischen Messiaserwartungen erinnernden Seiten aus dem Charakterbild der Apostel wegzulassen, weßhalb ich in allen diesen Fällen eher eine Modification bei ihnen als eine Steigerung bei Matthäus anzunehmen geneigt bin. — V. 28. καὶ ὑμεῖς ist eine Interpretation für καὶ αὐτά ℵ D L Z Orig., Ambros., Tisch. ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ist nicht mit ἀκολουθήσαντες, sondern mit καθίσεσθε zu verbinden, denn es ist nicht nach Tit. 3, 5 die Taufe (Hilar., zum Theil Op. imp.), noch die Auferstehung (August., Theophyl., Euthym.), sondern die Parusie (Chrysost., Hieron.) gemeint. Ein solches Reich ist schon von den Propheten vorausverkündigt (Jes. c. 9. 30. 60. 65. Ez. 47. 48) und wurde von den Juden allgemein, wenn auch irriger Weise schon bei der ersten Ankunft des Messias, erwartet (Buxtorf, Wünsche, Langen, Judenth. S. 420 ff. 498. Schürer S. 581 ff.). In den neutestamentlichen Schriften wird von der ersten Ankunft eine zweite (παρουσία) unterschieden, aber beide sind nicht sehr weit von einander zeitlich entfernt. Nach Petr. (2, 3, 5—13) scheint man eher eine Neuschaffung als eine Wiederherstellung annehmen zu müssen, während die Darstellung des Apostels Paulus Röm. 8, 17 ff. dem Gedanken einer Erneuerung der in Geburtswehen liegenden Welt mehr entspricht (vgl. Reithmayr, Comm. z. Römerbr. 1845 S. 427 ff.). Dafür spricht auch der Gebrauch des Wortes παλιγγενεσία bei

---

ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ· ἀλλ' οὔτι γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ παρὰ φύσιν βούλεται.

[1] Jansen knüpft an den reichen Jüngling an, dem das Verlassen der Güter und Schenken an die Armen angerathen wurde: (Petrus) solicitus fuit pro se ac condiscipulis suis de praemio quod eos maneret, qui non quidem omnia vendiderunt et dederunt pauperibus, sed simpliciter omnia reliquerunt.

[2] Hier.: grandis fiducia: Petrus piscator erat, dives non fuerat, cibos manu et arte quaerebat, et tamen loquitur confidenter, reliquimus omnia. Chrys. bestimmt deßhalb den Zusammenhang gerade umgekehrt: ποῖα πάντα, ὦ μακάριε Πέτρε; τὸν κάλαμον; τὸ δίκτυον; τὸ πλοῖον; τὴν τέχνην; ταῦτά μοι πάντα λέγεις; ναί φησιν. ἀλλ' οὐ διὰ φιλοτιμίαν ταῦτα λέγω· ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς ἐρωτήσεως ταύτης τὸν τῶν πενήτων εἰσάγω δῆμον ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι κτλ. ἵνα μὴ λέγῃ τις τῶν πενήτων· τί οὖν ἐὰν μὴ ἔχω ὑπάρχοντα, οὐ δύναμαι τέλειος εἶναι; ἐρωτᾷ Πέτρος, ἵνα σὺ μάθῃς ὁ πένης ὅτι οὐδὲν ἐντεῦθεν ἠλάττωσαι.

Profanschriftstellern (Passow, Grimm s. v.). Da aber die Erneuerung aus demselben Stoff die Vernichtung der bisherigen Form bedingt, so können beide Stellen neben einander bestehen. Auf diese Zeit der Wiedergeburt muß dem bestimmten Wortlaut nach unsere Stelle bezogen werden. Eine geistige, bildliche Erklärung oder eine Beschränkung auf die erste in der Apokalypse genannte Auferstehung (Schegg) ist durch nichts angedeutet. Höchstens könnte man sagen, daß die Erneuerung schon mit der Taufe begonnen habe und erst beim Weltgericht ihren Abschluß finde, so daß zwar die Apostel ihr Richteramt jetzt schon angetreten haben, aber noch nicht im vollen Sinne ausüben (Orig.). Jesus sitzt als Richter auf dem Throne der Herrlichkeit, d. h. auf dem Throne, welchen er im Zustande seine Herrlichkeit einnimmt. κρίνοντας ist im engeren Sinne von der Ausübung der richterlichen Macht zu erklären (1 Kor. 6, 2. Orig., Chrysost.[1], Hieron., Euthym., Maldon., Meyer, Arnoldi, Weiß u. a.). Wollte man das Wort nur von dem Einweisen der kommenden Seligen in ihr Erbe und Besitzthum deuten (Schegg), weil in der heiligen Schrift das Gericht stets Gott vorbehalten ist, so würde dasselbe seine ganze Bedeutung verlieren und müßte φυλὰς τοῦ Ἰσρ. in geistigem Sinne „als symbolische Bezeichnung des Gebietes, d. i., der (seligen, geretteten) Gläubigen" genommen werden, was nur bei der Unmöglichkeit einer andern Erklärung anginge. Die Väter verstehen darunter das ungläubige Israel (Orig., Chrysost.[2], Hieron., Op. imp., Euthym., Maldon.). Nur schwächen Chrysostomus und seine Nachfolger hier das κρίνειν wieder etwas ab, indem sie es mit dem 12, 41 ff. von den Niniviten und der Königin des Südens Gesagten in Parallele setzen und den Vorzug der Apostel darin suchen, daß sie nicht bloß mit Christus richten, sondern auch herrschen. Allerdings wird κρίνειν geradezu für βασιλεύειν gebraucht (1 Sam. 8, 5 f. 2 Kön. 15, 5), aber immer unter der Voraussetzung, daß die Hauptfunction des βασιλεύς die Ausübung des richterlichen Amtes ist. Wenn also die Apostel mit Christus herrschen, so werden sie auch mit ihm als Richter kommen. Dieser Vers wird von der neueren Kritik oft als Beweis für eine judenchristliche Grundschrift (Hilgenfeld, Weiß), oder als eine Einschaltung des Evangelisten (Holtzm., Weizs.) betrachtet. Jenes wäre jedenfalls wahrscheinlicher als dieses, denn das Judenchristliche hat die Vermuthung des höheren Alters für sich. Aber Luc. 22, 30 mahnt bei derartigen Schlüssen zur Vorsicht. Jedenfalls ist nicht zu verkennen, daß durch ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ (Luc. ἐν τῇ βασιλείᾳ μου) und die Verbindung mit der Frage der Jünger nach dem zu erwartenden Lohn die Stelle bei Matthäus für jüdische Anschauungen viel bezeichnender wird und vom Standpunkte des Matthäus aus das Strafurtheil des Herrn über das jüdische Volk enthält, das durch die Uebertragung des Amtes auf die dem Volke von Geburt angehörigen Jünger an Schärfe und Bedeutung ge-

[1] Κρίνοντες τουτέστι καταχρίνοντες. Hier.: sedebitis in soliis iudicantium, condemnantes duodecim tribus Israël.

[2] Οὐκ εἶπε τὰ ἔθνη καὶ τὴν οἰκουμένην, ἀλλὰ τὰς φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ· ἐπειδὴ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἦσαν τεθραμμένοι, καὶ νόμοις καὶ ἔθεσι καὶ πολιτείᾳ οἵ τε Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἀπόστολοι. Op. imp. bringt die Beziehung auf alle Gläubigen an zweiter Stelle als adhuc subtiliorem sensum.

winnt [1]. Daß endlich die Zwölfzahl als ſolenne Zahl gebraucht und für Judas kein Sitz vorbehalten iſt, unterlaſſen ſchon die Väter nicht zu bemerken.

V. 29. Tiſch. ſetzt οἰκίας nach ℵ* C* L Orig., Chryſoſt. (οἰκίαν) hinter ἀγρούς, wo es ſachgemäß richtiger ſteht, aber eben deßhalb verdächtig iſt. γυναῖκα iſt durch ℵ C L Δ Verss. Vtr. bezeugt, alſo ſchwerlich eine Interpolation aus Lucas (Lachm., Tiſch., Weiß). Statt ἑκατονπλασίονα leſen Lachm., Tiſch. nach B L Syr. Orig., Cyr. πολλαπλασίονα. Marcus und Lucas theilen ſich in beide, ſo daß ſchwer zu entſcheiden iſt. Wahrſcheinlich iſt, daß das allgemeine πολλ. durch das ſpecielle ἑκ. verdrängt wurde. Mit πᾶς ὅστις wendet ſich die Rede von den Apoſteln zu allen Gläubigen, welche einen ähnlichen Geiſt der Entſagung bethätigt haben (Chryſoſt., Op. imp.). Der Unterſchied zwiſchen einer vollſtändigen Nachfolge und einer theilweiſen Hingabe der irdiſchen Güter, ſo daß die einen mit den Apoſteln den apoſtoliſchen Lohn, die andern verhältnißmäßig weit mehr, als ſie hingegeben haben, erhielten (Orig., Auguſt., Maldon., Janſen), iſt durch die merismatiſche Aufzählung ſchwerlich beabſichtigt. ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος (ℵ B Tiſch.) kann hier nicht bloß auf das Bekenntniß des Glaubens (5, 11; 10, 22; Luc. 21, 12 Meyer) gehen, ſondern bezeichnet das Motiv der freiwilligen Armuth. Hieron.: propter fidem Christi et praedicationem evangelii. Dieſem entſpricht auch der vielfache Lohn, welcher neben dem ewigen Leben noch verſprochen wird. Die ζωὴ αἰώνιος erſcheint nicht als „Krone von allem", ſondern als die nothwendige Vorausſetzung desſelben, denn ohne dieſes hat alles andere keinen Werth und keine Bedeutung. καί iſt deßhalb auch nicht epexegetiſch = und ſo (Weiß) zu erklären, wogegen ſchon κληρονομήσει ſpricht, das eine ganz andere Art der Erwerbung ausdrückt. Wenn Meyer noch zu beachten auffordert, wie das Verheißene als Lohn zwar, aber nicht des Werkverdienſtes, ſondern des ſelbſtverläugnenden glaubensſtarken Gehorſams gegen Chriſtus und deſſen Berufung und Willen erſcheine, ſo iſt dieß bloß ein Streit um Worte. Ohne ſelbſtverläugnenden, glaubensſtarken Gehorſam gibt es überhaupt kein Werkverdienſt und derſelbe äußert ſich nach dem Zuſammenhang gerade in den Werken, ſo daß nothwendig beide im Verein vorhanden ſein müſſen, um den Anſpruch auf einen Lohn zu begründen. Da Marcus und Lucas die ausgeſprochene Belohnung beſtimmt in das diesſeitige Leben verlegen, ſo hat man auch bei Matthäus oft zwiſchen dem αἰὼν οὗτος und μέλλων unterſchieden. Die meiſten alten Exegeten (Orig., Chryſoſt., Op. imp., Theophyl., Euthym., Janſen) entſcheiden für den ἀ. οὗτος, erklären aber die verwandtſchaftlichen Verhältniſſe von der religiöſen Verbindung der Gläubigen. Hieronymus nimmt bloß geiſtige und ewige Belohnung in der Zukunft an. Maldon. findet dieß mit Marcus unvereinbar, das andere in Betreff der uxores aber ſchwierig, weßhalb er zwar eine diesſeitige Belohnung acceptirt, aber non quod ista recepturus sit, sed Christum, qui ei instar est omnium. Ihm ſind faſt alle Erklärer bis auf Keil gefolgt. Nur Meyer,

[1] Op. imp.: futurum autem erat, ut in die iudicii responderent Judaei: Domine, non te cognovimus filium Dei in corpore constitutum. Quis enim hominum videre poterat thesaurum in terra absconditum? ... Vos respondebitis: et nos homines fuimus sicut et vos, similem habentes animam, eamdem carnis naturam etc.

Weiß, und Schegg sind entschieden dagegen. Die ersten müssen aber die ζωὴ αἰώνιος unrichtig fassen oder consequenterweise den Anfang der Belohnung in's Dießseits verlegen. Schegg erklärt diese von dem vollendeten Messiasreich, in welchem die irdischen Verhältnisse in verklärter Weise fortdauern oder wiederkehren. Damit stimmen einzelne Andeutungen bei Orig. und Hieron. überein. Matthäus hat es als Judenchrist für selbstverständlich angesehen, daß im eigentlichen Messiasreiche eine irdische Belohnung eintrete, weßhalb er die Unterscheidung des Marcus und Lucas gar nicht brauchte. Daß es sich dabei nicht um eine buchstäbliche Rückerstattung handeln konnte, versteht sich, abgesehen von dem „in uxoribus appareat turpitudo" des Hieronymus von selbst, weil schon der Ausdruck Vater und Mutter eine solche ausschließt. Aber an eine entsprechende, den früheren Besitz weit übersteigende Belohnung konnten die Apostel wohl denken, obwohl der Herr den Ausspruch geistig verstanden wissen wollte [1].

V. 30. Viele Erste werden Letzte und (viele) Letzte Erste sein. Fritzsche, Arn., Schegg: viele werden sein Erste als Letzte und Letzte als Erste, wofür aber ἔσχατοι und πρῶτοι ὄντες stehen müßte. Auch die Stellung des ἔσονται vor πρῶτοι zwingt dazu nicht. Euthym.: πολλοὶ πρῶτοι δοκοῦντες ἐν τῷ παρόντι βίῳ ἔσονται ἔσχατοι κατὰ τὸν μέλλοντα καὶ τοὐναντίον, ἔσχατοι δοκοῦντες ἐνταῦθα ἔσονται πρῶτοι ἐκεῖ. Der Vergleichungspunkt liegt nicht in der Zeit (Orig., Theophyl., Maldon., Meyer, Arn.), sondern im Rang (Chrysost., Euthym., Erasm., Maldon., Jansen, Luc., de Wette, Bleek, Hilgfld., Keil). Die Jünger hätten im Rückblick auf das, was sie schon gethan hatten, sich in eine falsche Sicherheit einwiegen lassen können, weßhalb in diesem Zusammenhang eine solche Ermahnung am Platze ist. Dazu paßt auch die Beziehung auf Israel (Orig., Theophyl., Maldon.), welches nicht bloß der Zeit, sondern auch der Auserwählung nach vor allen Völkern bevorzugt war und dennoch des Heiles verlustig ging. Die von Maldon. dem Chrysost. und Euthym. zugeschriebene Motivirung findet sich nur mit Bezug auf die folgende Parabel, was wieder die verschiedene Auffassung unseres Verses beweist [2].

§ 50.

Die Parabel von den Arbeitern im Weinberg.

20, 1—16.

Diese nur von Matthäus mitgetheilte Parabel lehnt sich mit γάρ an das unmittelbar Vorhergehende an, ist aber nicht bloß eine Erklärung des Spruches

---

[1] Marcusev. 2, 58 ist Schegg der andern Erklärung näher gekommen. Matthäus gebe den Wortlaut und lasse die Gegenüberstellung von „jetzt" und „einst" weg. „Da nun die Zeitperiode der Neuschaffung theilweise schon eingetreten war, und auch jener Theil der Erfüllung der Verheißungsworte, welche mit ihr zusammenhingen, so sahen sich die Apostel genöthigt, die Trennung von jetzt und einst vorzunehmen."

[2] Euth.: ἐπεὶ δὲ οὐ πάντες κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον πιστεύουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν πρῶτον, οἱ δὲ ὕστερον, τίθησι παραβολὴν παραμυθουμένην τοὺς ὑστεροῦντας, καὶ προθυμίαν αὐτοῖς ἐμβάλλουσαν. Lutt. bezieht den ersten Theil als Schluß zum Vorhergehenden, den zweiten als Einleitung zum Folgenden.

V. 30, sondern eine Weiterführung des Gedankens, und der Schlußsatz der Parabel ist nur äußerlich, nicht dem Sinne nach dem V. 30 gleich, da er als Consequenz aus der Gleichstellung sämmtlicher Arbeiter erscheint und nicht als Gegenüberstellung von Höheren und Niederen. Hier sind Erste und Letzte gleichgestellt, dort erlangen die Letzten den Lohn gar nicht (Orig., Chrysost.). Die Aufnahme der Parabel in den dem Jüngerunterricht gewidmeten Abschnitt kann nur den Zweck haben, die Jünger bei allen heroischen Werken die Demuth nicht vergessen zu lassen. Weder der Rang noch die Zeitdauer entscheidet an sich für die Stellung im Messiasreich. Man wird dabei unwillkürlich an das Verhältniß des Apostels Paulus erinnert (Orig., Lutter.), der sich selbst in dieser Stellung zu den Urapostеln befand (1 Kor. 15, 9 f.), und dadurch an das Verhältniß der Juden- und Heidenchristen (Hieron., Beda). Diese Zweckbeziehung blieb dem Matthäus auch nicht fremd, nur ist nicht die Verwerfung der Juden, sondern die Berufung der Juden- und Heidenchristen nach dem zeitlichen Unterschied als maßgebend zu betrachten (Röm. c. 3. 9—11. Ephes. 2, 14—18). Anders würde sich freilich die Erklärung gestalten, wenn das von Chrysostomus angerufene πολλοί εἰσιν κλητοί echt wäre, was aber nicht der Fall ist. Orig., Chrysost., Euthym. machen darauf aufmerksam, daß diese Parabel viele Schwierigkeiten biete und deßhalb vor kleinlicher Exegese zu warnen sei.

V. 1. Zu ἄνθρωπος οἰκ. cf. 13, 24. 45; 18, 23. ἅμα πρωΐ mit dem frühen Morgen. Die Griechen sagen: ἅμα ἡμέρᾳ, τῇ ἡμ., τῷ ἡλίῳ. Orig.: ἅμα τῇ ἕῳ. Da der Tag von 6 bis 6 Uhr gerechnet wurde, so ist morgens 6 Uhr gemeint. εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ in seinen Weinberg könnte nach ὑ von dem Zweck des Miethens erklärt werden (Schegg), weil das Schicken V. 2 extra bemerkt wird, da aber derselbe Ausdruck dabei wiederholt wird, so ist er auch gleich zu erklären (cf. Act. 7, 9). αὐτοῦ ist nicht zu premiren = in den ihm gehörigen Weinberg (Keil), da der Gegensatz vom fremden Weinberg fehlt. — V. 2. συμφωνεῖν τινι, πρός τινα und μετά τινος = mit einem überein kommen. Der Preis steht im Genet. (V. 13). Aber gerade deßhalb muß ἐκ absichtlich gesetzt sein. Der Arbeitslohn erscheint als die Bedingung, von welcher der Vertrag seinen Ausgang nimmt: auf Grund eines Denars. Der Denar, welcher wie die Drachme ungefähr 65—70 Pfennig werth war, wird als der gewöhnliche Taglohn nach Tob. 5, 14 bezeichnet, wo aber nur von einem Reiselohn die Rede ist. Auch die rabbinischen Stellen entscheiden nichts, weßhalb ein Denar als hoher Lohn gewählt zu sein scheint (Schegg)[1]. τὴν ἡμέραν wird gewöhnlich als Acc. temporis zu ἐκ δηναρίου bezogen, dürfte aber eher als Accus. der Beziehung zu συμφωνήσας gehören (Meyer, Keil). — V. 3 ff. Die dritte Stunde ist 9, die sechste 12, die neunte 3 Uhr. — V. 7. καὶ ὃ .. λήψεσθε fehlt ℵ B D L Z Lachm., Tisch. — V. 8. ὀψίας δὲ γενομένης als es Abend geworden war, d. h. um 6 Uhr. ἐπίτροπος ist der mit der Verwaltung des Hauses betraute Oberschaffner,

[1] Ebenso ist die Annahme unrichtig, daß der Denar der tägliche Sold des römischen Soldaten gewesen sei. Tac. 1, 17: denis in diem assibus. Ein Denar war aber früher 10, später 16 Asse werth. Der jährliche Sold für den Legionarier betrug während der Republik 120, seit Cäsar 225, seit Domitian 300 Denare (Marquardt 3, 2 p. 77).

οἰκονόμος, der in der Regel den Sklaven entnommen war (Arist. oec. 1, 5: δούλων δὲ εἶδη δύο, ἐπίτροπος καὶ ἐργάτης). αὐτοῖς fehlt ℵ C L Z Tisch. τὸν μισθόν den Lohn, d. h. nicht den bestimmten, da der Hausherr den später Gemietheten keinen festgesetzt hatte, sondern den Lohn, welchen der Herr vorher dem Verwalter genannt hatte. ἕως τῶν πρώτων kann nach Luc. 23, 5. Apg. 1, 22 nicht mit ἀπόδος τὸν μισθόν (Fritzsche, Meyer) verbunden werden, da auch das Beispiel Plat. Legg. 6 p. 771 C μέχρι τῶν δώδεκα vor ἀρξάμενος steht. Man muß wie bei solchen prägnanten Wendungen überhaupt ein Verbum, z. B. fortfahrend, ergänzen. ἀπὸ τῶν ἐσχάτων hat keinen Nachdruck, da man beim Auszahlen beliebig bei denen, welche am wenigsten oder am meisten zu empfangen hatten, anfangen konnte. Die Pointe der Parabel liegt ja nicht darin, daß die einen murrten, sondern daß allen der gleiche Lohn ausbezahlt wurde. Das Murren gibt nur noch die Veranlassung zur Motivirung. — V. 10. Tisch. liest: ἐλθόντες δὲ ... ὅτι πλείονα λήμψονται· καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον. πλείονα ist durch ℵ L Δ Rec. gestützt und schwieriger, τὸ fiel nach V. 9 in B D Δ aus. καὶ αὐτοί steht ℵ B L Z hinter δηνάριον. τὸ ἀνὰ δηνάριον je einen Denar ist mit Bezug auf das Vorhergehende, in welchem ἀνὰ δηνάριον bestimmt ist, gesagt, weßhalb man nicht ὄν zu ergänzen hat (Meyer). Vgl. Winer 49 p. 372. Krüger 24, 3, 1. — V. 12. Da ὅτι recit. gern hinzugefügt wurde, so ist es hier nach ℵ B C** D Orig., Chrysost., Lachm., Tisch. zu streichen. ἐποίησαν entweder = sie haben gearbeitet (Schegg, Reischl, Grimm, Wichelh., Weiß) oder = sie haben zugebracht (Wetstein, Meyer, Berl., Arn., Buch.). Zwar steht ποιεῖν = arbeiten selten absolut (εὔνοια εἰς τοὺς Λακεδαίμονας, τὸ φάρμακον = wirksam sein, cf. Pass.), sondern hat entweder den Accus. oder eine adverbiale Bestimmung oder ὡς, ὅπως u. s. w. bei sich, aber doch ist dieß Ruth 2, 19 der Fall, wo ποῦ nicht nothwendig damit zu verbinden ist und wird auch עָשָׂה in Job 23, 9 so gebraucht. Dafür spricht auch μίαν ὥραν, das nicht bloß die Zeitdauer, sondern die Dauer der Arbeit anzeigen soll. — V. 13. ἑνὶ αὐτῶν εἶπεν da einer für alle angeredet wurde. Orig. findet darin eine Beziehung auf Paulus [1]. Die Anrede ἑταῖρε, Freund, mildert die Rüge; ähnlich ἀγαθέ, βέλτιστε. — V. 15. ἤ fehlt B D L Z Syr$^{cur.}$ Arm., Lachm. Da es gewöhnliche Verbindungspartikel ist, kann es interpolirt sein. ὃ θέλω ποιῆσαι nach ℵ B D L Z Min. Lachm., Tisch. Statt des zweiten ἤ lesen B** H S Γ Chrysost. εἰ. ἐν τοῖς ἐμοῖς im Meinigen, d. h. in dem, was mein Eigenthum betrifft. πονηρός böse, neidisch (Marc. 7, 22. Sir. 14, 10. ὀφθαλμὸς βάσκανος cf. Prov. 23, 6; 28, 22. רַע עַיִן).

V. 16. πολλοὶ γάρ ... ἐκλεκτοί fehlt ℵ B L Z 36. Sah. Cop. Aeth. Tisch. Es ist aus 22, 14 interpolirt. Zwar scheint dagegen die scheinbare Ungehörigkeit an unserer Stelle zu sprechen (Meyer, Schegg), aber in Wahrheit ist es gerade umgekehrt. Die Interpolatoren haben den Zusammenhang anders gefaßt und die Ersten und Letzten im Sinne von 19, 30 erklärt, so daß ein Theil von der Seligkeit ausgeschlossen wurde. Wenn man jetzt

[1] Ἀλλ' ἔδειξέ τινα κατ' ἐξοχὴν ἕνα, ὃν τολμηρότερον μὲν εἰπεῖν ἐστιν· οὐκ ἀπιθάνως δ' ἄν τις στοχάσαιτο Παῦλον μὲν εἶναι τὸν ἀπόστολον, μίαν ὥραν ἐργασάμενον τάχα ὑπὲρ πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ.

noch in diesem Zusatze „den einzigen, aber sicheren Führer zum Verständniß unserer Parabel" erkennt (Schegg), so ist er ja an seinem Platz nicht ungehörig, sondern nothwendig, was entschieden für die Interpolation spricht, da er zudem 22, 14 in demselben Sinne steht. Keil, der sonst Meyer ganz folgt, sucht zwar einen anderen Sinn hineinzubringen [1], kehrt aber damit den Grundgedanken der Parabel geradezu um, was sich bei ihm um so sonderbarer ausnimmt, als er kurz vorher bemerkte: durch diesen Spruch (V. 16) wird die Gleichstellung der πρῶτοι mit den ἔσχατοι hinsichtlich des Lohnes bethätigt. Eher ließe sich die Folgerung Lutteroths annehmen, daß Jesus den voraussichtlichen Stolz der Judenchristen durch den Hinweis auf die Verstockung eines guten Theiles vom Hause Israel niederhalten wollte, aber auch diese Erklärung ist nach 22, 14 eingetragen. Will man den Zusatz aufrecht halten, so kann man nur mit Chrysost. sagen: τί βούλεται ἡμῖν ἡ παραβολὴ αὕτη; οὐ γὰρ συνᾴδει τῷ πρὸς τῷ τέλει λεχθέντι τὸ ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαν ἐμφαίνει [2]. Da die Pointe der Parabel darin besteht, daß alle den Denar, d. h. die Seligkeit empfangen, und nicht von einer Abweisung des Lohnes die Rede ist, weil davon das Murren doch noch weit entfernt bleibt (Chrysost.), so wird diese durch den Zusatz mindestens abgestumpft. Deßhalb muß man bei der bis Orig. reichenden traditionellen Erklärung es bewenden lassen, wonach unter dem Herrn des Weinbergs Gott der Vater (Iren., Chrysost., Hieron., Greg., Beda, Euthym.), beziehungsweise Christus (Orig., Hilar., Op. imp., Theophyl.), unter dem Weinberg die Heilsveranstaltungen Gottes (Orig.) oder die Gebote Gottes, d. h. Christi (Chrysost., Hilar., Hieron., Euthym., Theophyl.) oder speciell die Kirche (Orig., zweite Erklärung, Greg., Beda) und unter den Arbeitern die zur Erfüllung der göttlichen Gebote Berufenen zu verstehen sind. Dagegen gehen Orig. und Chrysost. und ihre Nachfolger in der Bestimmung des Tages und der Stunden wesentlich auseinander. Orig., Hilar., Optatus Milev., Op. imp., Greg., Beda nehmen die ganze Zeit vom Anfange bis zum Ende der Welt dafür in Anspruch, Chrysost., Hieron., Greg., Naz., Theophyl., Euthym. deuten es von den einzelnen Lebensaltern. Wie aber Hieron. (und Theophyl.) der Origenistischen Erklärung als einer Ansicht anderer gedenkt, so erwähnt auch schon Orig. die Deutung von den Lebensaltern in einer Weise, daß Maldon. nicht ohne Grund eine Bevorzugung derselben darin erkennt. Auch Maldon. schließt sich ihr an. Auf die Zeit vor Christus kann, wie man auch die Stunden abtheilen will (Sintflut, Abraham, Moses, Christus, Ende der Welt), die Parabel schon deßhalb nicht bezogen werden, weil Jesus eine Belehrung für seine Jünger und die Zukunft der Kirche geben will. Dagegen wäre die Erklärung von den Perioden der christlichen Kirche annehmbar, wenn sie nur besser in den

[1] Der Gedankengang ist einfach der: Mit Grund sage ich: καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι, denn von dieser Gleichstellung der Ersten und Letzten werden nur Wenige eine Ausnahme machen, diejenigen nämlich, welche hierzu aus der Masse der Berufenen von Gott auserlesen sind.

[2] Bestimmter drückt sich Orig. aus, muß aber doch den letzten Satz abschwächen: θέλει οὖν ὁ οἰκοδεσπότης καὶ τοῖς ἐσχάτοις δοῦναι, ὡς καὶ τοῖς πρώτοις, τὸ δηνάριον, τὴν σωτηρίαν ... ἔσονται οὖν πολλοὶ τῶν ἐσχάτων πρῶτοι, καί τινες τῶν πρώτων κληθέντων ἔσχατοι.

Zusammenhang paßte. Die, welche des Tages Last und Hitze getragen haben, sind eben jene, welche lange Christus nachfolgten und nicht etwa das apostolische Zeitalter [1]. Wenn die Jünger vorher nach dem Lohn für ihre Nachfolge fragten, so konnte hier Jesus ganz wohl die daraus folgende Frage, was sie für ihre lange Arbeit erhalten, beantworten, um dem Lohn die Gnade gegenüberzustellen. Damit ist auch eine Belehrung über die Stellung der Heidenchristen gegeben, aber zur Annahme eines Gegensatzes zwischen ihnen und den Judenchristen berechtigt der Schluß nicht. Luc. 13, 30 wird derselbe Ausspruch von der Berufung der Heiden und Verwerfung der Juden gebraucht, aber es widerspricht unserem Zusammenhang, wenn man deßhalb die gleiche Bedeutung annehmen will (Jansen, vgl. auch Hieron., Theophyl., Hilg.).

§ 51.

Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Mutter der Zebedäiden.

20, 17—28.

Matthäus berichtet genau über die wiederholte Leidensweissagung des Herrn, weil er dadurch die Freiwilligkeit, mit welcher Jesus in den Tod ging, und den sorgfältigen Jüngerunterricht nachweisen konnte. Die Antwort der Zebedäussöhne zeigt, daß dieser Passus noch zum Jüngerunterricht gehört. Weil die Bitte der Mutter auf das im Vorhergehenden über das Verhältniß des menschlichen Thuns und Seins zur göttlichen Güte Gesagten zurückweist, so ist die Erzählung auch mit dem Vorhergehenden zu verbinden [2]. Andererseits ist aber die Antwort auch sachlich so sehr mit der Leidensweissagung verbunden, daß man sie unter derselben Ueberschrift damit vereinigen könnte. Die Bitte der Zebedäiden hat nur noch Marcus. In der Leidensweissagung fehlt bei Matthäus und Marcus der starke Zusatz des Luc. 18, 33 über das Nichtverstehen der Jünger. Die Auslassung war bei Matthäus durch seinen Zweck bedingt, ist aber bei Marcus etwas auffallend. Wahrscheinlich wollte er die Vorhersage nur vom Gesichtspunkte der Allwissenheit Jesu im Interesse seines Beweises für die Gottessohnschaft Jesu benützen, worauf auch τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν (V. 32) und die Beibehaltung der Futuralconstruction V. 34 hinweist, während Matthäus εἰς τό schreibt, um das im göttlichen Rathschlusse Bestimmte auszudrücken, und nicht bloß zur Vermeidung des Subjectswechsels (Weiß).

V. 1. Mit καὶ ἀναβαίνων nimmt Matthäus die 19, 1 gegebene historische Nachricht wieder auf. Wahrscheinlich hatte Jesus bereits den Jordan überschritten und war auf den Weg gegen Jericho. ἐν τῇ ὁδῷ dient zur näheren

---

[1] Dieß muß selbst der Auctor op. imp. anerkennen, welcher die andere Ansicht vertritt: Non iniuste. Nam et qui in prima parte saeculi natus est, non amplius vixit, quam statutum tempus vitae suae. Et quid illi nocuit, si post illius exitum stetit mundus? Cf. Maldon.

[2] Aberle beginnt mit V. 17 die 3. Abtheilung: Vertheidigung des Ausgangs der irdischen Wirksamkeit Jesu; 20, 17 — 28, 20. Weiß den 4. Theil: 20, 17 — 25, 46. Lutter. die cinquième partie: I. Acclamations au fils de David. Méconnaissance du fils de Dieu.

Bestimmung von Zeit und Ort des Gespräches. Da es aber überflüssig zu sein schien, so hat es Marcus zu ἀναβαίνοντες gezogen. Aus demselben Grund fehlt es It., Vulg., Hilar. und wurde ἐν τῇ ὁδῷ καί gelesen C D Verss. Vtr. Rec. statt καὶ ἐν τ. ὁδ. ℵ B L Z Lachm., Tisch. Auch läßt Tisch. mit ℵ D L Z Verss. μαθητάς aus. Jesus nahm seine Jünger beiseits — κατ' ἰδίαν —, um sie über das zu belehren, was für sie nöthig, der Menge aber unverständlich war (Chrysost.). — V. 18. Da εἰς θάνατον nur ℵ Tisch. für sich hat und in B fehlt, so muß man die Rec. θανάτῳ C D N Z al. Orig., Chrysost., Lachm. beibehalten, obwohl sie der Interpolation aus Marcus verdächtig ist. εἰς θάνατον kann auch Correctur der ungewöhnlichen Construction θανάτῳ sein. Die Griechen sagen κατακρ. θανάτου τινός, selten θανάτου τινός oder θάνατόν τινα (Krüger 47, 24, 1—3). Der Dativ im Neuen Testament (Marc. 10, 33. 2 Petr. 2, 6 cf. Barnab. ep. 10, 5. Weish. 2, 20 καταδικάζειν θανάτῳ) ist Dativ der Beziehung (Winer 21, 1 p. 196). — V. 19 enthält eine genauere Angabe über die Todesart als die früheren Weissagungen (16, 21 ff., 17, 22 f.), denn Jesus sagt die Auslieferung an die Heiden, d. h. Römer und die der Kreuzesstrafe vorangehenden Insulten voraus. Denn diese Ausdrücke miteinander waren nicht die solenne Formel der Verurtheilung zum Kreuzestode (Schegg), obwohl die Mißhandlungen regelmäßig mit der Kreuzesstrafe als servile supplicium verbunden waren (Marquardt l. c. V, 1 p. 192), denn nicht nur gab es auch ein sub furca caedi ohne Kreuzigung, sondern auch bei den Klassikern wird neben der Kreuzigung die Geißelung erwähnt[1]. Jesus hat damit die Erfüllung der Prophezien über die Leiden des Messias angekündigt (Luc. 18, 31). Darnach lautet die Vorhersage allerdings so bestimmt, daß man das Nichtverstehen der Jünger bei Lucas schwer begreifen kann, aber doch hat man immer die schwierige Lage der Jünger zu berücksichtigen[2]. Die Bedeutung der ersten Worte haben sie wohl verstanden, aber nicht die von der Auferstehung. In Folge davon schien ihnen auch das andere unmöglich zu sein, so daß sie trotz der Vorhersage auf die Katastrophe nicht vorbereitet waren, aber nach der Erfüllung desto fester überzeugt wurden. Nach ℵ C* L N Z Orig., Chrysost. liest Tisch. ἐγερθήσεται.

V. 20. τότε, nämlich nach der Leidensweissagung, mit welcher die Antwort des Herrn eine Verwandtschaft hat[3]. Eine Beziehung zu 19, 28 (Chrysost., Hilar., Euthym., Arnoldi, Meyer, Keil) ist allerdings sachlich nahegelegt, aber von Matthäus nicht angedeutet. Die Mutter der Zebedäiden hieß Salome, wie aus 27, 56 in Verbindung mit Marc. 15, 40 geschlossen werden muß. Sie gehörte zu den dienenden Frauen im Gefolge des Herrn. Die Bitte stellte sie jedenfalls im Einverständniß mit den Söhnen, weßhalb Jesus die Antwort auch direct an diese richtet und Marcus (10, 35)

---

[1] Jos. B. J. 5, 11, 1: μαστιγούμενοι δὴ καὶ προβασανιζόμενοι τοῦ θανάτου πᾶσαν αἰκίαν, ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρύ.

[2] Chrys.: ὅτι ἀποθανεῖται, εἰ μὴ καὶ σαφῶς τῆς οἰκονομίας ἠπίσταντο τὸ μυστήριον, οὔτε δὲ τὴν ἀνάστασιν σαφῶς ἠπίσταντο· οὔτε ἅπερ ἔμελλε κατορθοῦν.

[3] Chrys.: οὕτω γοῦν οὐ συνῆκαν σαφῶς τὸ λεγόμενον ὡς τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου παρ' αὐτὰ προσελθεῖν καὶ περὶ προεδρίας αὐτῷ διαλεχθῆναι. Zu weit geht Hier.: putavit eum mulier post resurrectionem illico regnaturum; et hoc quod in secundo adventu promittitur, in primo esse complendum. Op. imp., Beda, Malb., Weiß, Keim.

e Bitte dieſen ſelbſt in den Mund legt. Im Munde einer für ihre Söhne
genommenen Mutter paßt ſie beſſer; da man aber das pſychologiſch Wahr-
einlichere nicht eo ipso als das hiſtoriſch Genauere anſehen kann, ſo iſt
rin nur wieder die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der Evangeliſten in der
ehandlung der Jünger zu erkennen. Aber ebenſowenig kann die Reflexion
s Matthäus für die Priorität des Marcus entſcheiden (Weiß)[1]. Ich finde
aber nicht für nothwendig, die Mutter und die Söhne möglichſt zu ent-
ſchuldigen (Maldon., Schegg), da ich dafür halte, daß Marcus abſichtlich
e Schwäche hervorhebt und Matthäus gern die Gelegenheit ergreift, die
erurtheilung der auch bei den Jüngern noch nicht ganz verdrängten irdiſchen
eſſiashoffnungen zu berichten. Die Entſchuldigung der Väter, auf welche
h Maldonat beruft, iſt ziemlich precär. Denn Hieronymus: postulabat
ater errore mulieri et pietatis affectu, nesciens quid peteret ſpricht
cht ſehr zum Lobe der Mutter, Chryſoſtomus hält auch hier an ſeiner An-
ht von der Unvollkommenheit der Jünger feſt, und Origenes traut der
utter und den Söhnen den Gedanken an ein wirkliches Sitzen auf Thronen
cht wohl zu. Der größte Lobredner der Mutter iſt (zum Theil mit Am-
oſius) der Auctor op. imp., der eine geiſtige Erklärung der Bitte gibt.
ebenfalls iſt zu beachten, daß der ganze Vorgang durch die meſſianiſchen
rwartungen veranlaßt iſt und dadurch von ſelbſt ein religiöſes Gepräge
hält. Mit προσκυνοῦσα gab Salome zu verſtehen, daß ſie überhaupt eine
itte — αἰτοῦσά τι — vorbringen wolle. τι iſt aber ohne beſonderen Nach-
uck. — V. 21. Die Mutter verlangt die erſten Ehrenplätze für ihre Söhne.
ei den Orientalen war der erſte Platz rechts, der zweite links neben dem
önig (Joſ. Ant. 6, 11, 9. Wetſtein, Schöttgen, Wünſche). 1 Sam. 23, 17
ht δεύτερος vom zweiten Rang. Die meiſten Väter laſſen die Bitte von
diſchen Hoffnungen und Wünſchen eingegeben ſein und differiren nur darin
n einander, daß die einen die Errichtung des Reiches ohne Tod und Leiden
Chryſoſt., Theophyl., Euthym.)[2], die andern (Hieron., Beda) unmittelbar
ch der Auferſtehung annehmen. Nur Origenes und Op. imp. gehen nach
r wörtlichen Erklärung zum geiſtigen Sinn über. Dem Origenes bezeichnet
s zur Rechten und Linken Sitzen einen höheren oder niedereren Anhänger
hriſti, was doch wieder auf eine μεγαλοφωνία der Mutter zurückführt, Op.
np. entſcheidet ſich für die coelestia. Maldonat (Schegg) findet alle dieſe
nſichten probabel, die letztere probabilissima. Allein im Zuſammenhange

---

[1] Op. imp.: submittamus ergo matrem nostram, ut suo nomine deprecetur pro
obis, et fiunt duo bona. Si enim res ipsa reprehensibilis inventa fuerit, facile
eretur veniam quasi mulier. Ipse enim sexus excusat errorem. Si autem non
ierit importuna, facilius impetrabit mater pro filiis suis rogans. Aehnlich Keim 3,
l. Schegg (Marc. 2, 64) findet darin einen Beweis, daß Marcus das Matthäusev.
cht benützte. „Ihm wäre dieſer charakteriſtiſche Umſtand des Hervortretens der Mutter
cht gleichgiltig geweſen."

[2] Es iſt unrichtig, wenn Mald. ſagt: alii (interpretantur) diverso penitus sensu,
on carnalia, sed spiritualia petivisse; tamen propterea Christum dixisse: Nescitis
uid petatis, quia rem maiorem melioremque petebant quam existimabant, quem-
lmodum Chrys., Euth. et Theoph. exponunt. Denn Chryſ. ſagt: τί οὖν αὐτός; δηλῶν
τι οὐδὲν πνευματικὸν ἤτουν, οὔτε εἰ ἤδεσαν πάλιν ὅπερ ἤτουν, ἐτόλμησαν ἂν τοιοῦτον αἰ-
ῆσαι, φησιν, οὐκ οἴδατε κτλ. Ganz unzweideutig drückt ſich Euthym. aus.

des Matthäus ist nur die Erklärung des Chrysostomus zulässig, die andern lassen sich nur von dem Streben nach Entschuldigung der Jünger leiten oder confundiren Frage und Antwort. — V. 22. ἢ τὸ β... βαπτισθῆναι ist mit ℵ B D L Z Verss., Väter, Lachm., Tisch. zu streichen. Es ist ein Zusatz aus Marcus, wie schon Origenes durch seine Nebeneinanderstellung andeutet. Ihr wisset nicht, um was ihr bittet, d. h. ihr wisset nicht, daß das Sitzen zu meiner Rechten und Linken etwas ganz anderes ist, als die gewöhnliche Anschauung vom Messiasreich annimmt, und auf andere Weise erworben werden muß. Mein Reich ist nicht irdisch, sondern geistig und kann nur durch Nachfolge in dem Leiden, welches ich selbst auf mich nehme, erlangt werden. In der Regel erwähnt man nur das Zweite, aber schon Euthymius bemerkt nach Chrysostomus: ἡ γὰρ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ὑμεῖς οἴεσθε und findet in dem Hinweis auf die Leiden eine weitere Correctur: ἐμφαίνων θλίψεως μᾶλλον εἶναι τὸν καιρὸν τοῦτον καὶ σφαγῆς. ποτήριον = כּוֹס (Jes. 51, 17. Jer. 49, 12; 51, 7) bezeichnet die Theilnahme an dem traurigen Schicksal des Messias. Schon in Martyr. Polyc. 14, 2 finden wir die Beziehung auf das martyrium, Origenes entscheidet sich mit Vielen ebenfalls dafür und auch Chrysostomus hält den Ausspruch bloß für eine mildere Bezeichnung des martyrium. — V. 23. Tisch. läßt καί (Rec. C L Δ) und μου (Δ Rec.) hinter εὐωνύμων aus, setzt aber hinter ἐμόν nach denselben Zeugen mit der Rec. τοῦτο ein, das eher als eine Interpolation erscheint. Die Antwort Jesu zeigt, daß die Jünger ihr δυνάμεθα nicht aus Unkenntniß der Sache, sondern in fester Entschlossenheit, die Leiden auf sich zu nehmen, ausgesprochen haben. Daraus geht hervor, daß die ganze Erzählung zum Jüngerunterricht sehr viel beigetragen hat, denn eine so entschiedene Bereitwilligkeit zum Leiden hatten sie bis jetzt niemals ausgesprochen. In πίεσθε ist aber mehr als der Ausdruck des Glaubens und Vertrauens des Herrn enthalten, wenn auch allerdings nicht gerade der des Märtyrertodes (Meyer). Jakobus hat den Kelch wirklich ausgetrunken und Johannes einen guten Theil desselben verkostet[1]. οἷς ἡτ. ist eine früher, namentlich im Streite mit den Arianern, viel verhandelte Stelle. Die alten Exegeten (Chrysost., Ambros., Hieron., Beda, Theophyl., Euthym.) lassen gerade den Hauptpunkt τοῦ πατρός aus dem Spiele, indem sie davon ausgehen, daß der erste Platz demjenigen bestimmt sei, welcher ihn durch Arbeit und Mühe verdiene, und nicht nach dem Ansehen der Person verliehen werde (non personae, sed vitae paratum est Hieron.). Besonders wird dafür Paulus (Chrysost.) oder Petrus und Paulus (Euthym.) oder nach einigen (Hilar., bei Hieron.) Moses und Elias genannt. Andere (August., Luther) glauben, Jesus spreche seiner menschlichen Natur nach. Doch entscheidet der Wortlaut für die Berufung zum ewigen Leben, welche überall dem Vater beigelegt wird, wie ja

[1] Der von Nolte, Tübinger Theol. Q.-Schr. 1862 S. 466, publicirte Bericht des Gregorius Hamartolos von dem gewaltsamen Tode des Johannes durch die Juden genügt nicht, die ganze Tradition von dem natürlichen Tode desselben umzustoßen. Aber die Nachrichten der Alten von der Verbannung nach Patmos und dem Oelmartyrium (Tert. de praescr. 36) können doch nicht als reine Folgerungen aus unserer Stelle bezeichnet werden. Orig. führt nur die Verbannung, Hier. beide an.

die heilige Schrift den einzelnen Personen der Trinität besondere Functionen zuschreibt (24, 36. Marc. 13, 32). Gegen die Annahme einer Inferiorität des Sohnes verweist schon Chrysostomus auf den Unterschied zwischen ἀλλ' οἷς ἡτ. ὑπ. τ. π. und ἀλλὰ τοῦ πατρός. Auf das Verhalten des Menschen wird gar nicht eingegangen, da es in der Vorherbestimmung inbegriffen ist. Ob die Zebedäiden zu denen, οἷς ἡτ. gehört, ist damit weder verneint, noch bejaht. Die Lesart der Vulgata vobis spricht allerdings für die Verneinung und Maldonat macht sie ausgiebig dafür geltend, beruft sich dafür aber mit Unrecht auf Chrysost., Hieron., Euthym., Theophyl. Die Ansicht Arnoldi's, daß der Herr ihnen das δύνασθε einräume, ihnen aber dennoch die ersten Plätze in seinem Reiche verweigere, weil sie schon vergeben seien, findet sich schon bei Hilarius[1] und wird auch von Weiß vertheidigt. Zu οἷς ἡτ. ist δοθήσεται zu ergänzen (Winer p. 421). τὸ ἐμόν ἐστι = es ist meine Sache oder Pflicht.

V. 24. Der Unwille der Jünger hat seine Veranlassung in einer durch das Vordrängen der Zebedäiden hervorgerufenen Empfindlichkeit oder Eifersucht. Wie groß oder gering man diese anschlagen kann, ist nicht auszumachen, aber daß sie vorhanden war, beweist die Antwort Jesu[2]. — V. 25 ff. οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν sind heidnische Herrscher (vgl. Act. 4, 26; 7, 35. Wünsche p. 239). οἱ μεγάλοι = die Großen, Machthaber (Magnaten Meyer). κατεξουσιάζειν τινός seine Gewalt gegen jemanden brauchen, kommt bei den Griechen nicht vor. Im Neuen Testament noch Marc. 10, 42. Im Compositum liegt wie bei κατακυριεύειν eine Verstärkung des Begriffes. Eine Betonung des gewaltthätigen Herrschens würde allerdings als Gegensatz ein mildes Regiment verlangen (Schegg), aber durch die Gegenüberstellung von despotischer Herrschaft und Unterwürfigkeit wird der Gegensatz anschaulicher (Orig.). αὐτῶν geht beidemal auf ἔθνη. Statt ἔσται lesen B D Z Lachm. ἐστίν, das aber aus Marcus stammt. Origenes liest zuerst ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως und erklärt: ἐν ὑμῖν δὲ τοῖς ἐμοῖς γνωρίμοις μὴ ἔστω ταῦτα. μέγας groß, der eine hervorragende Stellung einnimmt, im Gegensatz zum διάκονος, πρῶτος ein Erster, der die erste Stellung einnimmt, also höher als der μέγας steht, im Gegensatz zu δοῦλος. Tisch. liest beidemal nach überwiegenden Zeugen ἔσται statt ἔστω. Das Futurum gibt der Aufforderung die Zuversicht der Erfüllung. Im neuen Reich werden auch die zum Herrschen Berufenen die Demuth des Dieners haben. — V. 28 stellt Jesus den Jüngern seine eigene Erniedrigung als Vorbild vor Augen, um die Neigung zur Selbstüberhebung zu ersticken. Das Motiv für die Selbsthingabe des Sohnes war die unendliche Liebe, die Ausführung aber war die Selbstentäußerung und Erniedrigung bis zum Tode des Kreuzes. Der Vergleichungspunkt liegt in διακονῆσαι, dessen höchster Grad mit δοῦναι τὴν ψ. ausgedrückt wird. Vgl. τιθέναι τὴν ψ. Joh. 10, 11. 15.

---

[1] Dominus collaudans eorum fidem ait, martyrio quidem eos secum compati posse; sed laevae eius ac dexterae assidere, aliis a Deo patre fuisse dispositum. Doch limitirt er alsbald: et quidem, quantum arbitramur, ita honor iste aliis est reservatus, quod tamen nec apostoli ab eo erunt alieni.

[2] Chrys.: εἰδὲς πῶς ἀτελέστερον πάντες διέκειντο, καὶ οὗτοι κατεξανιστάμενοι τῶν δέκα, καὶ ἐκεῖνοι φθονοῦντες τοῖς δυσί. Cf. Hier., Euth.

17; 13, 37. 1 Joh. 3, 16. λύτρον, Lösegeld, wird das Leben genannt, weil es für das verwirkte Leben der andern hingegeben wird (ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6. ἀνταλλαγμα 16, 26). Es ist die Ueberſetzung des hebräiſchen כֹּפֶר, das ſtets als Preis des Loskaufs angegeben wird. Daher nicht = Schutzmittel (Ritſchl), da auch in den andern äquivalenten hebräiſchen Wörtern, welche von den LXX mit λύτρον überſetzt werden, wie גְּאֻלָּה (Lev. 25, 24. 51), פְּדֻיִם (Num. 3, 51), פְּדִיוֹן (Exod. 21, 30), מְחִיר (Jeſ. 45, 13), der Sinn Schutzmittel nur nebenſächlich hinzutreten kann (Geſen. s. v., Meyer, Keil). Durch ἀντὶ πολλῶν, das man am beſten mit λύτρον verbindet, wird der Begriff der Stellvertretung noch ſtärker hervorgehoben. πολλοί muß nicht = πάντες ſein, ſondern kann auf die ſubjectiv Erlösten bezogen werden (26, 28. Joh. 17, 20. Hebr. 9, 28. Hieron., Maldon.), objectiv ſind durch Chriſtus alle erlöst (Röm. 5, 18. 2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6. 1 Joh. 2, 2). Wovon die Vielen befreit wurden, iſt leicht zu ergänzen, von der ἀπώλεια (Joh. 3, 16. Gal. 3, 13. 1 Petr. 2, 24). Die Väter betrachten die Hingabe des Erlöſers gern unter der Form eines Rechtsgeſchäftes mit dem Teufel, unter deſſen Gewalt ſich der Menſch durch die Sünde begeben hatte (vgl. Orig. z. St.).

B. Der Einzug in Jeruſalem; die Kämpfe mit den Juden; Verurtheilung des Volkes.

20, 29 — 25, 46.

Mit V. 28 iſt der unmittelbare Jüngerunterricht abgeſchloſſen. Der Evangeliſt nimmt jetzt wieder den Faden der Erzählung auf und erwähnt das Volk in der Begleitung des Herrn. Ueberall tritt die Freiwilligkeit des Herrn hervor. Er trifft zum voraus die Anſtalten zum letzten Gang, zeigt jetzt offen ſeine Meſſianität und tritt den Führern des Volkes mit dem Bewußtſein ſeines Rechtes und ſeiner Macht entgegen. Er ſpricht dem Volke feierlich ſein Urtheil, was Matthäus zum Beweis für ſeine Meſſianität und die Schuld des Volkes benützt. Nach dem kurzen Bericht über die Blindenheilung (20, 29—34) folgt der feierliche Einzug, deſſen Hoſianna das ſpätere „Kreuzige ihn" noch ſchrecklicher erſcheinen läßt (21, 1—11). Die Tempelreinigung (12—17) zeigt Jeſus als Herrn des Heiligthums, das von den Juden verunehrt wird, die Verfluchung des Feigenbaumes (18—22) ſymboliſirt die Folge dieſes Frevels und Unglaubens. Nun beginnen die Streitreden im Tempel mit den Hierarchen, welche mit der Verurtheilung des Volkes endigen. Die Parabel von den zwei Söhnen, den ungetreuen Pächtern des Weinbergs und den Geladenen zum Gaſtmahl (21, 23—22, 14) enthalten nach dem Geſtändniß der Phariſäer ſelbſt die Strafandrohung für den Unglauben; die vier folgenden Erzählungen (22, 15—46) offenbaren den tiefen Haß der Phariſäer und ihre Ohnmacht gegen Jeſus. Deßhalb hält Jeſus jene ſchreckliche Strafrede gegen ſie (c. 23), welche auch für das verführte Volk eine ernſte Mahnrede wird (c. 24). Daran ſchließen ſich die Parabeln von der Wachſamkeit (24, 43—25, 13) und den Talenten (25, 14—30) an, welche die doppelte Entſcheidung beim jüngſten Gericht vorbereiten (31—46). Wir haben alſo in dieſem Abſchnitt einen ganz ähn-

lichen Gang, wie bei der Darstellung der galiläischen Wirksamkeit. Wie bei dieser Jesus sich zuerst von den Parteien, dann von dem Volke zurückzieht, um sich dem kleinen Jüngerkreis zu widmen, so spricht er hier zuerst den Hierarchen, Pharisäern, Sadducäern und Schriftgelehrten das vernichtende Urtheil, um dann die Androhung des Strafgerichts auf Jerusalem und seine Bewohner auszudehnen. Das Volk wird verworfen von seinem eigenen Messias und in den Jüngern ist ein neues Volk der Erlösung vorbereitet, welches aus den Heiden ergänzt werden wird. Dieß soll nicht zur Aufweckung der Gewissen der Gegner, sondern zur Befestigung des Glaubens der Judenchristen dienen. Denn mit solchen Worten kann man den Gegner nicht gewinnen, aber den angefeindeten Christen beruhigen und vor dem Rückfall in das Judenthum bewahren.

§ 52.

Die Blindenheilung zu Jericho und der Einzug in Jerusalem.

20, 29 — 21, 11.

Marcus und Lucas geben bloß einen Blinden an und Marcus läßt die Heilung bei der Abreise aus Jericho, Lucas vor dem Einzuge geschehen. Der Annahme dreier verschiedener Heilungen (Orig.) oder wenigstens zweier nach Marcus und Lucas (August., Euthym., Ebrard, Wieseler, Arnoldi) steht die große Verwandtschaft der Berichte entgegen, so daß die Identität der Erzählungen anzuerkennen ist, welche auch sententia communis ist (Ambros., Theophyl., Thom., Mald. u. a.). Die Differenz hinsichtlich der Zahl erklärt sich am besten, wenn man mit Augustinus[1] annimmt, daß Jesus nur mit einem Kranken verhandelt hat, was der verallgemeinernde Matthäus beiden in den Mund legt. Die Katechese, in welcher nur einer vorkam, weil er ein bekannter und vielleicht ausgezeichneter Jünger wurde (Schegg), erklärt die Darstellung des Matthäus nicht. Die Differenz in Betreff des Orts wird nach Ambrosius und Maldonat durch die Annahme ausgeglichen, daß Bartimäus dem Herrn beim Einzug begegnete und bis vor das Thor hinaus nachfolgte, wo er geheilt wurde. Gegen eine „Trübung oder Unsicherheit" der Tradition (Schegg) sprechen sich Origenes und Augustinus entschieden aus. Diese Ausgleichung ist auch deßhalb wahrscheinlich, weil Jesus auch bei Lucas von einer Volksmenge umgeben ist, die erst bei der Erzählung der Blindenheilung erwähnt wird. Da aber nach dem bisherigen Bericht über den Jüngerunterricht wahrscheinlich ist, daß das Volk erst von Jericho an wieder in der unmittelbaren Begleitung des Herrn war, so ist auch nach Lucas diese Erklärung zulässig. Er hat den Bericht über die Heilung vor dem Einzug in die Stadt abgeschlossen, weil er die Geschichte des Zachäus anreihen wollte.

V. 31. ἐπετίμησεν αὐτοῖς vgl. 19, 13. Sie wollten die Belästigung Jesu und Verzögerung des Zuges verhindern. Euthym.: ἐπεστόμασεν αὐτοὺς

[1] Unum fuisse notissimum et in illa civitate famosissimum ex hoc etiam satis apparet, quod et nomen eius et patris eius Marcus commemoravit.

εἰς τιμὴν τοῦ Ἰησοῦ, ὡς ἐνοχλοῦντας αὐτόν. Op. imp., Mald. Eine Störung des Lehrvortrags (Meyer, Arnoldi) oder Abneigung gegen die Bettler (Schegg) ist beim Volk wenig wahrscheinlich. Nach den bisherigen Erfahrungen mußte es den Zweck der Bitte ἐλέησον ἡμᾶς verstehen. — V. 32. Die Frage τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; ist mit Bezug auf die Verfassung der Bittenden und Umstehenden gestellt worden. Für jene diente sie zur Belebung der Hoffnung, für diese zur Stärkung des Glaubens (Chrysost.). — V. 33. Nach ℵ B D L Z Min., Orig., Lachm., Tisch. ist ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοί ἡμῶν statt ἀνεῳχθῶσιν ἡμῶν οἱ ὀφ. zu lesen. Die Verwandlung in den ersten Aorist wurde durch den seltenen Gebrauch des zweiten Aorists veranlaßt. ἵνα wird am einfachsten auf ein aus θέλετε zu ergänzendes θέλομεν bezogen (Orig.). Die Verbindung mit ἐλέησον (Meyer) verwischt den Charakter der Rede als Antwort. — V. 34. Statt ὀφθαλμῶν ist nach B D L Z Min., Orig., Lachm., Tisch. das seltenere ὀμμάτων zu lesen und nach ℵ B D Verss., Väter, Lachm., Tisch. αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί wegzulassen. Die Berührung erwähnen Marcus und Lucas nicht, da sie aber mit Worten begleitet war, so konnte eines von beiden berichtet werden. Die Nachfolge des Geheilten erzählen auch Marcus und Lucas und zwar in einer Weise, daß man eine längere Begleitung annehmen kann. Wahrscheinlich sind sie mit dem Zug nach Jerusalem.

Während die Synoptiker den Einzug Jesu in Jerusalem unmittelbar mit der Reise von Jericho in Verbindung setzen, erzählt Johannes, der schon früher von einem Aufenthalte Jesu in Ephraim berichtet hatte (11, 53 f.), daß Jesus von Bethanien aus in Jerusalem einzog (12, 1 ff.). Ein Widerspruch läge aber nur vor, wenn man von den Evangelisten eine Vollständigkeit verlangen dürfte. Da dieß nicht der Fall ist und die Synoptiker, vor allem Matthäus, aus der Wirksamkeit in Judäa nur die Ereignisse in Jerusalem für ihren Zweck berücksichtigen wollten, so gehen sie über den Aufenthalt in Ephraim und Bethanien hinweg und erwecken so allerdings den Schein, als ob sie von demselben nichts wüßten. Die unbestimmten Angaben 19, 1 und 20, 17—19 lassen aber für das in Judäa Vorgefallene hinlänglich Raum, die später eingefügte Erzählung der Salbung durch Maria und der Zusatz von Bethanien bei Marcus und Lucas scheinen den wahren Sachverhalt noch anzudeuten. In Uebereinstimmung mit den Evangelien verlegt die Tradition den Einzug auf den ersten Wochentag (Sonntag).

V. 1. καὶ ἦλθεν εἰς Βηθφαγή ist eine Näherbestimmung zu ἤγγισαν εἰς Ἰ. Βηθφαγή = בֵּית פַּגֵּא Feigenhaus, ist dem Alten Testament unbekannt und hat keine Spur mehr hinterlassen (Robinson 2, 312), dagegen wird es im Talmud häufig erwähnt und als zu Jerusalem gehörig, aber außerhalb der Mauern gelegen geschildert (Wünsche; Hug 1, 16 ff. gegen Lightf.). Auch nach den Evangelien kann Bethphage nicht auf der östlichen Seite des Oelbergs über Bethanien hinaus liegen (so Robinson l. c. K.-L. 1, 889. Bunsen. Dagegen Schegg 3, 84. Keim 3, 76 f.) und die kirchliche Tradition stimmt damit vollständig überein. Marcus nennt neben Bethphage (das übrigens Tisch. nach D It., Vulg., Orig. ausläßt) Bethanien und Lucas verbindet beide Namen mit einander, woraus aber nicht folgt, daß sie einander gegenüber lagen (Arnoldi) oder sich der Zug mitten zwischen beiden befand (Lightf., Keil), sondern bloß, daß die Straße von Jericho nach Jerusalem an beiden

vorbeiführte. Bethphage wird aber nicht wegen seiner fernen Lage zuerst genannt, sondern weil Jesus seine Jünger dahin sandte; als der unbekanntere Ort wurde es durch das in Folge des vorhergehenden Aufenthalts Jesu bekannte und in den Zug nach Jerusalem verflochtene Bethanien näher bestimmt (vgl. Joh. 12, 12—14; 11, 18). Jesus kam nach V. 2 nicht in den Ort hinein, sondern machte wahrscheinlich Halt vor demselben, da der Weg daran vorbeiführte. πρὸς τὸ ὄρος ist zwar stark bezeugt, könnte aber doch aus den Parallelen interpolirt sein, weßhalb Lachm., Tisch. εἰς lesen nach B C** It., Orig. τότε ist eine feierliche Zeitangabe zur Bestimmung des für die Erfüllung der messianischen Aufgabe bedeutungsvollen Zeitpunkts[1]. Damals, Angesichts der heiligen Stadt. — V. 2. εἰς τὴν κώμην sc. Bethphage, da kein anderer Ort genannt ist und zwischen dem Oelberg und Sion wohl auch kein anderer war (Just. c. Tr. 53 p. 272 E). Auf Bethanien rieth man bloß (Weiß) wegen der Parallelen. Statt κατέναντι ℵ B C D L Z Lachm., Tisch., Trg., das der Conformation nach den Parallelen verdächtig ist, ziehen Meyer und Weiß das schwach bezeugte ἀπέναντι E G Δ al. vor. εὐθέως ist eine Ortsbestimmung; sogleich wenn ihr hineingekommen seid. Es dient, wie die ganze Anordnung, dazu, das Vorauswissen und die Freiwilligkeit Jesu darzustellen. Die andern Evangelisten berichten nur von einem Esel. Matthäus machte diese genaue Angabe mit Rücksicht auf die Schriftstelle V. 5, zu der schon die Auswahl des Esels in Beziehung steht. Da die andern Evangelisten einen solchen Zweck nicht hatten, konnten sie sich mit dem Thier begnügen, auf welchem Jesus wirklich ritt. Das Mutterthier diente zur Beruhigung und Leitung des Füllens. Deßhalb ist bei Matthäus weder eine absichtliche Verdoppelung (Ewald, Holtzmann), noch ein Mißverständniß der messianischen Stelle (de Wette, Strauß, Hilgenf.) anzunehmen. Die symbolische Deutung der Zweizahl vom Juden- und Heidenthum (Justin c. Tr. 53 p. 273 B. Orig., Chrysost., Hieron., Cyrill. Alex., Op. imp.) ist nicht zur Erklärung derselben erfunden (Meyer), sondern aus der historischen Angabe abgeleitet. Der Esel war früher bei den Juden ein geachtetes Reitthier (Richt. 10, 4; 12, 13. 14), wurde aber später durch das Pferd theilweise verdrängt, ohne daß er jedoch bis heute außer Gebrauch gekommen wäre (Robinson 1, 347; 2, 128; 3, 290 u. a.). Wenn er aber zu einem feierlichen Einzug gewählt wurde, so mußte gerade der Unterschied zwischen Pferd und Esel die symbolische Deutung des Ganzen nahelegen[2]. Die Anschauungen der Abendländer weichen aber in der Taxation des Esels und im Gebrauch der Allegorie von denen der Morgenländer ab, so daß die andern Evangelisten sich mit der nothwendigen Angabe eines Esels begnügten.

V. 5. Das Citat ist aus Zach. 9, 9, dem aber statt χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών aus Jes. 62, 11: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών vorausgeschickt ist. Ob

---

[1] Chrys.: ἐπειδὴ δὲ καὶ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως πεῖραν ἔδωκεν ἱκανήν, καὶ ὁ σταυρὸς ἐπὶ θύρας ἦν, μειζόνως ἐκλάμπει λοιπόν, καὶ μετὰ πλείονος ἅπαντα πράττει περιφανείας τὰ μέλλοντα αὐτοὺς ἐκκαίειν.

[2] Chrys.: οὐχὶ ἅρματα ἐλαύνων, ὡς οἱ λοιποὶ βασιλεῖς· οὐ φόρους ἁπάντων, οὐ σοβῶν, καὶ δορυφόρους περιάγων· ἐρώτησον τοίνυν τὸν Ἰουδαῖον, ποῖος βασιλεὺς ὀχούμενος ἐπὶ ὄνου ἦλθεν εἰς Ἱερουσαλήμ; ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ἀλλ' ἢ τοῦτον μόνον.

dieß unabsichtliche (Schegg) oder absichtliche Verwechslung ist, kann bei der Freiheit der Evangelisten im Citiren kaum entschieden werden. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Matthäus durch diese Abschwächung der Stelle bei Zacharias der Weissagung eine der Niedrigkeit Jesu entsprechende Form geben wollte. Dem Propheten fließen beide Erscheinungen des Messias zusammen, der Evangelist unterscheidet die in der Niedrigkeit von der in der Herrlichkeit. Indem aber doch das Volk dem Herrn zujubelte und, als seine Hoffnung sich nicht erfüllte, ihn an's Kreuz schlagen half, legte es ein Zeugniß für seinen unempfänglichen Zustand ab. Durch den Zusatz aus Jesaias deutet Matthäus an, daß schon die Propheten die andere Seite im Messiasbilde hervorgehoben haben. Die Stelle des Zacharias ist allegorisch gehalten, die wörtliche Erfüllung des einen Theils mußte also überraschen und konnte erst später zum Bewußtsein kommen. Dennoch konnte aber Matthäus von seinem späteren Standpunkt aus die Judenchristen darauf hinweisen, um jede Anwandlung an ein irdisches Messiasreich zurückzudrängen. Σιών ist im Sinne des Propheten Zion als Mutter der Einwohnerschaft. Als letztere hat sich der Prophet zunächst das seinen Messias begleitende Israel gedacht und Matthäus will durch das Citat zeigen, daß das Volk in der That beim Einzug in Jerusalem dem Herrn die Huldigung als dem Messias dargebracht und dadurch seine Schuld gehäuft habe. Matthäus hat das Citat sehr selbständig, aber mehr nach dem Urtext als den LXX angeführt. Aus beiden läßt er δίκαιος καὶ σώζων αὐτός aus, übersetzt חֲמוֹר richtig mit ὄνος und עַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת mit καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου, wofür die LXX haben: ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. An die LXX erinnert also bloß ὑποζύγιον, welches diese gern für חֲמוֹר setzen. Wie frei übrigens die Alten mit den Citaten umgingen, zeigt Justin zu unserer Stelle[1]. καὶ ἐπὶ πῶλον (ℵ B L N Min., Verss., Lachm., Tisch.) ist die wörtliche Uebersetzung des וְעַל־עַיִר, das viele Exegeten (Euthym., Meyer, Arn., Berl., Hilgenf., Keil al.) für eine Epexegese halten. Schegg erklärt sich mit Recht dagegen, denn schon die allegorische Darstellung des Propheten und der hebräische Parallelismus verbieten eine solche buchstäbliche Exegese. πραΰς ist = עָנִי bei allen alten Uebersetzern, welche nach dem Zusammenhang nicht die Armuth, sondern die Demuth ausgedrückt fanden. Der Friedensfürst ist dem Heerführer gegenübergestellt (Chrys., Op. imp., Euthym.), womit ein Gegensatz gegen die politische Messiasauffassung der Juden (Haupt, Keil) von selbst gegeben ist. — V. 7. Da Matthäus die einmal angenommene Darstellung von zwei Thieren festhalten muß, so läßt er die Jünger auf beide ihre Oberkleider legen; nicht weil sie nicht wußten, auf welchem der Herr reiten wollte (Euthym., Meyer), sondern weil sie überhaupt die Thiere zum Reiten herrichteten, da auch sonst jemand aus der Begleitung zum Reiten aufgefordert werden konnte. Das zweite αὐτῶν beziehen Chrysost., Euthym., Theophyl., Winer, Meyer, Langen, Keil auf die Kleider der Apostel, aber offenbar nur im Interesse der Erklärung des Reitens auf einem Thiere, denn „daß sich der Herr auf die Gewänder

[1] Dial. c. Tr. 53 p. 273 A: χαῖρε σφόδρα ... ἀλάλαξον ... ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἥξει σοὶ δίκαιος καὶ σώζων αὐτός· καὶ πραὺς καὶ πτωχός, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου.

etzen werde, nicht neben oder unter sie, wenn er reiten würde; wie sollte
arüber eine Ungewißheit entstehen können?" (Schegg)[1]. Das Nächstliegende
wäre gewesen, auf der Eselin zu reiten; aber abgesehen von den Parallelen
ähe man dann keinen Grund ein, warum Jesus das Füllen mitbringen ließ;
ie Gewohnheit des Orients, bei feierlichen Gelegenheiten noch unbenützte
Thiere zu gebrauchen, spricht ebenfalls für die andere Annahme[2]. — V. 8.
Tisch. liest nur nach ℵ* D Orig. ἔστρωσαν statt ἐστρώννυον, das aber dem
rsten ἔστρωσαν nachgebildet ist. Das Ausbreiten der Kleider war beim Ein-
ug eines Königs im Orient gewöhnlich (2 Kön. 9, 13. Robinson 2, 383.
Wetstein, Schöttgen, Wünsche). Der Annahme vom Aufschlagen von Zelten
n der Straße (Lightf.) oder von der Bildung eines Thrones auf den Klei-
ern (Keim) widerspricht der Text. ὁ πλεῖστος ὄχλος das meiste Volk, d. h.
ie Mehrzahl, nicht die Masse (Krüger 50, 4, 12). Mit ὅς und ἑαυτῶν
ird der Gegensatz zu den Jüngern angegeben, welche ihre Kleider auf
ie Reitthiere gelegt hatten. — V. 9. οἱ ὄχλοι faßt alle zusammen, welche
orher durch verschiedene Ehrenbezeugungen ihre Freude kundgegeben hatten,
a zum Jubelgesang alle die gleiche Gelegenheit hatten. Dieser ist aus Ps.
118, 25. ὡσαννά = הוֹשִׁיעָה־נָּא, das später in הוֹשַׁעְנָא zusammengezogen
urde. Es bedeutet: verleih' doch Heil. Der Dativ τῷ υἱῷ Δαυίδ ist
ebräische Construction nach dem zu Grunde liegenden Verbalbegriff (helfen).
Die Väter setzten vielfach den Vocativ und ließen Jesus um Hilfe angerufen
erden (Iren., Orig., Hilar., Ambros., Hieron.). Die eigentliche Bedeutung
es Zurufes ergibt sich aus der Stellung des Ps. 118. Er gehörte zum großen
allel (Ps. 113—118 resp. 112—117), das am Pascha- und Laubhüttenfeste
esungen wurde. Am Laubhüttenfeste hielt das Volk einen Umzug um den
Brandopferaltar mit Palmzweigen in den Händen (Wünsche p. 241), der
ls Vorbild für den Einzug dienen konnte (Joh. 12, 13: τὰ βαΐα τῶν φοι-
κων), der Vers selbst aber bezieht sich auf den Einzug des Zorobabel in
en zweiten Tempel und wurde auf den Messias gedeutet. Deßhalb ent-
alten die Worte eine Bitte an Gott für das Heil des Messias und eine
Begrüßung an diesen und bezeugen, daß wenigstens vorübergehend das Volk
en Einzug für einen messianischen ansah. Durch unsern Evangelisten[3] kam

---

[1] Die Bemerkung des Chrys.: οὐ κάθηται δὲ ἐπὶ γυμνὸν μὲν πῶλον, ἀλλ' ἐπὶ τὰ μάτια τῶν ἀποστόλων hat bloß in der allegorischen Auslegung eine Bedeutung. Er sagt auch an einer andern Stelle (Hom. 66, 3): οἱ μὲν τὴν ὄνον περιβάλλουσιν εἰς ἣν ἐκάθητο. Aus demselben Grund läßt sich bei Orig. und Op. imp. nichts Sicheres eruiren.

[2] Hier.: super utrumque animal sedere non quiverit. Aut enim sedit asinae et pullus absque sessore fuit, aut si pullo, quod magis competit, usus est ad sedendum, asina ducta est libera. Ergo cum historia vel impossibilitatem habeat vel turpitudinem, ad altiora transmittimur. Winer 27, 2 p. 165: An sich wäre aber die Beziehung (ἐπάνω αὐτῶν) auf die beiden Thiere nicht widersinnig, so wenig wie V. 5 . . . Ungenau sagt man auch im Deutschen: er sprang von den Pferden, obschon nur das eine der zusammengespannten Pferde, das Sattelpferd, gemeint ist. Eine Abwechslung mit den Thieren (Theoph., Thom., Lyr., a Lap.) ist nicht anzunehmen (Jans., Mald.).

[3] Nur Lucas umschreibt den Ausdruck. Hier. (ep. ad Dam. 145): Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit . . . quia se vidit proprietatem sermonis transferre non posse, melius arbitratus est tacere quam id ponere quod legenti faceret quaestionem.

das Wort in den kirchlichen Gebrauch und wurde allmählich zu einem Jubelruf, dessen Bedeutung man nicht mehr verstand (Schegg, Delitzsch, Zeitschrift für luth. Theol. 1851 S. 653 ff. Hieron. ep. ad Dam.)[1]. Der „Kommende" war schon lange Bezeichnung des zu erwartenden Messias (11, 3). Das Kommen im Namen des Herrn, um das Vertrauen auf Gott auszudrücken, ist im Alten Testament nicht selten (1 Sam. 17, 45). ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις Hilf in der Höhe, kann in Verbindung mit dem Vorhergehenden nur die Bitte bezeichnen, Gott möge von oben dem einziehenden Messias seinen Segen verleihen. Weder werden die Engel zum Heil-Rufen aufgefordert (Fritzsche, Berl.), noch soll Gott im Himmel den Ruf ratificiren (de Wette, Bleek). Auch die ἀποκατάστασις εἰς τὰ ἅγια (Orig.) ist eingetragen.

V. 10. σείειν schwingen, erschüttern, bewegen. Die ganze Stadt wurde in Bewegung gesetzt, weil alles durch den großartigen Einzug angezogen wurde. Aber die Bewohner Jerusalems waren nicht ebenso schnell zur Anerkennung der Messianität bereit, sondern fragten vor allem nach Namen und Stand. Doch lautet die Antwort des Volkes nicht so entschieden, als man sie erwartete. — V. 11. προφήτης ist nicht = Messias, wenn er auch durch den Zusatz als der allen bekannte bezeichnet wird. Dieß ist für die begleitenden Volksscharen ebenso charakteristisch als die Verwunderung Jerusalems über den Einzug desjenigen, dessen Thaten längst bekannt waren (Chrysost.: καὶ ὅτε ἔδοξάν τι μέγα λέγειν, τότε χαμαίζηλος ἦν αὐτῶν ἡ γνώμη καὶ ταπεινὴ καὶ σεσυρμένη). Lachm., Tisch. setzen ὁ προφήτης vor Ἰησοῦς nach ℵ B D Orig.; dieß könnte aber eine Correctur nach der gangbaren Bezeichnung Jesus von Nazareth sein (Schegg, Meyer). Indem Matthäus V. 10 und 11 allein aufnimmt, beweist er, daß es auch noch in der letzten Zeit Jerusalem nicht an Gelegenheit fehlte, den Messias kennen zu lernen und zu erkennen.

§ 53.

Die Tempelreinigung und die Verfluchung des Feigenbaums.

21, 12—22.

Nach der bestimmten Angabe des Marcus hat die Tempelreinigung erst am Tage nach dem Einzuge stattgefunden. Da Matthäus allgemein referirt, so steht dieser Annahme auch bei ihm nichts entgegen. Man könnte dagegen nur V. 17 anführen, allein das einfach fortführende καί zwingt noch weniger als das gewöhnliche τότε zu einer zeitlichen Verbindung. Matthäus kann trotzdem die Tempelreinigung absichtlich anticipirt haben und die Absicht läßt sich noch deutlich erkennen. Er wollte der Manifestation der Messianität beim Einzug die Ausübung des messianischen Amtes an die Seite stellen, um die Großartigkeit des Auftretens Jesu und die Schuld der Juden in einen größeren Gegensatz zu bringen. Bei Marcus erscheint die Tempelreinigung vielmehr als wohlüberlegter Act der Entrüstung über das jüdische Unwesen

[1] Op. imp.: Hosianna autem quidam interpretantur gloriam, alii redemtionem, alii salvifica, sive salvum fac.

im Hause Gottes. Da er sie erst den andern Tag vornahm, so konnte kein Verdacht einer politischen Demonstration aufkommen. Mit der Joh. 2, 13 ff. erzählten Tempelreinigung ist die synoptische nicht zu identificiren, obwohl dieß schon zur Zeit des Origenes häufig geschah (Comm. in Joann. tom. XI Huet. 2 p. 170). Er selbst verwirft die Identificirung[1] (Chrysost., August., Victor, Euthym. al.). Zeit, Veranlassung und Darstellung sind zu verschieden. Es kann auch nicht auffallen, daß diese Handlung am Anfang und Schlusse der messianischen Wirksamkeit vorgenommen wurde. Die Theilung zwischen Johannes und den Synoptikern entspricht aber ganz ihren Zwecken. Bei Johannes erscheint Jesus noch als warnender Prophet, hier als richtender Messias (Schegg). Jedenfalls ist der Act hier nur ein Mittel zur Kundgebung der Messianität. Denn bei dem damaligen Zustand war es ziemlich gleichzeitig, ob im Tempel einige Käufer oder Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben (Hengstenberg, Keil).

V. 12. τοῦ θεοῦ ist gegen ℵ B L Väter, Lachm. mit Tisch. beizubehalten, weil es sonst in diesem Zusammenhange ungebräuchlich ist. Im Vorhof der Heiden (Talmud), wahrscheinlich im Osten zu beiden Seiten des Susathores (Lightf.) wurden Wein, Salz, Mehl, Weihrauch und Opferthiere feilgeboten, wozu eigene tabernae חניות hergestellt waren. Hier wurde später auch das Synedrium gehalten (Buxt. f. 793) und waren Geldwechsler aufgestellt, um gegen ein Agio die gewöhnlichen Münzen in heiliges Geld umzutauschen, das zur Tempelsteuer nöthig war. Da sich die zwei Schatzkästen zur Empfangnahme der Steuer gleichfalls am Haupteingang befanden, so erklärt es sich, daß die Geldwechsler in der Nähe ihren Platz hatten. Diese Opferkästen sind von den elf im Weiberhofe zu unterscheiden (Schegg). Letztere dienten zur Empfangnahme freiwilliger Gaben (Marc. 12, 41. Luc. 21, 1). Doch sind die Archäologen der andern Ansicht (Schäfer S. 42). κολλυβιστής (auch bei Griechen cf. Passow) für das gewöhnliche τραπεζίτης Geldwechsler, von κόλλυβος Aufgeld, Agio; lateinisch collybus, rabbinisch קלבון (Wünsche z. 242)[2]. — V. 13. Statt ἐποιήσατε (Luc. 19, 46) ist nach ℵ B L Väter, Lachm., Tisch. ποιεῖτε zu lesen. Das Citat ist aus Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 nach den LXX frei zusammengesetzt. Es ist weniger die schmutzige Gewinnsucht (Theophyl., Euthym. u. a.) als die Verunehrung des Tempels und das Aergerniß, was Jesus erzürnt. Der Ausspruch paßt ganz zu dem

---

[1] Wenigstens vom historischen Gesichtspunkte aus: ταῦτα δὲ νομίζω, εἰ δὲ ἐπιπλεῖον τῆς λέξεως παρεθέμην τῶν εὐαγγελιστῶν, ἀναγκαίως πεποιηκέναι, ὑπὲρ τοῦ καταστῆσαι τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν διαφωνίαν. τῶν μὲν τριῶν ἐν μιᾷ τῇ αὐτῇ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐπιδημίᾳ τοῦ κυρίου λεγόντων τὰ νομιζόμενα παρὰ τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτὰ εἶναι καὶ τῷ Ἰωάννῃ γεγραμμένα· τοῦ δὲ Ἰωάννου ἐν δυσὶν ὑπὸ πολλῶν πράξεσι διισταμέναις, μεταξὺ δηλουμένων δὲ εἰς διαφόρους τόπους ἐπιδημιῶν τοῦ κυρίου, εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνόδοις ἀπαγγέλλοντος γεγονέναι τὰ ἐκκείμενα· ἐγὼ μὲν οὖν ὑπολαμβάνω ἀδύνατον εἶναι τοῖς μηδὲν πέρα τῆς ἱστορίας ἐν τούτοις ἐκδεχομένοις παραστῆσαι τὴν δοκοῦσαν διαφωνίαν σύμφωνον ὑπάρχειν.

[2] Euth.: κολλυβισταὶ δέ εἰσιν οἱ τραπεζῖται. Καταλλάκτας δὲ τούτους ὀνομάζουσι οἱ πολλοί. κόλλυβος γὰρ ὁ ὀβολός, καὶ κολλυβίζω λέγεται τὸ καταλλάσσω. Theoph., Hier. (und Beda) erkennen darin eine Einrichtung zur Umgehung des Zinsverbotes, indem man statt der Zinsen Werthsachen annahm: collyba dicuntur apud eos, quae nos appellamus sagemata vel vilia munuscula. Verbi gr. frixi (fricti), ciceris, uvarumque passarum et poma diversi generis.

prophetiſchen Eifer des Meſſias, ſo daß die Gegner nicht einzuſchreiten wagen. Ein wunderbares Zurückhalten derſelben (Orig.[1], Hieron., Maldon.) iſt überflüſſig. — V. 14 ff. finden ſich nur bei Matthäus, was wie die vielen Eigenthümlichkeiten ſeiner Leidensgeſchichte eine Abſicht verräth. Dem Undank des Volkes werden die Wohlthaten des Meſſias, dem Murren der Feinde das Lob der Kinder gegenübergeſtellt. Konnte man nach der Tempelreinigung noch nach dem Rechte fragen, mit welchem Jeſus ſie vornehme, ſo iſt dieß nach den Heilungen nicht mehr möglich, weil ſie den thatſächlichen Beweis für die Berechtigung enthielten. Das Lob aus dem Munde der Unſchuldigen iſt gegenüber der Heuchelei der Hohenprieſter zu bezeichnend, als daß man dieſe Notiz für eine zufällige halten dürfte. τὰ θαυμάσια Wunderbares, wunderbare Thaten, nur hier im Neuen Teſtament; bei den LXX oft für נִפְלָאוֹת oder פִּלְאוֹת. Gemeint ſind die genannten Wunder (Schegg, Grimm, Weiß), nicht die Tempelreinigung (Meyer, Arnoldi, Keil al.). Weil die Hohenprieſter das Volk fürchteten, ſo wollten ſie Jeſus durch Liſt fangen. Die beſte Gelegenheit dazu ſchien ihnen das Rufen der Kinder zu geben, welches äußerlich betrachtet als ein Unfug im Tempel erſcheinen mußte. Aber anſtatt ſie zur Ruhe zu verweiſen, motivirt Jeſus das Rufen derſelben mit Pſ. 8, 3, wornach es nicht nur kein Unfug, ſondern ein weiterer Beweis für die Meſſianität iſt. Denn iſt auch der Pſalm an ſich nicht prophetiſch, ſo konnte ihn Jeſus nach der damals üblichen Art der Bibelauslegung doch ſo deuten. Die νήπιοι und θηλάζοντες ſind Unmündige und Säuglinge, welche, obwohl bei den hebräiſchen Müttern die Abgewöhnung erſt im dritten und vierten Jahre geſchah, doch kaum in den Tempel mitgenommen wurden, ſo daß die bildliche Darſtellung des Pſalmiſten nicht wörtlich zu den παῖδες des Evangeliſten paßt. Nach der Pſalmſtelle iſt die Herrlichkeit Gottes ſo großartig in der ganzen Schöpfung geoffenbart, daß ſchon das Lallen der unmündigen Kinder das Lob Gottes verkünden muß. Wenn alſo die Kinder die Werke des Herrn preiſen, ſo müſſen dieſelben auch derartig ſein, daß ſie jedes unbefangene Gemüth zum Lob und zur Anerkennung zwingen (Schegg). Zur Vervollſtändigung der Entgegnung iſt aber der den Fragern wohl bekannte zweite Theil des Verſes zu beachten: um deiner Feinde willen, um zum Schweigen zu bringen den Feind und Rachgierigen[2].

V. 17. Um den Ausbruch des Conflicts noch zu vermeiden, ließ Jeſus die beſchämten Gegner ſtehen und ging weg. Um eine Belehrung konnte es ſich in dieſen Tagen nicht mehr handeln, ſondern nur um Klarſtellung der Schuld. Deßhalb iſt die Erklärung des Chryſoſtomus nur halb richtig: καὶ μὴ βουλόμενος ἄρχεσθαι τῆς διδασκαλίας, ἵνα μὴ ζέοντες τῷ φθόνῳ δυσχραίνωσι ἐπὶ πλέον πρὸς τὰ λεγόμενα. Da die Tempelreinigung am zweiten Tage

---

[1] In Joann. tom. XI, Huet. 2 p. 173. Er wird durch drei Punkte an der hiſtoriſchen Realität wankend gemacht: 1. war es Jeſu kaum würdig, 2. hätten die Geldwechsler auf Schadenerſatz geklagt, und 3. hätten ſich die Geſchlagenen gewehrt. Deßhalb war ein Niederhalten des Zornes nur durch die göttliche Macht möglich. Er überſchätzt aber wie Hier. die anweſende Menge und geht deßhalb wie Ambroſ. und in zweiter Linie Hier. zur Allegorie über.

[2] Chryſ.: οἱ μὲν οὖν παῖδες καίτοιγε ἄωρον ἔχοντες ἡλικίαν, εὔσημα ἐφθέγγοντο καὶ τοῖς ἄνω συνῳδά· οἱ δὲ ἄνδρες, παραφροσύνης γέμοντα καὶ μανίας· τοιοῦτον γὰρ ἡ κακία.

ſtattfand, die Heilungen aber wohl erſt ſpäter nachfolgten, ſo war ſchon ein guter Theil des Tages vorüber. Jeſus übernachtete wieder in Bethanien, wo er die befreundete Familie des Lazarus und ſeiner Schweſtern hatte. Bethanien, jetzt el Azarieh, arabiſch el Azir, Ort des Lazarus, iſt 15 Stadien ($^3/_4$ Stunden) von Jeruſalem entfernt (Joſ. Ant. 11, 18. Robinſon 2, 309 ff.) am öſtlichen Abhang des Oelbergs. Das Wort wird gewöhnlich von בית הינו Ort der unreifen Datteln abgeleitet, weil Palmen auf dem Oelberg wuchſen, dem Wortlaut nach iſt es aber auf בֵּית עֳנִיָּה locus depressionis s. miseriae (Schegg, Grimm)[1] zurückzuführen. αὐλίζεσθαι wird bei den Griechen von dem Zuſammenleben der Thiere in den Viehhöfen (αὐλή) im Freien, beſonders bei Nacht gebraucht; dann auch allgemein = bivouaquiren, übernachten. So iſt es auch hier und Luc. 21, 37 entſprechend dem hebräiſchen לִין zu erklären.

V. 18 f. Die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes bildet vermöge des ſymboliſch-prophetiſchen Charakters die Einleitung zu den Strafreden gegen die Phariſäer. Durch dieſe ſymboliſche Handlung hat Jeſus das Schickſal des Volkes beſtimmt vorausverkündigt, ob nun die Jünger die Bedeutung ſofort oder erſt ſpäter erkannt haben. ἐπείνασεν iſt nicht von einem künſtlichen Hungern (Chryſoſt., Euthym., a Lap.) zum Zweck der Verfluchung (Orig., Hieron.[2], Op. imp.), ſondern von einem natürlichen Hungern zu verſtehen. Marcus ſchreibt einfach συκῆν, meint aber auch einen beſonderen Baum, da er ihn durch ἔχουσαν φύλλα kenntlich macht. Damit wird das hinzutreten Jeſu motivirt, was aber einer Verbeſſerung ſehr ähnlich ſieht. Da die Feigenfrucht nicht eine eigentliche Frucht im botaniſchen Sinn, ſondern ein Fruchtſtand iſt, der viele Früchte umſchließt und längere Zeit bis zur Reife braucht, ſo erklärt es ſich, daß zu gleicher Zeit und den größten Theil des Jahres (10 Monate hindurch Joſ. B. J. 3, 10, 8. Op. imp.) Blüten und Früchte an den Bäumen zu finden ſind. Die eigentliche Ernte findet zweimal des Jahres ſtatt, die Frühernte im Juni, die Späternte im Auguſt und September. Die Frühfeigen — Boccoren — ſetzen bei einem üppigen Baum früh an, kommen aber erſt im Juni zur Reife, während die Bäume ſchon im April ſtark belaubt ſind (Robinſon 2, 525). Deßhalb deuten

---

[1] Baron v. Alten, Zeitſchr. des deutſchen Pal.-Ver. 1878, 2 p. 62: Bēt-'Anijja Bethanien = Armenquartier).

[2] Vel veritatem humanae carnis ostendens, vel esuriens salutem credentium. Aberle will damit die auffallende Bemerkung Marc. 11, 13 erklären: „Er (Marcus) will dadurch ſeine Leſer veranlaſſen, näher nachzufragen, und wenn ſie es thaten, ſo konnte ihnen die Auskunft gegeben werden, daß Jeſus nicht nach wirklichen Feigen hungrig geweſen, ſondern nach Früchten, welche das durch den Feigenbaum ſymboliſirte Volk hätte bringen ſollen, und daß er ſich zu einer Zeit, wo nach den Naturgeſetzen der Feigenbaum keine Frucht haben konnte, an denſelben gewandt, gleichſam als ob er ſagen wollte: So wenig dieſer Baum Früchte haben kann, ſo wenig iſt es bei der moraliſchen Beſchaffenheit des jüdiſchen Volkes möglich, daß es noch Früchte hervorbringe, welche es der göttlichen Verheißung würdig machen und der Vernichtung entreißen würden, welche ich ihm prophezeie.“ Chryſ. erklärt dieſe Bemerkung als Meinung der Jünger: ἀτελέστερον ἔτι διακειμένων· καὶ γὰρ τὰς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν πολλαχοῦ γράφουσιν οἱ εὐαγγελισταί. Schegg glaubt, daß dieſer eine Baum den andern in der Entwicklung ſo weit voran war, daß er ſchon Blätter hatte, alſo auch reife Früchte tragen ſollte und konnte.

andere die Stelle von den Spätfeigen — Kermuſen —, welche erſt nach Wiedererlangung der Triebkraft des Baumes im Frühjahr theils vor, theils nach der Belaubung ihre volle Reife erlangen (Delitzſch, Shaw, Reiſen S. 296. Keil)[1]. ἐπὶ τῆς ὁδοῦ am Wege, alſo jedenfalls an einem öffentlichen Platz, wenn auch Jeſus nach jüdiſcher Gewohnheit ſeinen Hunger an einem Feigenbaum eines anſtoßenden Weinbergs hätte ſtillen dürfen. Statt μηκέτι iſt nach B L Lachm., Tiſch. οὐ μηκέτι zu leſen, da μηκέτι bei Marcus ſteht und οὐ leicht als überflüſſig ausfallen konnte. οὐ μηκέτι ſteht für οὐ μὴ ἔτι. εἰς τὸν αἰῶνα beſtimmt die lange, nicht die nichtendende Zeitdauer. παραχρῆμα deutet zwar das unmittelbare Eintreten des Vertrocknens an, kann aber auch ſo verſtanden werden, daß damit das Verdorren ſeinen Anfang genommen, ohne daß ſich ſogleich die Frage der Jünger daran knüpfte. Nach Marcus bemerkten die Jünger erſt am nächſten Morgen, daß der Baum verdorrt war. Matthäus aber verbindet in ſeiner ſummariſchen Darſtellungsweiſe beides miteinander, weil er ſo das ganze Ereigniß mit ſeiner ſymboliſchen Bedeutung beſſer in den Zuſammenhang einreihen kann. Da die Jünger nicht nach dem Warum, ſondern nach dem Wie fragen, ſo haben ſie ſich vor allem an das Wunderbare des Vorgangs gehalten. Jeſus antwortet ihnen auch bloß auf ihre Frage, ohne weitere Erklärungen zu geben. Das Verdorren des Baumes iſt eine Wirkung der göttlichen Macht, von welcher auch ſie, wenn ſie durch den rechten Glauben mit ihm in Gemeinſchaft ſtehen, in ähnlicher Weiſe Gebrauch machen können (17, 20). Inſofern entſpricht die moraliſche Deutung des Chryſoſtomus und Hieronymus (iuxta literam) dem Text am meiſten, wornach die Verfluchung nicht eine Strafe für die Unfruchtbarkeit, ſondern ein Erweis der Strafgewalt Jeſu iſt, aber für den Zuſammenhang des Matthäus genügt dieſe Erklärung nicht. Dafür iſt vielmehr auf die ſymboliſche Sprache der Juden zurückzugehen, in welcher das jüdiſche Volk häufig mit dem Weinſtock oder Feigenbaum verglichen wird (Jeſ. 5,

[1] Weil hierüber bei Botanikern und Theologen große Unſicherheit herrſcht, ſo erwähne ich hier die auf eigener Beobachtung beruhende Erklärung des Juſtus Heer (Stud. u. Krit. 1874 S. 549—556): Der Feigenbaum trägt zweierlei Früchte, Bikkuren (in Algier Boccoren), בִּכּוּרָה, Frühfeigen, und Kermuſen, Spätfeigen. Letztere zerfallen wieder in Sommer- (reſp. Herbſt-) und Winterfeigen. Die Bikkuren ſetzen am alten vorjährigen Holz an, die Kermuſen wachſen am jungen dießjährigen Holz hervor. Die Frühfeigen beginnen ſich vor der Entwicklung der Blattknospen und Holzaugen zu entwickeln. Die Entfaltung der Blätter dürfe man in die Mitte März verlegen. Während die Frühfeigen allmählich heranreifen, treiben die Holzaugen neue Zweige, und an dieſen ſetzen ſich in den Blattwinkeln neue Früchte an, vom hinterſten Blatt anfangend, ſo daß an demſelben Zweig verſchiedenartige Fruchtköpfe ſtehen. Daraus entſtehen die Spätfeigen, welche nicht mit einander, ſondern nach einander reifen. So könne es geſchehen, daß nach dem Abfallen der Blätter manche den Winter über an den Bäumen bleiben (Winterfeigen), welche erſt im Frühjahr, wenn der Saft wieder in die Bäume kommt, reifen. Dieß geſchieht aber nicht immer, ehe das Laub da iſt, ſondern ſie finden ſich auch am beblätterten Baum. In Paläſtina mögen bis in den Dezember hinein die Herbſtkermuſen gezeitigt werden und dann im März die Winterkermuſen reifen, an welche ſich dann ſofort die Bikkuren anreihen. Deßhalb habe Jeſus Winterkermuſen an dem Baum geſucht, da auch in der günſtigſten Lage die Bikkuren damals noch nicht reif ſein konnten. Der Baum ſei aber überhaupt unfruchtbar geweſen, da die Feigenbäume entweder immer oder gar nicht fruchtbar ſeien.

—10. Jer. 24, 1—10. Hoſ. 9, 10). Der Feigenbaum iſt alſo Symbol
s jüdiſchen Volkes, welches trotz der vielen Privilegien keine Früchte brachte
ıb deßhalb ausgerottet wurde. Die Blätter werden gewöhnlich (Hilar.,
ieron., Maldon.) von den ſcheinheiligen, leeren Geſetzeswerken, die Früchte
ın den eigentlichen guten Werken erklärt. Da jedoch die Blätter dem Baume
cht zum Vorwurf gereichen, ſo ſind darunter vielmehr die Vorzüge Iſraels
ıb unter den Früchten der Glaube zu verſtehen (Schegg). Der Meſſias
nnte bei ſeinem Volke um ſo ſicherer hoffen, Glauben zu finden, als es
ın Gott mit großen Wohlthaten überhäuft und lange vorbereitet worden
ar. Weil aber Jeſus nach unſerem Text nicht durch die Blätter veranlaßt
urde, nach Früchten zu ſehen, ſondern als er nachſah, nichts als Blätter
nd, ſo bildet doch der Mangel an Früchten den Vergleichungspunkt und iſt
cht der Glaube an ſich, ſondern die den Glauben vorbereitenden Werke
mmt dieſem ſelbſt das, was Jeſus beim Volk vermißte. Origenes über-
ägt dieſe Erklärung auf die Chriſten, indem er den Glauben als das durch
e Blätter ſymboliſirte Anzeichen des Lebens erklärt, das aber für ſich nicht
nüge[1]. Im Uebrigen geht Origenes, der Vater der myſtiſchen Deutung
ıſeres Vorgangs, hierin zu weit, indem er den beſeelten Baum des Volkes
ıreden und verfluchen läßt und deßhalb auch bei den Jüngern ein volles
erſtändniß vorausſetzt, denen der Vorgang ein Vorbild für ihr eigenes
erhalten gegen die Juden ſein ſollte (Act. 18, 46). Aber die Beziehung
ıf das jüdiſche Volk iſt richtig. Darin liegt die Bedeutung in der Dar-
ellung des Matthäus und darin der Grund, warum ſie Marcus modificirte
ıb Lucas ganz überging.

§ 54.

Die Streitreden mit den Hohenprieſtern.

21, 23—44.

Jeſus lehrte nach Luc. 19, 47 täglich im Tempel. An einem dieſer
age, an demſelben, an welchem der Feigenbaum verflucht worden war, be-
ınnen die Streitreden, welche die beſte Illuſtration der ſymboliſchen Ver-
ıchung waren und von Matthäus auch zu dieſem Zweck referirt werden.
Jährend er die äußere Veranlaſſung im Weſentlichen übereinſtimmend mit
n beiden andern Synoptikern berichtet, reiht er gleich einige Parabeln an,
elche unverkennbar die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden
Ausſicht ſtellen.

V. 23. Statt ἐλθόντι αὐτῷ iſt nach ℵ B C D L Min., Orig., Lachm.,
iſch. ἐλθόντος αὐτοῦ zu leſen (vgl. 8, 1). διδάσκοντι da er im Lehren be-
iffen war. Dieſes Lehren bezog ſich auf die Vorausſage der kommenden
inge und hauptſächlich auf die Schuld und Strafe des Volkes. Die beiden
ıdern Synoptiker ſagen direct, daß die Hohenprieſter und Schriftgelehrten
eſus aus dem Leben ſchaffen wollten, weil ihren Leſern die Bedeutung dieſer

[1] Ἐπὰν δὲ ἐπιστάντος τοῦ πεινῶντος ἡμῶν τοὺς καρποὺς εὑρεθῶμεν οὐδὲν ἔχοντες, εἰ
μὴ τὴν ἐπαγγελίαν τῆς πίστεως μόνην, οὐ συνόντων αὐτῇ καρπῶν, παραχρῆμα ξηρανθησό-
θα καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι πιστοὶ ἀπολωλεκότες.

Reden weniger verſtändlich waren. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ iſt die Bezeichnung des Synedriums, wodurch Matthäus andeuten will, daß bereits die Behörde gegen Jeſus vorging. V. 15. hat er den ἀρχιερεῖς nur die γραμματεῖς beigefügt, jetzt will er aber die officiell organiſirte Oppoſition einführen. Nach jüdiſcher Anſchauung hatten die Schriftgelehrten als ein nicht von Gott eingeſetzter Stand eine geringere Berechtigung. Sie richten eine Doppelfrage an Jeſus, deren erſte die Vollmacht ſelbſt, die zweite den Vollmachtsgeber betrifft. Nach der Antwort auf die erſte richtet ſich aber auch die zweite. Da alle drei Synoptiker die Doppelfrage anführen, ſo muß ſie eine beſondere Bedeutung haben (Orig.), nur iſt nicht zwiſchen der Vollmacht von Gott oder dem Teufel (Orig., Hieron.), ſondern zwiſchen göttlicher und menſchlicher Auctorität (Chryſoſt., Op. imp.) zu unterſcheiden. Jene negirten die Synedriſten bei Jeſus, die letztere vindicirten ſie für ſich. ταῦτα geht nicht bloß auf die Tempelreinigung (Chryſoſt., Theophyl., Euthym. Janſ., a Lap.), obwohl dafür Joh. 2, 19 ſpricht, oder auf διδάσκοντι (Grot., Beng., Schegg), ſondern auf alles, was Jeſus in den letzten Tagen gethan und geredet hatte (Hilar., Op. imp., de Wette, Bleek, Weizſ., Meyer, Keim, Keil). Das eine oder andere für ſich wäre für ein derartiges Einſchreiten zu gering geweſen. — V. 24. Jeſus antwortet wieder mit einer Gegenfrage[1], welche die Gegner zur Selbſtverurtheilung oder zum Schweigen zwingt[2]. Daß ſie das Letztere wählen, verſteht ſich bei ihrem Charakter von ſelbſt. Da der Täufer beim Volke in großen Ehren ſtand, ſo hätten die Gegner einen Conflict mit dem Volke riskiren müſſen. λόγον ἕνα bezeichnet nicht die Frage, welche Jeſus vorlegt, ſondern die Antwort, welche er erwartet, denn ἐρωτᾶν τινά τι heißt einen um etwas fragen. Dafür ſpricht hier noch das εἴπητε. — V. 25 f. Maldon. erklärt βάπτισμα von dem ganzen Auftreten des Täufers, welches in dieſem Ausdruck zuſammengefaßt ſei, wie das Geſetz in der Beſchneidung (Gal. 5, 3). οὐκ ἐπιστεύσατε ſpricht dafür, da man οὐκ ἐβαπτίσθητε erwartet (Hieron. quare ergo non estis baptizati ab Joanne?), doch finde ich dieſe Erklärung bei den Alten nirgends und ſpricht die richtige Lesart τὸ βαπτ. τὸ Ἰωάνν. (ℵ B C Z Orig., Lachm., Tiſch.) dagegen. διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς vgl. 16, 7. Die Parallele bei Luc. 20, 5: συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτούς ſpricht für: ſie überlegten bei ſich, was ſich auch bei dieſer Reflexion des Schriftſtellers empfiehlt. φοβούμεθα τὸν ὄχλον halten die meiſten Exegeten ſeit Fritzſche für eine Apoſiopeſe, welche durch πάντες γάρ κτλ. erklärt werde, kann aber als Nachſatz gelten (Schegg, Weiß, Keil) = ſo leben wir von da an in Furcht vor dem Pöbel. Luc. 20, 6: πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς. — V. 27. οὐκ οἴδαμεν war nur eine Ausflucht, weßhalb ihnen auch Jeſus ſeinerſeits die Antwort verweigert (Hier., Chryſoſt., Op. imp.).

---

[1] Nach Wünſche (S. 247) pflegten die Rabbinen Fragen von ähnlicher Bedeutung zu beantworten 1. durch ein Gleichniß, 2. durch eine ſymboliſche Handlung und 3. durch eine analoge Frage.

[2] Hier.: hoc est quod vulgo dicitur: malo arboris nodo, malus claveus aut cuneus infigendus est. Poterat Dominus aperta responsione tentatorum calumniam confutare, sed prudenter interrogat, ut suo ipsi, vel silentio, vel sententia condemnentur. Op. imp. Eine Schonung der Gegner (Chryſ., Euth., Mald.) iſt nicht wahrſcheinlich.

V. 28—32 geht Jeſus zur Offenſive über, die ſich im Folgenden noch ſteigert ſowohl was den Tadel als die Strafandrohung betrifft. Wenn Marc. 12, 1 ſagt, Jeſus habe angefangen ἐν παραβολαῖς λαλεῖν und doch nur Eine Parabel, die vom Weinberg berichtet, ſo folgt daraus ebenſo wenig als 4, 1. 2 eine Abhängigkeit des Matthäus, der den Plural erklären wollte (Weiß), ſondern es zeigt ſich nur die planvollere Anlage des Matthäus. Marcus konnte ſehr leicht den Plural ſtehen laſſen, obwohl er zu ſeiner Ausführung nicht paßt (vgl. Matth. 22, 1.) Zu τί κτλ. vgl. 17, 25; 18, 12. τέκνα erinnert nicht an den Gehorſam, welche die Söhne dem Vater ſchuldig ſind (Weiß, Keil), ſondern an die Liebe, welche der Vater zu ihnen hatte, ſonſt würde υἱοί ſtehen. μου fehlt ℵ C* D L Δ Verss. Tiſch. κύριε V. 30 würde freilich darauf hinweiſen, wenn hier nicht die Sache in das Bild einbränge. Denn die gleißneriſche Unterthänigkeit (Meyer) paßt wohl für die Sache, aber nicht für das Bild. — V. 31 f. läßt Jeſus zunächſt die Synedriſten ſelbſt das Urtheil ſprechen (Chryſoſt. Euthym.), um daran die ſchrecklichen Folgen für ſie anzureihen. Darnach ſind unter dem erſten Sohn die öffentlichen Sünder, unter dem zweiten die Synedriſten mit ihrem Anhang zu verſtehen. Jene haben Gott den Gehorſam durch ihr geſetzloſes Leben verweigert, ſich aber bekehrt, dieſe haben Gehorſam verſprochen, ihr Verſprechen aber gebrochen durch ihre falſche Geſetzesgerechtigkeit und ihren Mangel an Buße. Gegen die Beziehung des σήμερον auf die Bußpredigt des Johannes bis zum gegenwärtigen Augenblick ſpricht doch das Verhalten dieſer Parteien gegen den Täufer und Jeſus. Von einem Wollen auch nur in Worten iſt bei Matthäus (vgl. 3, 7 ff.) nirgends die Rede. Daher würde bei dieſer Zeitbeſtimmung gerade die Umkehrung beider Söhne nothwendig ſein, welche auch Hilarius vollzog, indem er den erſten Sohn auf die Phariſäer und den zweiten auf die Sünder bezog; aber er wurde dadurch auch zu einer gekünſtelten Erklärung gezwungen. Dagegen hat Hilarius richtig erkannt, daß die gewöhnliche Deutung (Orig., Chryſoſt., Hieron., Theophyl., Euthym.) von den Juden und Heiden in den Text nicht paſſe, wobei er freilich das Verhältniß der Söhne wieder umkehrt und den erſten Sohn als Repräſentanten Iſraels (qui non poenituit, sed in Dominum manus intulit) und den zweiten als Repräſentanten der Heiden anſieht (sed gentium peccatorumque plebs id quod spopondit effecit), während die genannten Väter die Heiden, welche kein Verſprechen gegeben und kein Geſetz erhalten haben und dennoch an Chriſtus glaubten, den Juden, welche trotz Verſprechen und Geſetz ungläubig blieben, gegenüber ſtellen[1]. Da Zöllner und Huren bei den Juden auf gleicher Linie ſtanden (18, 17), ſo kann man dieſe Beziehung als Folgerung mit einbegreifen (Maldon.). Die moraliſche Anwendung unſerer Parabel auf das chriſtliche Glaubensleben gibt ſchon Orig. προάγειν vorangehen wurde

[1] Hier. berückſichtigt allein das Detail und unterſcheidet bei den Heiden zwiſchen der lex naturalis, welcher ſie nicht folgten, und der lex evangelica, der ſie folgten, und ebenſo bei den Juden zwiſchen dem moſaiſchen Geſetz, dem ſie zu gehorſamen verſprachen, und dem Ungehorſam gegen den Sohn des Hausvaters. Er führt auch die Meinung anderer an, qui non putant gentilium et Judaeorum esse parabolam, sed simpliciter peccatorum et iustorum: ipso quoque Domino propositionem suam postea disserente.

urſprünglich vom Befehlshaber mit Ergänzung des Heeres, ſpäter allgemein gebraucht. Euthymius erklärt es mit προλαμβάνειν. Eine Nachfolge iſt damit weder gefordert noch ausgeſchloſſen, aber doch iſt dieſes mehr im Sinne des Evangeliſten. Chryſoſt. und Op. imp. negiren es zwar, aber jener mit Berufung auf Röm. 11, 12 f., dieſer auf Act. 6, 7, welche Stellen für die Maſſe des Volkes nichts beweiſen. βασιλεία τοῦ θεοῦ iſt auf die Gegenwart zu beziehen. Höchſtens kann man noch Hoffnung für die Zukunft laſſen[1]. ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης geht nicht bloß auf den Wandel des Johannes nach dem alten Geſetz, ſondern auf ſein ſtrenges Leben in der Wüſte (Chryſoſt., Theophyl., Euthym., Maldon. Vgl. 2 Petr. 2, 21). Der Gegenſatz zwiſchen dem Eindruck, den der gerechte Johannes auf die vermeintlichen Gerechten und auf die Sünder machte, gewinnt dadurch an Schärfe. Inſofern mit dieſem Wandel die Bußpredigt harmonirte, kann man ὁδὸς δικ. auch auf die Lehre dieſes Weges ausdehnen (Bleek, Weiß, Keil u. a. vgl. Marc. 12, 14). τοῦ πιστεῦσαι iſt Folge der Buße, da die Reue, den bekehrten Zöllnern nachzuſtehen, dem Glauben vorangehen müßte. Die Textgeſtalt iſt ziemlich unſicher. V. 29 iſt die Rec. gegen B, dem Weiß folgt (ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν), feſtzuhalten und daher dieſe auch V. 30 vorzuziehen, nur iſt ſtatt δευτέρῳ nach ℵ* C* D Δ al. Tiſch. ἑτέρῳ zu leſen. Das Gleiche gilt V. 32, wo B ſtatt πρῶτος ὕστερος und D ἔσχατος lieſt. Der Grund dieſer Aenderungen liegt aber nicht in der alten Erklärung von Juden und Heiden (Meyer), da Hilarius trotz ſeiner entgegenſtehenden Erklärung den textus rec. feſthält, ſondern in einer Reflexion auf V. 31[b] und 32.

V. 33—44. Die Parabel von den Weingärtnern enthält bereits die Motivirung für die Verwerfung des Volkes, wenn auch zunächſt nur die Synedriſten betheiligt ſind. Dieſe Verwerfung erſcheint als eine nothwendige Folge der Untreue Iſraels, welche es ſeit alter Zeit gegen Gott und ſeine Geſandten an den Tag gelegt hatte. Die Angeredeten, welche bei der unverkennbaren Anlehnung an Jeſ. 5, 1 ff. über die Bedeutung der Parabel nicht im Zweifel ſein konnten, ſprechen ſich geradezu das Verdammungsurtheil.

V. 33 ff. φραγμός das Einzäunen, Mauer, Zaun. Nach Beſchaffenheit des Bodens konnte die Einzäunung nur in einer Mauer beſtehen, für welche die Miſchna ſogar genaue Maße angibt. ὤρυξεν ληνόν er grub eine Kelter. Dieſe beſtand aus 2 Theilen: der obere war ein großer, in Stein ausgehauener oder in die Erde gegrabener und ausgemauerter Trog (גַּת), in welchem die Trauben getreten wurden, der andere eine Kufe (יְקֶב), in welche aus dem vergitterten Boden des erſtern der Moſt abfloß (Winer R. W. 1, 653). Die Keltern wurden in der Regel außerhalb der Stadt in den Weinbergen ſelbſt oder ſonſt auf den Bergen angelegt. Zur Bewachung des Weinbergs wurde ein thurmähnliches Häuschen (πύργος) erbaut, das zur Zeit

---

[1] Chryſ.: τὸ δὲ προάγουσιν, οὐχ ὡς τούτων ἑπομένων, ἀλλ' ὡς ἐλπίδα ἐχόντων, ἐὰν ἐθέλωσιν. Aberle: In den folgenden Parabeln werden Strafgerichte über das jüdiſche Volk in Ausſicht geſtellt und es konnte ſich wohl die Anſicht bilden, daß ſchlechthin keiner, welcher dieſer Nation angehöre, denſelben entgehen werde. Einer ſolchen Auffaſſung baut die vorliegende Parabel vor, indem ſie conſtatirt, daß ein Theil des Volkes werde gerettet werden, allerdings nur derjenige, von welchem man es am wenigſten hätte erwarten ſollen.

r Leſe dem Beſitzer auch zum Aufenthalt diente (Schöttg., Wünſche), wie an derartige Thürmchen noch heutzutage ſieht (Robinſon 1, 354. Tobler, enkblätter 1853 S. 113). ἐξέδοτο (Tiſch. ἐξέθετο nach ℵ* B* C L) er rpachtete, verdingte. Nimmt man V. 34 τοὺς καρποὺς αὐτοῦ in excluſivem inn, ſo muß man eine Vermiethung um Geld annehmen (Meyer, Weiß, eilweiſe Schegg), während Marcus und Lucas bloß einen Antheil der Früchte r den Herrn beſtimmen. Weiß erkennt hier einen urſprünglichen Zug. llein ob man αὐτοῦ auf den Herrn oder den Weinberg beziehe, ſo kann es h doch nur um die Früchte handeln, welche nach der Vereinbarung dem rrn zufallen ſollten. Die Evangeliſten haben überhaupt auf ſolche Neben- nge wenig Gewicht gelegt. Matthäus faßt wieder in ſeiner Weiſe die nechte gleich im Plural zuſammen und zergliedert nur die Strafen, während tarcus die einzelnen Abgeſandten auseinander hält und erſt am Schluſſe e Mehrzahl einführt. Zu ἐλιθόβησαν vgl. 23, 37. Joh. 8, 5. Act. 7, 3 f. 14, 5. Hebr. 12, 20.

Die Deutung der Parabel iſt leicht, nur darf man ſchon wegen des legoriſchen Vorbilds bei Jeſaias die Einzelheiten nicht preſſen. Bei Jeſaias t der Weinberg ſtatt der Trauben nur Herlinge getragen und ſoll deßhalb r Verwüſtung preisgegeben werden, hier trifft die Winzer die Schuld, denen r Weinberg anvertraut war. Dieſe ſind die Synedriſten, welchen die Sorge r das Reich Gottes im Hauſe Iſrael oblag. Freilich gehören ſie ſelbſt als raeliten zugleich zu dieſem Weinberg, ſind Winzer und Reben zugleich, allein lche Vermiſchungen iſt man in Bilderreden gewohnt (Joh. c. 10). Jeſus ht davon ab, ob der Weinberg Früchte getragen hat, da ſein Urtheil die ynedriſten treffen ſoll. Nach der Parabel haben die Winzer den einzigen ohn des Herrn gekannt. Dieß trifft bei den Synedriſten nicht ganz zu, er jedenfalls hätten ſie aus den Zeichen und Wundern Jeſu (Act. 2, 22) ne höhere Sendung abnehmen können. Unter den einzelnen Einrichtungen ıb die von Gott getroffenen Veranſtaltungen zur Förderung des Gottes- lkes zu verſtehen (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.: Zaun = Geſetz, Kelter = tar, Thurm = Tempel). Gott hat ſich bei der Geſetzgebung ſeinem Volke naht und dann von Zeit zu Zeit Propheten geſandt, welche bös behandelt ırden (1 Kön. 22, 24. 2 Chron. 24, 21. Hebr. 11, 37).

V. 39. ἐξέβαλον ἔξω καὶ ἀπέκτειναν gibt eine anſchauliche Schilderung s Hergangs. An ſich iſt die umgekehrte Aufeinanderfolge Marc. 12, 8 türlicher, obwohl für die des Matthäus und Lucas auch der Umſtand ltend gemacht werden kann, daß er an den während des Hinauswerfens ittenen Mißhandlungen ſtarb. Die Väter ſehen darin eine Anſpielung auf n Kreuzestod Jeſu vor den Thoren Jeruſalems (Hilar., Hieron., Chryſoſt., ɔda, Theophyl., Euthym.). Die myſtiſche Erklärung (Orig., Hieron.[1] an ɔeiter Stelle) von der Wegnahme des Reichs von den Juden und Ueber- be an die Heiden iſt kaum darin zu ſuchen, obwohl der Gedanke dem ɔlgenden entſpricht. Origenes wird auch ſelbſt noch zu einer andern myſtiſchen rklärung veranlaßt, nach welcher das Reich Gottes τὰ μυστήρια τῆς τοῦ

[1] Quod electus sit extra vineam, et ibi occisus: ut excipientibus se gentibus, is vinea locaretur.

θεοῦ βασιλείας sind, welche den Juden genommen und den Heiden gebracht werden, und schließlich bezieht er den Weinberg auf die κατὰ τὴν θείαν γραφὴν φυσιολογίαν und die Frucht auf τὸν ἀκόλουθον τῇ ἀληθεῖ φυσιολογίᾳ βίον ἐν ἀρετῇ καὶ καλλίστοις ἤθεσι καρποφοροῦντα. — V. 41. Chrysostomus [1] und Hieron. finden hier den Zweck der ganzen Parabel. In der That muß man darin den Grund der Abweichung des Matthäus von Marcus und Lucas erkennen. Die Selbstverurtheilung wird durch die Zusammenstellung: κακοὺς κακῶς (Winer 68, 1 p. 592) noch besonders schrecklich. Das Folgende dient nur zur Bestätigung. Jesus beruft sich auf einen prophetischen Ausspruch, um die Verwerfung Israels als einen von Gott längst gefaßten Beschluß darzustellen. Damit ist aber auch die Art des Gerichts ausgesprochen, welches in der Wegnahme des Heiles besteht. Das jüngste Gericht (Hilar.) paßt nicht in den Zusammenhang. — V. 42. Das Citat ist aus Ps. 118, 22 f. nach den LXX, wo der Baustein das jüdische Volk ist, welches von den Heiden verworfen, von Gott aber zu seinem Volke auserwählt worden ist. In der typischen Deutung des Midrasch (Wünsche) ist der Baustein der Messias, durch dessen Verheißung dem israelitischen Volk erst der Grund und die Auszeichnung seiner Existenz gegeben waren. Wird aber dieser Eckstein genommen, so fällt das ganze Haus zusammen. Indem Jesus diese Stelle auf sich anwendet, verkündet er den Synedristen, daß sie durch seine Verwerfung dem theokratischen Bundesvolk sein Vorrecht verwirkt und sein Verderben heraufbeschworen haben. Der Messias wird zum Eckstein einer neuen Synagoge, der christlichen Kirche (Act. 4, 11. Ephes. 2, 30. 1 Petr. 2, 7). Der Eckstein gilt als derjenige, welcher zwei Seiten zusammenhaltend dem ganzen Gebäude Halt und Festigkeit verleiht, weßhalb die Alten das Bild von der Vereinigung der getrennten Theile (Juden-Heidenthum) erklärten (Orig., Hilar., Hieron., August., Chrysost.). Mit παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, wo das Femininum nicht hebraisirend für das Neutrum zu nehmen ist, sondern auf κεφαλὴ γωνίας geht (vgl. Winer 34 p. 223), wird ausgesprochen, daß Jesus nicht zufällig der von den Bauleuten verworfene Eckstein geworden ist, sondern von Gott dazu bestimmt war. παρὰ κυρίου von Gott her, divinitus (Joh. 1, 6. Winer 47 p. 343). θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς beziehen die Väter auf die wunderbare Vereinigung der Juden und Heiden zu einer Kirche, da aber θαυμαστή auf κεφαλή geht, so ist zunächst die Verherrlichung Christi gemeint, welche ihn für den Gläubigen wunderbar erscheinen läßt. Da die Verwerfung des Messias durch die Juden bei der Kreuzigung vollzogen, der neue Eckstein bei der Auferstehung gelegt wurde, so hat sich Jesus bei dieser als den Wunderbaren dargestellt [2]. — V. 43 macht Jesus die Anwendung auf die Synedristen, wobei er als zugegeben voraussetzt, daß den Juden das Reich Gottes anvertraut gewesen ist und das Synedrium als Repräsentant des Volkes gilt. Das Volk, welches die Früchte des Reiches Gottes vollbringt, ist das neue Bundesvolk, das aus Juden und Heiden ausgewählt wurde, weil es Früchte der Buße

---

[1] Διὰ τοῦτο δὴ καὶ παραβολὴν εἴρηκεν, ἵνα αὐτοὶ τὴν ψῆφον ἐξενέγκωσιν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ Δαυὶδ γέγονεν, ὅτε ἔκρινε τὴν παραβολὴν τοῦ Νάθαν.

[2] Καὶ θαυμασθήσεται παρὰ πάντων, οὐ μόνον ὡς κεκαλλωπισμένη ταῖς ποικιλίαις τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰσχυροτέρα πάσης ἐπιβουλῆς. Euth.

zeigte und nach dem Eintritt in das Reich würdige Früchte hervorbringt (Röm. 6, 22. Gal. 5, 22). Da aber die Heiden die überwiegende Mehrzahl bilden und die Juden als theokratisches Volk verworfen wurden, so ist doch zugleich hiemit die Berufung der Heiden an die Stelle der Juden vorausgesagt. — V. 44 ist von Tisch. nach D. 33. Cant., Verc., Corb., Orig. ausgelassen. Die Bezeugung ist aber zu schwach und die Interpolation aus Luc. 20, 18 nicht wahrscheinlich, weil er sonst nach V. 42 stehen müßte. Der Zusammenhang ist aber etwas schwierig herzustellen. Unter dem Stein kann auch hier nur Christus selbst, nicht das Reich Gottes (Schegg), verstanden werden, der auch im Johannesevangelium sich häufig als den Grund der Scheidung und Verurtheilung darstellt. Dem negativen Strafurtheil des V. 43 wird das positive zur Seite gestellt. Dieses zeigt in seiner Doppelgliederung das doppelte Geschick des Volkes, welches gleich verhängnißvoll ist, ob es als Subject oder Object mit dem Stein in Berührung kommt[1]. In Berührung muß aber das Volk mit ihm kommen, weil es einmal das auserwählte Volk war. Für diese Gliederung sprechen auch die Verba, denn συνθλᾶν heißt zerdrücken, zerquetschen, λικμᾶν reinigen, worfeln, so daß damit eine dem Gedanken entsprechende Steigerung gegeben ist. Beim Gericht werden von dem Richter die Guten von den Bösen gesondert und letztere dem Verderben übergeben (Job 27, 21. Dan. 2, 44. Weish. 11, 20). Die Vulgata hat λικμήσει unrichtig mit conteret übersetzt und die lateinischen Exegeten (Hieron., Op. imp., Beda) bauen darauf ihre Erklärung, indem sie confrigitur von einem heilbaren Fall, conteret (Op. imp. comminuet) von einem gänzlichen Vernichten, Zerreiben verstehen und jenes auf die Sünden der Christen, dieses auf die der Juden und ungläubigen Heiden beziehen.

§ 55.

Die Wirkung des Parabelvortrags und die Parabel von der Hochzeit.

21, 45 — 22, 14.

Jetzt erst war es den Synedristen klar geworden, daß Jesus von ihnen sprach. Matthäus bezieht es nicht wie Marcus und Lucas bloß auf die vorhergehende Parabel, sondern auf beide von ihm erzählten und wird dadurch veranlaßt, noch eine weitere beizufügen, welche von den andern übergangen ist, wenn man nicht Luc. 14, 16 ff. als Parallele ansehen will, wogegen aber die zahlreichen Differenzen in der Darstellung und die ganze Beziehung sprechen. Matthäus steigert damit das Verdict noch, da er jetzt die Berufung der Armen und Krüppel von den Landstraßen her berichtet. Auch die Anwendung auf das ganze Volk, welche wenigstens im zweiten Theil nicht zu verkennen ist, trägt zur Steigerung bei.

V. 45 f. Die ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι des V. 23 werden hier als ἀρχ. und Φαρισαῖοι bezeichnet, weil diese Partei im Synedrium die unduld-

[1] Chrys.: δύο φησὶν ἀπωλείας ἐνταῦθα, μίαν μὲν τὴν ἀπὸ τοῦ προσκόψαι καὶ σκανδαλισθῆναι ... ἑτέραν δὲ τὴν ἀπὸ τῆς ἀλώσεως αὐτῶν, καὶ τῆς συμφορᾶς καὶ πανολεθρίας. Aug., Theoph., Euth.

ſamſte und gegen Jeſus am meiſten feindlich geſinnt war. Auch hier zeigen ſie wieder, daß es ihnen nicht um die Wahrheit zu thun iſt. Statt ὡς iſt nach ℵ B L Orig., Lachm., Tiſch. εἰς zu leſen, das in der ſpäteren Gräcität oft dem Prädicatsaccuſativ vorgeſetzt wurde (Winer 32, 4 p. 214; 59, 6 p. 491). Die Meinung des Volkes war aber eine bloß äußerliche, welche die Verurtheilung nicht hindern konnte. Orig.: φρονοῦσι μέν τι περὶ αὐτοῦ ἀληθές, οὐ μὴν τὸ μέγεθος συνιᾶσι αὐτοῦ.

V. 1. ἀποκριθείς (cf. 11, 25; 12, 38 al.) knüpft an V. 44 an. Da ἀποκρίνεσθαι in dieſer allgemeinen Bedeutung dem Evangeliſten geläufig iſt, ſo kann man darin nicht die Antwort auf V. 45 und 46 angedeutet finden (Meyer, Arnoldi, Bucher), obwohl beide Verſe zur Motivirung der weiteren Verurtheilung dienen. Der Nachdruck liegt vielmehr in πάλιν ἐν παραβολαῖς (Schegg, Weiß), aber nicht, weil die Parabeln zur Verhüllung der Wahrheit beitragen (13, 13 ff.), ſondern weil dieſe an altteſtamentliche Bilder ſich anſchließenden Parabeln eine nicht mißzuverſtehende Verurtheilung des Volkes und ſeiner Häupter enthalten. Denn daß die Spitze der Parabeln verſtanden wurde, gibt ja der Evangeliſt im Vorhergehenden an und der 22, 15 gemeldete Beſchluß iſt auch nicht Folge des Nichtverſtehens der Parabel[1]. — V. 2. γάμος im Singular und Plural wird bloß von der Hochzeit und nicht von einem anderen Gaſtmahl gebraucht und kann alſo auch hier nicht auf das Gaſtmahl zur Feier der Reichsübergabe bezogen werden. γάμους ποιεῖν = Hochzeit ausrichten, wie ſeit Homer γάμον oder γάμους ἐκτελεῖν, ἀρτύειν beſonders mit Bezug auf den Hochzeitſchmaus gebraucht wird[2]. Der Plural deutet die einzelnen Acte des Mahles an (Winer 27, 3 p. 166). καλέσαι τοὺς κεκλημένους vocare invitatos zu rufen die Eingeladenen. Der Ausſendung der Knechte war ſchon eine allgemeine Einladung vorangegangen. Zwar kennen wir die Gewohnheit doppelt einzuladen im Alterthum wenig, aber doch laſſen ſich Beiſpiele dafür namhaft machen (Echa R. 4, 2. Suet. Claud. 39. Wetſtein, Wünſche, Roſenmüller, Morgenland 5 p. 192), ſo daß κεκλημένοι gleich invitati und nicht gleich Berufene (Schegg) zu erklären iſt. Die Väter ſetzten dieſe Erklärung voraus, ſpeciell ſprechen ſich aber nur Hilar. und Op. imp. darüber aus[3]. Für die Sache ſelbſt iſt der Unterſchied gering. Die Juden ſind die κεκλημένοι und da nach dem Folgenden die Einladung vor längerer Zeit geſchehen iſt, ſo iſt es gleichgiltig, ob man dieß Berufung oder Einladung nennt. — V. 4. In ſeiner Langmuth ſchickt der Herr noch einmal andere Knechte aus, um durch die Darlegung der ernſten Lage vielleicht eine Sinnesänderung bewirken zu laſſen. ἄριστον Frühſtück prandium, das in der Regel gegen Mittag eingenommen wurde (Joſ. Ant. 5, 4, 2), bei den Hochzeiten aber die Feier ohne Rückſicht auf die Tageszeit

---

[1] Hier.: Pharisaei intellegentes de se dici parabolas, quaerebant eum tenere et occidere. Hanc eorum sciens Dominus voluntatem nihilo minus increpat saevientes, nec timore superatur, quominus arguat peccatores.

[2] Chrys.: καὶ τίνος ἕνεκεν γάμος εἴρηται, φησίν; ἵνα μάθῃς τοῦ θεοῦ τὴν κηδεμονίαν, τὸν πόθον καὶ περὶ ἡμᾶς, τῶν πραγμάτων τὴν φαιδρότητα, ὡς οὐδὲν λυπηρὸν ἔχει, οὐδὲν σκυθρωπόν, ἀλλὰ πάντα χαρᾶς γέμει πνευματικῆς.

[3] Hil.: qui autem admonentur ut veniant invitati antea, populus Israël est... servi missi apostoli. Op. imp.: ergo quando misit servos iam invitati erant.

einleitete. Da neben dem Frühstück das zubereitete Fleisch erwähnt wird, so scheint solches zum Frühstück genossen worden zu sein. Statt ἡτοίμασα ist nach ℵ B C* D L Min. Lachm., Tisch. ἡτοίμακα zu lesen. σιτιστός (von σιτίζω) genährt, gemästet wie σιτευτός steht im Gegensatz zu dem Vieh auf der Weide (νομάδες βόες cf. 1 Kön. 5, 3. Jos. 8, 2, 4: σιτιστοὺς δὲ βόας δέκα, καὶ νομάδας βόας εἴκοσι, καὶ σιτιστοὺς ἄρνας ἑκατόν), also Mastvieh. — V. 5. Bei der zweiten dringenden Einladung mußte für die Weigerung wenigstens ein Grund angegeben werden. Darnach zerfallen die Geladenen in zwei Klassen. Die einen, und zwar die Mehrzahl, kehrten sich gar nicht an die Einladung, die andern setzten ihr directe Gewalt entgegen. Die Vulg. löst das Participium ἀμελήσαντες auf: neglexerunt et abierunt. Das οἱ δὲ scheint freilich zunächst auf alle hinzuweisen, die eingeladen waren, so daß οἱ ἀμ. als gemeinsame Bezeichnung voranstände (Fritzsche, zum Theil Weiß) und οἱ μὲν ἀπῆλθον und οἱ δὲ λοιποί subordinirt wären, aber οἱ λοιποί haben doch einen durchaus verschiedenen Charakter. Gegen die Erklärung von οἱ ἀμ. = die Sorglosen (Schegg) spricht aber die Parallele οἱ δὲ λ. κρατήσαντες, welche offenbar den Gegensatz zu der Unthätigkeit der ersten angibt und in's Verb. fin. aufgelöst werden muß. Faßt man δέ als Verbindungspartikel mit V. 4 und οἱ λοιποί als Beschränkung des Benehmens der Mehrzahl (Meyer), so verliert auch die gewöhnliche Erklärung durch Auflösung des Partic. einen Theil ihrer Härte. ἴδιον soll das eigene Interesse gegenüber der dem König schuldigen Ehrfurcht andeuten, ist aber ohne besonderen Nachdruck, da ἴδιος im Neuen Testament hier und da statt des Pronom. possess. steht, wie in der späteren Latinität proprius für suus oder eius (Winer 22, 7 p. 145). — V. 6 scheint über den Zweck der Parabel hinauszugehen (Arnoldi, Bucher, Weiß), allein da die Geladenen an sich böser Gesinnung waren, so ist es leicht denkbar, daß sie sich der unbequemen Boten entledigen wollten. Denn ihr Verhalten spricht nicht dafür, daß sie die Einladung zum Hochzeitmahl als etwas Angenehmes betrachteten. Schegg glaubt, daß die Geladenen mit der Heirath unzufrieden waren: es war in ihren Augen eine Mißheirath. Da nun ihr bei der ersten Einladung geäußerter Widerwille den König nicht veranlaßte, die Vermählung rückgängig zu machen, so fühlten sie sich gekränkt und bereiteten sich zum äußersten Widerstande vor. Ob sich aber die orientalischen Vasallen an einer Mißheirath stießen, ist fraglich. — V. 7 f. Nach ℵ B L Min. Verss. Tisch. ist zu lesen: ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη. Die Parabel faßt hier und V. 8 zwei zeitlich ziemlich auseinanderliegende Dinge zusammen. Denn die Aussendung der Heere geschah nicht vor der Beendigung des Hochzeitmahles. Wenn aber auch V. 7 mit den Vätern auf die Zerstörung Jerusalems zu deuten ist, so ist doch dieser Zug nicht eingeschoben, weil diese vor der Vollendung des Gottesreiches eintrat (Weiß), denn die V. 8 und 9 geweissagte Berufung der Heiden, welche vor der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang nahm, spricht für den idealen Standpunkt der Parabel, welche diesen Zug anticipirt. Daß beides historisch gefaßt zu der allegorischen Deutung nicht passen würde, hätte auch ein späterer Evangelist bemerkt. Nach 28, 19 wurden nicht Heiden berufen, ehe die Apostel gegeißelt und mißhandelt wurden, da sich die Apostel stets zuerst an die Juden wandten (Act. 1, 8. Gal. 2, 8 Chrysost.). Das Präteritum οὐκ ἦσαν ἄξιοι weist auf die Zeit der Einla-

dung zurück, bei der sie sich als unwürdig erwiesen; eine Beziehung auf den Rathschluß und Willen des Königs (Schegg) ist kaum darin zu suchen. διέξοδοι ὁδῶν im Neuen Testament bloß bei Matthäus sind die Plätze vor der Stadt des Königs, an welchen mehrere Straßen in einander einmünden, Straßenecke. An diesen Ausgängen traf man die Fremden, nach der Parabel die Heiden, welche ursprünglich nicht geladen waren. — V. 10. Nach ℵ B* L Tisch. ist νυμφών st. γάμος zu lesen. Die Knechte laden Böse und Gute ein, weil es nicht ihre Aufgabe ist, zwischen Würdigen und Unwürdigen zu unterscheiden. Daß diese Unterscheidung der sittlichen Qualification mit der Einladung zum Hochzeitfest nichts zu thun hat (Weiß), ist richtig, insofern man bloß die Hierarchen angeredet sein läßt, allein das Bild erweitert sich schon, wenn man diesen und dem Volk als Ganzem die niederen Klassen, Zöllner und Huren gegenüberstellt und die Berufung der Heiden berücksichtigt. Bei den Juden war die sittliche Qualification nicht zu erwähnen, weil sie schon längst eingeladen waren, dagegen bei den Heiden, für welche Einladung und Erscheinung beim Mahle fast zusammenfielen, mußte das Mißverständniß abgewiesen werden, als ob die Berufung schon das Anrecht auf die ewige Seligkeit verleihe [1]. νυμφών ist das Brautgemach. Euthym.: ἐπλήσθη ὁ γάμος. ἦγουν ὁ νυμφών.

V. 11. ἔνδυμα γάμου ist ein für eine Hochzeitfeier passender Anzug [2], womit Meyer die χλανὶς γαμική (Ar. Av. 1693) vergleicht. An ein besonderes Kleid, das nach persischer Sitte den vor dem König Erscheinenden gegeben wurde (Kaftan cf. Rosenmüller, Morgenland 5 p. 75 ff.) ist nicht zu denken (Olshausen, Kistemaker, Arn., Bucher, Reischl), denn dieß müßte in der Parabel erwähnt werden, da ein Erscheinen ohne dasselbe geradezu unbegreiflich wäre. — V. 12 f. πῶς εἰσῆλθες ὧδε; wie kamst du da herein? d. h. wie hast du dich unterstehen können einzutreten, ohne ein hochzeitliches Kleid zu haben? [3] ὁ δὲ ἐφιμώθη er verstummte, zeigt, daß er keine Entschuldigung hatte, denn die Geladenen hatten nach der Einladung noch so viel Zeit, anständige Kleider anzuziehen. Nur um ein solches, nicht um ein kostbares kann es sich hier handeln, da die Armen und Fremden von den Straßen eingeladen waren [4]. διάκονοι sind die Diener bei Tisch, nicht die bisherigen δοῦλοι. δήσαντες wird befohlen, um das Entweichen zu verhindern. ἐκεῖ ἔσται gehört nicht zum Bild, sondern zur Erklärung des Herrn (8, 11. 12). — V. 14 begründet nicht ἔσται κτλ. V. 13 (Meyer), noch bezieht es sich

---

[1] Chrys.: εἶτα ἵνα μηδὲ οὗτοι (οἱ ἐξ ἐθνῶν) τῇ πίστει θαρρήσωσι μόνῃ, καὶ περὶ τῆς κρίσεως αὐτοῖς διαλέγεται, τῆς ἐπὶ ταῖς πονηραῖς πράξεσι, τοῖς μὲν οὐδέπω πεπιστευκόσι περὶ τοῦ προσελθεῖν τῇ πίστει, τοῖς δὲ πεπιστευκόσι περὶ τῆς κατὰ τὸν βίον ἐπιμελείας.

[2] Euth.: ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου προσηγόρευσε πάντα ἄνθρωπον ἀναξίως τοῦ γάμου ἐστολισμένον.

[3] Orig.: καὶ μέμφεται τῷ τοιούτῳ, ὡς κακῶς ποιήσαντι κατὰ τὸ τετολμηκέναι εἰσελθεῖν εἰς τοὺς τοιούτους γάμους, μὴ ἀναλαβόντι τὸ τοῦ γάμου ἔνδυμα.

[4] Hil.: numquid invitandorum habitum designaverat? Deinde cum invitari quoscunque iussisset; quomodo unus omnibus poterat esse vestitus? Aut si certus ex consuetudine convivantium in nuptiis habitus esse soleret, et ab invitantibus ac ministris potuisset inhiberi. Sed quia malos intellegere non omnium est... Vestitus autem nuptialis est gloria Spiritus sancti et candor habitus coelestis.

bloß auf die zweite Hälfte der Parabel (de Wette), sondern enthält den Grundgedanken der ganzen Parabel (Schegg, Weiß, Keil). Dieser ist aber das Verhältniß der Berufung zur Auserwählung. Die Parteihäupter hielten beide für identisch, Jesus zeigt ihnen, daß gerade die zuerst Berufenen nicht zur Zahl der Auserwählten gehören. Aber auch die äußere Theilnahme am Reiche Gottes genügt noch nicht, wenn nicht die Ausübung der Gerechtigkeit hinzukommt. Dadurch werden beide Hauptpunkte, welche bei der Erwerbung der Seligkeit concurriren und deren Zusammenwirken für den Menschen in letzter Instanz unbegreiflich bleibt, angeführt, der göttliche Heilsrathschluß in Verbindung mit der Gnadenökonomie und die menschliche Freiheit. Je nachdem man den einen oder andern betont, erscheint das ewige Leben als ein reines Geschenk der göttlichen Gnade oder als eine Belohnung der menschlichen Thätigkeit. In unserem Gleichniß ist die letztere in den Vordergrund gestellt, ohne daß aber die andere ausgeschlossen wäre [1].

In der Deutung der Parabel sind die Väter insoweit einig, daß sie dieselbe als einen Fortschritt im Verhältniß zu der vorhergehenden betrachten, insofern 1. die Verwerfung der Juden und Berufung der Heiden und 2. die Nothwendigkeit eines gerechten Lebens zur Erlangung des Heils ausgesprochen wird [2]. Während die vorige Parabel bloß bis Christus reichte, erstreckt sich diese auf die Zeit des Neuen Bundes von Christus bis zur Vollendung. Nur in den κεκλημένοι ist ein Anklang an die frühere Berufung durch die Propheten (Orig., Chrysost., Hilar., Hieron., Op. imp.) zu erkennen. Der König ist Gott, der Sohn Christus, die Braut die Kirche, die Hochzeit die Vermählung Christi mit seiner Kirche (Orig., Hieron., Euthym.). Diese wird gefeiert nach der Auferstehung des Herrn (Apok. 21, 2. 9. Joh. 3, 29. Eph. 5, 27) und die Einladungen gehen von den Aposteln aus (Orig., Hieron., Chrysost.) [3]. Das bleibende Hochzeitmahl wird aber dadurch angedeutet, daß der Gast ohne hochzeitliches Gewand hinausgeworfen wird. Deßhalb hält schon Euthymius die Hochzeit und das Hochzeitmahl auseinander, indem er die Verbindung auf Erden durch Glauben und Tugenden von der jenseitigen, übernatürlichen unterscheidet. Ebenso Maldon. Das hochzeitliche Gewand ist nicht der heilige Geist (Iren., Hilar.), noch die Herrlichkeit Christi (August.), sondern ganz im Sinne der Parabel das wahre christliche Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Tertull., Orig., Chrysost., Ambr., Hieron.) [4], wodurch der Gegensatz zu der bloß äußer-

---

[1] Chrys.: ὅτι τὸ μὲν κληθῆναι καὶ καθαρθῆναι χάριτος ἦν· τὸ δὲ κληθέντα καὶ καθαρὰ ἐνδυσάμενον μεῖναι τοιαῦτα διατηροῦντα τῆς τῶν κληθέντων σπουδῆς. τὸ κληθῆναι δέ, οὐκ ἀπὸ τῆς ἀξίας γέγονεν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς χάριτος· ἔδει τοίνυν ἀμείψασθαι τὴν χάριν τῷ ὑπακοῦσαι, οὐ τῷ τοσαύτην ἐπιδείξασθαι πονηρίαν μετὰ τὴν τιμήν.

[2] Chrys.: ἀλλ' ἔχει τι καὶ πλέον ἐκείνης αὕτη· προσαναφωνεῖ μὲν γὰρ καὶ τὴν ἔκπτωσιν τῶν Ἰουδαίων, καὶ τὴν κλῆσιν τῶν ἐθνῶν· δείκνυσι δὲ μετὰ τούτου καὶ τοῦ βίου τὴν ἀκρίβειαν, καὶ ὅση τοῖς ἀμελοῦσιν ἡ δίκη κεῖται, καλῶς αὕτη μετ' ἐκείνην ἐστίν.

[3] Nach Gregor M. schon bei der Menschwerdung, nach Hil. erst nach unserer Auferstehung: verum hic nuptiae vitae coelestis et in resurrectione suscipiendae aeternae gloriae sacramentum est. Doch ist diese Verbindung iam perfecta in Christo.

[4] Wenn Zahn (Wichelhaus) Basilius, Chrysost., Ambr., Hilar., August. mit den lutherischen Erklärern im Unterschied von der römischen Kirche für die Deutung des Kleides von dem wahren Glauben anführt, der die Gerechtigkeit Christi anzieht, so kann er die Väter gar nicht gelesen haben. Zu den aus Chrys. bereits citirten Stellen will

lichen Angehörigkeit mittelst des Bekenntnisses ausgedrückt wird. Unter den ersten Knechten verstehen die meisten Väter die Propheten und auch Maldon. schließt sich ihnen an, doch paßt die Erklärung des Hilar., Chrysost., Euthym. besser, nach welcher der erste Ruf von Christus selbst ausging und die ersten Diener die Apostel waren. Das Schicksal des Jakobus und Stephanus hebt ja das Bedenken, welches man aus der den Boten gewordenen Behandlung abgeleitet hat. Die specielle Beziehung auf Petrus und seine Gehilfen und Paulus und seine Mitarbeiter (Chrysost., Euthym.) überschreitet die durch die Parabel gezogene Grenze. Die der Stadt angedrohte Strafe ist die Zerstörung Jerusalems (Orig., Chrysost., Hieron.).

§ 56.

Die Versuchungsfragen der Pharisäer und Sadducäer.

22, 15—46.

Die Spannung zwischen Jesus und den Hierarchen hatte einen solchen Grad erreicht, daß nur noch ein förmlicher Bruch möglich war, der zum Tode führen mußte. Ein Mittel hiezu ausfindig zu machen übernahmen in Ablösung der officiellen Behörde die Parteien, an deren Spitze die Pharisäer marschirten. Es galt, Jesu ein Wort zu entlocken, aus dem eine Anklage geschmiedet werden konnte. Aber die verfängliche Censusfrage der Pharisäer offenbart nur die Ueberlegenheit des Herrn über diese Partei der herrschenden Klassen und den Sadducäern geht es mit ihrer Auferstehungsfrage (23—33) um nichts besser, die dadurch wieder ermuthigten Pharisäer erleiden mit der Frage nach dem größten Gebot eine neue Niederlage (34—46). Niemand kann dem Herrn mehr ein Wort erwidern, noch wagt es jemand, ihn weiter zu fragen. Rathlos stehen die Juden vor der Weisheit des Messias, der sich damit auch vor den höchsten Vertretern des Volkes als solchen erwiesen, aber keinen Glauben gefunden hat.

V. 15. συμβούλιον λ. cf. 12, 14. Daß eine Berathung dem Beschluß vorausgehen mußte, versteht sich von selbst. Deßhalb erklärt Euthym. richtig: συσκέπτονται, aber unrichtig ἐν λόγῳ = δι' ἐρωτήσεως, denn die Frage sollte nur der Köder sein, mit dem man Jesus ein verfängliches Wort entlocken wollte. παγιδεύειν = יקש kommt bei den LXX öfter vor, bei den Griechen gar nicht. — V. 16. Weil die Pharisäer schon einmal von Jesus abgewiesen worden waren, so schicken sie klugerweise ihre Jünger und die Herodianer voran. Die Herodianer sind nicht eine religiöse Partei (Tertull., Epiph., Philastrius, Euthym., Hitzig, Ewald, Geiger, Hausrath), die in Herodes etwa den Messias verehrte oder den Sadducäern gleichstand, noch eine sich in die unvermeidliche Römerherrschaft fügende friedliebende Partei (Orig., Hieron.,

---

ich nur noch eine beifügen (Hom. 69, 3): βούλει σοι δείξω τοὺς οὕτως ἐστολισμένους; τοὺς ἐνδύμα ἔχοντας γάμου; ἀναμνήσθητι τῶν ἁγίων ἐκείνων ὑπὲρ ὧν πρώην ὑμῖν διελέχθην, τῶν τὰ τρίχινα ἐχόντων ἱμάτια, τῶν τὰς ἐρήμους οἰκούντων. Mit Recht bemerkt schon Maldon.: Vera et propria est Tertulliani, Orig., Chrys., Auctoris imp., Ambr., Hier., Greg., Theoph. et Euth. sententia, vestem nuptialem caritatem, bona opera et vitam fidei respondentem significare.

Chrysost., Maldon. und viele Neuere), vielleicht gar milites Herodis (Hieron., Chrysost.), denn Herodes Antipas stand mit Pilatus nicht auf freundschaftlichem Fuße, sondern eine antirömische Partei, welche die gegen die ungerechte Herrschaft des Pilatus bestehende Bitterkeit benützte, um für die nationale Regierung des Herodes zu agitiren (Wetstein, Meyer, Schegg, Weizs., Langen, Keim, Weiß, Keil, Aberle vgl. Einleitung S. 56). Diese Annahme wird durch Marc. 3, 6; 12, 13; 8, 15 unterstützt. Daß unser Evangelist sie nur hier nennt, während er 16, 6. 12 für den Sauerteig des Herodes (Marc. 8, 15) den der Sadducäer setzt, ist nicht ein Zeichen seiner secundären Darstellung (Weizs., Geiger), noch ein Beweis für die Römerfreundlichkeit der Partei (Renan), sondern für die Absicht des Matthäus, die Stellung Jesu zu den jüdischen Parteien darzustellen. Die Herodianer waren in den Augen der Juden nicht ganz ebenbürtig. Hier aber werden sie doch erwähnt, weil die Pharisäer durch ihre Beiziehung die eigene Ohnmacht constatirten und die Besiegung aller Parteien durch Jesus selbst unterstützten. Die Pharisäer waren allerdings auch eine antirömische Partei, aber in religiöser, nationaltheokratischer Richtung. Beide Parteien setzen bei Jesus eine verneinende Antwort voraus, die sie zu einer Anklage bei Pilatus benützen wollten. Der gewöhnliche Kunstgriff bei Versuchungsfragen, wonach Bejahung und Verneinung gleich verfänglich waren (Orig., Chrysost., Hieron.) würde zwei heterogene Parteien voraussetzen, so daß die eine die Klage bei den Römern, die andere bei der jüdischen Obrigkeit besorgt hätte. Allein auch die Pharisäer hätten sich wohl gehütet, Jesus wegen einer Entscheidung für die Entrichtung der Steuer zu verklagen. Zu διδάσκαλε, οἴδαμεν vgl. Joh. 3, 2, wo aber die captatio benevolentiae ehrlich gemeint ist. Hier ist sie nicht bloß unehrlich, sondern auch plump (Orig.). ἀληθής wahrhaftig, ohne Falsch (ψεῦδος), wird im Folgenden positiv und negativ erklärt. ὁδὸς τοῦ θεοῦ ist der von Gott vorgezeichnete Weg (6, 33. Joh. 6, 28. Ps. 27, 11). Euthym.: τὴν ἀρετήν, δι' ἧς ὁδεύει τις πρὸς θεόν. βλέπειν εἰς πρόσωπον = פָּנִים הִכִּיר (Deut. 1, 17; 16, 19. Sprichw. 24, 23) nicht auf die Person sehen, d. h. sein Urtheil fällen ohne Rücksicht auf die äußeren Verhältnisse der Macht, des Ansehens u. s. w. Luc. 20, 21 setzt dafür πρόσωπον λαμβάνειν = נָשָׂא פָּנִים. Euthym.: ὑποκνίζοντες αὐτὸν εἰς τὸ μὴ αἰδεσθῆναι τὸν Καίσαρα, μηδὲ διὰ φόβον αὐτοῦ σιγῆσαι πρὸς τὸ ἐπερωτώμενον. Bei den Griechen hatte βλέπειν εἰς πρόσωπον wie λέγειν κατὰ πρόσωπον die Beimischung des Frechen und Unverschämten, wie auch bei uns das scharfe Schauen in das Gesicht für frech gilt. — V. 17. ἔξεστι ist vom Standpunkte der Thora aus gesprochen, welche nur Steuern für das Heiligthum anordnet und die Steuern an nicht theokratische Regenten als Versündigung gegen Gott betrachtet (Deuter. 17, 15. Michael. Mos. Recht 3 p. 154). Die Kopfsteuer verstieß aber ganz besonders dagegen, weil in ihr die Abhängigkeit von fremder Herrschaft offenkundiger zum Ausdruck kam[1]. Deßhalb mußte der Messias dem Steuerjoch

[1] App. Syr. 50: καὶ διὰ ταῦτά ἐστιν ἅπασιν Ἰουδαίοις ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας. Als besonderes Privilegium hatte Titus den Juden gestattet, Tempelsteuern einzutreiben: τὸ δὲ μέγιστον, δασμολογεῖν τε ὑμῖν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ ἀναθήματα συλλέγειν ἐπετρέψαμεν. Jos. B. J. 6, 6, 2. Vgl. S. 393.

ſammt der Fremdherrſchaft ein Ende machen. Auf den Vorgang des Judas Gaulonites (Joſ. Ant. 18, 1, 1) machen ſchon Orig. und Chryſoſt. aufmerkſam (Apg. 5, 37). κῆνσος = census (17, 24). Καίσαρι ohne Artikel iſt nom. pr.[1] — V. 18. τὴν πονηρίαν αὐτῶν ihre Schlechtigkeit, d. h. ihre ſchlechte Abſicht bei der Frageſtellung. ὑποκριταί dient nicht, wie ſonſt, zur allgemeinen Charakteriſirung der Phariſäer, ſondern zur Bezeichnung ihrer bodenloſen Heuchelei im vorliegenden Falle. Chryſoſt.: ἐπειδὴ γὰρ ἀπηρτισμένη καὶ πρόδηλος ἦν ἡ κακία, βαθυτέραν δίδωσι τὴν τομήν. — V. 19. Jeſus ſetzt voraus, daß ſie Münzen bei ſich haben. τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου die Steuermünze iſt im Unterſchied zur Tempelmünze diejenige, mit welcher die Steuer bezahlt werden mußte, wahrſcheinlich der römiſche Denar, in welchem die Kopfſteuer zu entrichten war, da die Grundſteuer entweder in natura oder auch in anderer und größerer Münze bezahlt wurde, nur mußte es Silber ſein (Marquardt 3, 2, 147). — V. 21. Aus der klug geſtellten Frage, welche den Fragenden das factiſche Verhältniß des gegenwärtigen Zuſtandes in Erinnerung ruft, folgert nun Jeſus mit vernichtender Logik das wahre Pflichtverhältniß, welches durch den damaligen Zuſtand beſtimmt iſt. Wäre aber dieß der Standpunkt des jüdiſchen Staatsrechts (Wünſche p. 257) geweſen, ſo hätte Jeſus direct geantwortet oder die Gegner gar nicht fragen können. Die rabbiniſchen Stellen beweiſen nur, daß man ſich in die Nothwendigkeit fügte. Jeſus geht aber weit über die Bedeutung der Frage hinaus und faßt das Pflichtengebiet des für den Dienſt Gottes beſtimmten, aber in irdiſchem Verbande lebenden Menſchen in einen großartigen Spruch zuſammen, welcher die Maxime für die neue Synagoge wurde. Scheinbar iſt nur der erſte Theil der Antwort durch die Frage veranlaßt, in Wirklichkeit gehört aber auch der zweite Theil dazu, weil er den Einwand beſeitigt, daß dadurch der Dienſt Gottes beiſeite geſetzt werde. Das richtige Verhältniß beſteht darin, daß die Pflichten gegen die Obrigkeit in einer ſolchen Weiſe erfüllt werden, welche die Pflichten gegen Gott nicht beeinträchtigt. Es kann alſo den letzteren durch erſtere nicht derogirt werden und im Colliſionsfalle geht die höhere Pflicht vor (Röm. 13, 1 ff. 1 Tim. 2, 1 f. 1 Petr. 2, 13 f.)[2]. Die Aufzählung der einzelnen Leiſtungen (Tertull., Hilar., Hieron.) hat keinen Werth, weil es ſich nicht bloß um die äußere Gabe, ſondern um die von Jeſus betonte Pflicht handelt. Ebenſowenig genügt die Unterſcheidung zwiſchen Leib und Seele (Orig.), ſo ſchön an ſich der Gedanke iſt, daß die Seele des Menſchen das Bild und die Umſchrift Gottes trägt (Tertull., Orig.). ἀποδιδόναι wird von dem Leiſten des pflichtmäßig Schuldigen gebraucht (20, 8; 21, 41. Röm. 13, 7). Das Münzrecht galt im Alterthum als charakteriſtiſches Attribut der Herrſchaft. Zur Zeit der Republik durfte auf keine

[1] Hier.: Caesarem non putemus Augustum, sed Tiberium significari privignum eius, sub quo passus est Dominus. Omnes autem reges Romani, a primo Caio Caesare, qui imperium arripuerunt, Caesares appellati sunt.

[2] Orig.: ἀπεκρίνατο ὅτι δεῖ ἀποδιδόναι τῷ Καίσαρι τὰ αὐτοῦ αἰτοῦντι, καὶ μὴ ἀποστερεῖν αὐτὸν τῶν ἰδίων φαντασίᾳ θεοσεβείας, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ· καὶ οὐ κωλύεταί τις ἀποδιδοὺς καὶ Καίσαρι τὰ Καίσαρος ἀποδιδόναι τῷ θεῷ τὰ τοῦ θεοῦ. Chryſ.: ἐκεῖνα γίνωσκε λέγειν αὐτὸν μόνον, τὰ μηδὲν τὴν εὐσέβειαν παραβλάπτοντα· ὡς ἐάν τι τοιοῦτον ᾖ, οὐκέτι Καίσαρος, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου φόρος ἐστὶ καὶ τέλος τὸ τοιοῦτον.

ömiſche Münze das Bild eines Lebenden geprägt werden. Gewöhnlich wurden ötterköpfe gewählt. Julius Cäſar war der erſte, welcher ſein eigenes Bild uf die Münzen ſetzen ließ. — V. 22. ἐθαύμασαν ſie wunderten ſich über ie unerwartete Antwort, mit welcher Jeſus ihre Kunſt zu Schanden gemacht atte. τί οὖν; ἐπίστευσαν; οὐδαμῶς. Chryſoſt.[1]

V. 23—33. Matthäus hatte ausdrücklich die Entfernung der Phariſäer nd Herodianer berichtet (ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον), während es nach Marc. nd Luc. den Anſchein hat, als ob die Sadducäer zufällig noch dazu kamen, ie Jeſus die Phariſäer abfertigte. Damit iſt aber doch nicht geſagt, daß ie Scene mit den Phariſäern noch fortgeſetzt werden ſoll (Weiß), noch geht ieß aus V. 34 hervor, da mit οἱ δὲ Φαρ. κτλ. eine ganz neue Situation ein= itt, vielmehr ſoll die gehäufte Erzählung von Verſuchungsfragen an einem ag (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) nur die unermüdliche Bosheit der Gegner darthun, elche ſich alle zu dem Zwecke, Jeſus zu fangen, vereinigt hatten.

V. 23. Der Artikel vor λέγοντες fehlt ℵ B D M S Z Or., Tiſch. Zwar nnte er nach O I leicht ausfallen (Meyer, de Wette, Arn.), aber doch auch ls nothwendig ergänzt werden. Die Schwierigkeit des einfachen λέγοντες hwindet, wenn man bedenkt, daß Matthäus unmöglich ſeinen Leſern eine elehrung über den Glauben der Sadducäer geben wollte (Schegg), während ieß für die Leſer des Marcus und Lucas nothwendig war. Wenn demnach ieſe Wendung für Judenchriſten am Platze war, ſo hat auch Matthäus nicht en Text des Marcus für ſeinen Zweck hergerichtet (Weiß), ſondern eher Marcus den des Matthäus, da Chriſtus vor Juden redete. Die Sadducäer aten alſo wirklich mit der Behauptung vor Jeſus, daß es keine Auferſtehung er Todten gebe, und dieß iſt bei der zunehmenden Heftigkeit des Streites urchaus nicht auffallend, da ſie nirgends aus ihrer Lehre ein Hehl machten nd Jeſus gerade mit dem vermeintlichen Widerſpruch zwiſchen dem Glauben n die Auferſtehung und der vorgelegten Thatſache ad absurdum führen zu nnen hofften. Dadurch wird die Scene ſogar lebhafter, als wenn man mit hryſoſt. nach der Rec. erklärt: καὶ ἐξ εὐθείας μὲν οὐδὲν οὗτοι περὶ ἀναστά= εως λέγουσι . . . καὶ θέλοντες ἀνατρέψαι ἀμφότερα καὶ τὸ ἀνάστασιν εἶναι καὶ ὃ τοιαύτην ἀνάστασιν. — V. 24. Das Citat iſt aus Deut. 25, 5 ohne Be= ückſichtigung der LXX frei nach dem Urtext, da gerade hier in den LXX יבם nicht mit ἐπιγαμβρεύειν überſetzt iſt; dagegen hat der Ueberſetzer wohl en. 38, 8 berückſichtigt, weil ihm, wenn er das allgemeine λαμβάνειν γυναῖκα icht nehmen wollte, nur der techniſche Ausdruck für die Leviratsehe übrig lieb. Ein einfaches Zurückgehen auf die urſprüngliche Formel iſt weder urch die Einleitung noch durch den Wortlaut nahegelegt. Aber mindeſtens uß man es für wahrſcheinlich halten, daß hier eine aramäiſche Urſchrift zu runde liegt (Hilgenfeld, Zeitſchr. 1866 S. 41 Anm. 3). Die Anordnung er die Leviratsehe iſt Deut. 25, 5—10 nicht als eine neue Satzung, ſon= ern als ein aus der bisher beſtehenden Gewohnheit aufgenommener Gebrauch eſprochen. Der Bruder des kinderlos Verſtorbenen ſollte die Wittwe heirathen

[1] Op. imp.: omnis quidem malitia confunditur aliquoties ratione veritatis, orrigitur autem numquam, maxime eorum qui proposito malo, et non ignorantia eccant.

und den erstgeborenen Sohn aus dieser Verbindung nach dem Namen des verstorbenen Bruders benennen, daß nicht erlösche sein Name aus Israel. Im Weigerungsfalle klagte die Wittwe, und wenn sie auch dadurch ihr Ziel nicht erreichte, so nahm sie ihm vor den Aeltesten den Schuh vom Fuße und spukte ihm in's Angesicht. Die Bedeutung dieser Institution besteht in der Anerkennung des Rechts auf natürliche Erben, welche das Glück des Israeliten ausmachten (Grimm l. c. 2, 161 ff. Ewald, Alterthümer, 1849 S. 276 ff.). Sie fand sich auch bei andern orientalischen Völkern (Rosenmüller, Morgenland 5 p. 81. Kleuker, Zend-Avesta 3, 226. Winer, R.-W. 2, 19) und ist heutzutage noch bei „unendlich vielen Völkern" üblich (Peschel, Völkerkunde, 3. A. 1876 S. 241. 24). Nach Geiger (Jüdische Zeitschr. f. Wiss. und Leben I, 1862 S. 31 f. II, 1863 S. 20) bestand zwischen Sadducäern und Pharisäern eine Controverse über die Leviratsehe, indem jene dem Bruder die Pflicht derselben nur gegen die Angetraute, diese gegen die thatsächliche Ehefrau auferlegten. ἐπιγαμβρεύειν τινα ist Gen. 38, 8 und Test. XII Patr. Jud. c. 10 die Uebersetzung von יבם: die Schwagerpflicht oder Leviratsehe vollziehen („anschwägern", Schegg).

V. 25 ff. Statt γαμήσας lesen ℵ B L Min. Lachm., Tisch. γήμας. μή bei ἔχων ist mit Rücksicht auf das Gesetz, das solches vorschrieb (ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων) für οὐ gesetzt (Winer 55, 1 p. 443). Die Erzählung über eine sechsfache Leviratsehe ist offenbar eine Fiction, welche in ihrer Uebertreibung die Absurdität steigern sollte. Chrysostomus bemerkt mit Recht, daß die Israeliten die Schwagerpflicht nicht so gerne ausübten und nach einigen Todesfällen viel zu ängstlich gewesen wären, als daß sie das gefährliche Spiel wiederholt hätten (πλάσμα ἦν). Da die Juden eine allgemeine Wiederherstellung erwarteten, so war der Fall sehr klug ausgedacht. — V. 29. Die Antwort des Herrn entspricht dem doppelten Bedenken der Sadducäer, daß erstens die Lehre von der Auferstehung in der heiligen Schrift nicht gelehrt sei und zweitens die Auferstehung entweder in grobsinnlicher Weise aufgefaßt oder geläugnet werden müsse. Gegen das erste Bedenken folgt der Beweis V. 31 f., gegen das zweite, welches sich an das vorausgehende Factum anschließt, V. 29 und 30, so daß die Widerlegung vom Speciellen zum Allgemeinen oder von der Beschaffenheit der Auferstandenen zur Auferstehung fortschreitet. Jesus weist auf die Macht Gottes hin, welche eine solche Umwandlung des sinnlichen Leibes bewirken kann, daß er unter Bewahrung der Individualität doch frei ist von den irdischen Neigungen, Leidenschaften und Fehlern. — V. 30. Nach ἄγγελοι steht θεοῦ ℵ L Min., Chrysost., Tisch.; τοῦ θεοῦ L Γ Δ al. Mit οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται (ℵ B D L Lachm., Tisch.; Rec. ἐκγ.) ist die Frage, wessen Weib die genannte Frau sein werde, gründlich beantwortet. Man kann daraus nur schließen, daß die geschlechtlichen Functionen und die dahin zielenden Neigungen aufgehoben sind, aber nicht, daß kein Geschlechtsunterschied mehr vorhanden ist. Man wäre wohl darüber auch nie hinausgegangen, wenn Jesus nicht die Vergleichung mit den Engeln beigefügt hätte. Deßhalb läugnen viele Väter den Geschlechtsunterschied (Orig.[1], Hilar., Athan., Chrysost., Basil.; viele bei August. de civ.

[1] Er wird mit Unrecht oft zu den andern gezählt, denn er sagt: τούτου δὴ τοῦ

22, 17), dagegen halten andere (Tertull., Hieron., Auguſt., Euthym. und die Scholaſtiker) die Vergleichung mit den Engeln nur für eine Begründung des Vorhergehenden, welche nicht über das tertium comparationis hinaus ausgedehnt werden darf. Die Argumentation des Hieronymus[1] iſt übrigens, ſo ſchlagend ſie zu ſein ſcheint, doch nicht beweiſend, weil γαμοῦσι und γαμίζονται die Antwort auf die Frage enthalten, welche ganz gleich lauten kann, ob die Geſchlechtsorgane noch vorhanden ſind oder nicht. Dieſe allerdings richtige Erklärung kann nur dadurch begründet werden, daß die Auferſtehungsleiber im Weſentlichen den jetzigen ähnlich ſein werden (1 Kor. 15, 35 ff. Phil. 2, 10). Die Nichtausübung der auf die Geſchlechtsunterſchiede begründeten Functionen motivirt aber Luc. 20, 36 am einfachſten: οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, wozu bereits Origenes den Commentar liefert[2]. Aber ebenſowenig folgt aus unſerer Stelle, daß die Engel mit überirdiſcher Leiblichkeit ausgerüſtet zu denken ſind (Meyer), denn auch dieſer Punkt liegt außerhalb der Vergleichung. ἐν τῷ οὐρανῷ (ℵ B L Min., Verss., Orig., Lachm., Tiſch.; Rec. ἐν οὐρ.) gehört zu οἱ ἄγγελοι, nicht zu εἰσίν, da es ſich um die Zeit nach der Auferſtehung handelt (25, 31 ff. 1 Kor. 15, 52. 2 Petr. 3, 13).

V. 31 f. Der Wechſel der Präpoſition zeigt den Fortſchritt der Rede an. Jeſus weiſt jetzt den Hauptangriff der Sadducäer gegen die Auferſtehung ſelbſt zurück. Das Citat iſt aus Exod. 3, 6 frei nach den LXX. Viele alte Exegeten (Tertull., Orig., Hieron.) ſehen hierin einen Beweis dafür, daß die Sadducäer nur den Pentateuch anerkannten, weil ſie anders das Uebergehen der deutlichen Stellen der Propheten und das Zurückgehen auf die unbeſtimmte Stelle des Pentateuchs nicht erklären zu können glaubten. Aber mehr als eine Vermuthung iſt dieſes nicht. Da die Sadducäer factiſch die Auferſtehung läugneten, ſo mußten ſie jedenfalls die Ausſprüche der Propheten bildlich erklären und ſich für ihre Theſis auf den Pentateuch berufen, welcher nichts von der Auferſtehung enthalte. Die Thora bildet aber für die Juden die Grundlage des ganzen Glaubens, welche durch die ſpäteren Schriften nur erweitert und verdeutlicht wurde, ſo daß Jeſus auf die Thora zurückgehen mußte. Wie weit darauf die Berufung der Gegner auf Moſes mitgewirkt hat[3], kann dahingeſtellt bleiben, da ſich dieſelben für das Inſtitut der Leviratsehe auf Moſes berufen mußten. Der Hauptpunkt des Beweiſes

---

ῥητοῦ οἱ Σαδδουκαῖοι, ὡς τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως μὴ ἔχοντες, φαύλως ἀκούσαντες, καὶ μηδὲν θεοῦ ἄξιον ἐνθυμηθέντες τὸν ἐκκείμενον νόμον ᾠήθησαν ἀκολουθεῖν τῷ εἶναι ἀνάστασιν τὸ καὶ τὸν ἄνδρα ἄνδρα πάλιν ἔσεσθαι ἀναστάντα, ἄρρενα μόρια ἔχοντα καὶ τὴν γυναῖκα ἀναστήσεσθαι σῶμα γυναικεῖον περικειμένην κτλ. III, 813. Ebenſo iſt umgekehrt Tert. nicht ganz entſchieden (de res. 36).

[1] Si in resurrectione non nubent neque nubentur, resurgent ergo corpora quae possunt nubere et nubi. Nemo quippe dicit de lapide et arbore et his rebus, quae non habent membra genitalia, quod non nubant, neque nubantur; sed de his quae cum possunt nubere, tamen alia ratione non nubent. Cf. Epist. 61 ad Pammach. advers. errores Joann. Hieros. Paris. 1609 p. 661.

[2] Euth.: δεικνύων, ὡς ὁ γάμος διὰ τὸν θάνατον γέγονεν, ἀντὶ τῶν τελευτώντων ἑτέρους ὑποβλαστάνων. Ὅπου δὲ θάνατος οὐκ ἔστιν οὐδὲ γάμος λοιπόν.

[3] Chryſ.: καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ Μωϋσέως ἐπιστομίζει αὐτούς, ἐπειδὴ κἀκεῖνοι Μωϋσέα προεβάλοντο.

ist ganz klar: Jehova ist der Gott der Lebendigen und nicht der Todten, also kann er nicht der Gott solcher sein, welche gänzlich vernichtet sind (οὐχὶ τῶν οὐκ ὄντων καὶ καθάπαξ ἀφανισθέντων καὶ οὐκ ἔτι ἀναστησομένων Chrysost.). Wenn er sich folglich dem Moses gegenüber als den Gott der Väter Israels bezeichnet, so können diese nicht vollständig im Tode untergegangen sein, sondern müssen noch ein individuelles Leben führen und der Auferstehung entgegensehen. Also gibt es eine Auferstehung der Todten. Diese Beweisführung hat im Wesentlichen schon Origenes[1] richtig erkannt; er ist aber bei dem Fortleben überhaupt stehen geblieben, dagegen hat Hieronymus den Schluß auf die Auferstehung gezogen[2] und auch Chrysostomus hat beide Punkte richtig hervorgehoben: keine volle Vernichtung durch den Tod und einstige Auferstehung. Nur hat er den ersten Punkt durch seine Beweisführung wieder verdunkelt (ἔζων τῇ ὑποσχέσει τῆς ἀναστάσεως). Das vollständige Leben wird erst nach der Auferstehung wieder eintreten, denn zwischen der Auferstehung und der Fortdauer der Seele besteht ein enger Zusammenhang (Orig., Hieron., Op. imp., Maldon., Schegg u. a.), den die Juden noch stärker machten (Langen l. c. 347), aber Jesus selbst führt den Spruch περὶ ἀναστάσεως und nicht über die Fortdauer der Seele an. Daraus erklärt es sich auch, daß die Interpretation des Chrysostomus nicht bloß bei Theophylakt und Euthymius, sondern auch bei Maldonat u. a. so großen Anklang gefunden hat. Die Erklärung des Thomas, daß Gott Abrahams u. s. w. in demselben Sinne wie sonst Gott des Elias, des Daniel, d. h. überhaupt von denen, welche Gott anbeteten, gebraucht werde, findet sich zum Theil schon bei Origenes, ist aber zu allgemein. Statt ὁ θεὸς θεὸς v. lesen ℵ D Euseb., Chrysost., Tisch. θεὸς v., B L Δ Lachm. ὁ θεὸς v., da aber die Rec. immer noch gut bezeugt ist und die Auslassung aus den Parallelen erklärlich wird, so ist sie beizubehalten.

34—40. Die Frage der Pharisäer ist durch die Wahrnehmung von der Zurechtweisung der Sadducäer und dem Beifall des Volkes veranlaßt. Aber sie wollten weder die Sadducäer rächen, noch einen Triumph über sie feiern, sondern hielten die Gelegenheit zur Ausführung ihres längst gefaßten Planes für günstig, weil sie hoffen konnten, Jesus werde sich nach seinem Sieg über die Sadducäer und in Folge des Beifalls des Volkes zu einer unüberlegten Aeußerung hinreißen lassen. Die Darstellung dieser Scene ist bei Marcus (12, 28—34) nicht nur ausführlicher, sondern auch von einem andern Zweck beherrscht. Matthäus hebt den versuchlichen Charakter der Frage hervor, Marcus setzt eine gute Absicht voraus. Die Differenz läßt sich nicht durch eine andere Deutung des πειράζων beseitigen, sondern nur durch die Annahme,

---

[1] Tom. 17 n. 36 (p. 828): ἤτοι οὖν ὁ θεός, θεὸς ὄντων ἐστίν, ἢ θεὸς οὐκ ὄντων· ἀλλ' ἄτοπον λέγειν ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ὁ ὤν, τοῦτό μοί ἐστιν ὄνομα, τῶν οὐδαμῶς ὄντων θεός ἐστιν. εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον, ὄντων θεός ἐστι, καὶ ζώντων, καὶ ὑφεστηκότων. καὶ αἰσθανομένων τῆς χάριτος ἧς αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐδωρήσατο, θεὸν ἑαυτὸν ἀναγορεύων αὐτῶν . . . ζῶσιν ἄρα αἰσθανόμενοι τοῦ θεοῦ καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ ὁ Ἀβρ., κ. ὁ Ἰσ. κ. ὁ Ἰακ. καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἰδίως χρηματίζων θεός.

[2] Ut cum probaverit animas permanere post mortem (neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus, qui nequaquam subsisterent), consequenter introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malave gesserunt.

daß der Gesetzesgelehrte für sich keine böse Absicht hatte, aber von den Pharisäern in solcher gebraucht wurde. Die Frage zeigt im Verhältniß zu den vorhergehenden auch weniger Entschiedenheit. Eine nachträgliche Bekehrung (Chrysost., Euthym.) würde die Schwierigkeit allerdings am besten lösen, nur müßte man annehmen, daß Marcus seine Erzählung von Anfang an mit Rücksicht darauf eingerichtet habe. Für Matthäus konnte dieselbe in diesem Zusammenhange bloß als eine Versuchungsfrage einen Platz finden.

V. 34. συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό = יַחַד נֹסְדוּ Ps. 2, 2 wird gewöhnlich = ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον erklärt, was aber schon in der Psalmstelle nicht nothwendig ist. Man übersetzt einfach: sie kamen zusammen. Vulgata: convenerunt in unum[1]. Das Resultat der Versammlung und Berathung war die Absendung des νομικός. συνηγμένων V. 41 ist eine Recapitulation davon. — V. 35. νομικός hat Matthäus nur hier. Lucas liebt das Wort, sonst findet es sich noch Tit. 3, 13. Marcus sagt: εἷς τῶν γραμματέων, Lucas 10, 25, wo er eine ähnliche Versuchungsfrage berichtet, νομικός. War aber dieß der eigentliche Ausdruck der synoptischen Quelle (Weiß), so wäre es noch auffallend, daß Matthäus und Marcus ihn sonst so sorgfältig vermieden haben. Vielmehr muß bei diesem Einzelfall eine besondere Absicht angenommen werden, um den Unterschied von γραμματεύς anzudeuten. Dieser kann aber nicht durch Vergleichung des classischen Sprachgebrauchs bestimmt werden, in dem νομικός den Gesetzes- oder Rechtskundigen (iurisconsultus) bezeichnet, sondern muß aus den jüdischen Einrichtungen erklärt werden, nach welchen in der Thora zwischen Gesetz und Recht nicht unterschieden wurde. Am wahrscheinlichsten bezieht sich die Bezeichnung auf die verschiedenen Arten der Schriftauslegung entweder auf Grund der Masora — סוֹפְרִים = γραμματεῖς — oder auf Grund der Halacha — חֲנָאִים = νομικοί (Schegg). Wünsche übersetzt νομικός mit בעל מקרא, ein Schriftkundiger. Die Absicht des Matthäus bestand aber darin, auch die Disputation des Herrn mit dieser Gelehrtenklasse vorzuführen und niemanden eine Entschuldigung übrig zu lassen. — V. 36. ποία ἐντολὴ μεγάλη welches Gebot ist ein großes im Gesetz, d. h. welche Eigenschaften muß ein Gebot haben, um als großes bezeichnet werden zu können (Fritzsche, Meyer, Winer 36, 1 p. 231). Da das Gesetz weder selbst eine Unterscheidung zwischen schwerer und leichter Verbindlichkeit der Gebote machte, noch die Belohnung oder Strafe einen sicheren Maßstab dafür an die Hand gab, so verursachte diese Bestimmung den Schriftgelehrten viele Schwierigkeiten und namentlich wurde zwischen den Schammaiten und Hilleliten viel darüber gestritten. Man theilte die Gebote in schwere (חמורות) und leichte (קלות) ein und bestimmte sie nach dem Lohn oder der Strafe, welche versprochen oder angedroht sind (Schöttgen)[2]. Schon

[1] Op. imp.: convenerunt in unum, ut multitudine vincerent, quem ratione superare non poterant: a veritate se nudos esse professi sunt, qui multitudine se armaverunt.

[2] Wünsche S. 267: „nach Kostenaufwand, Anstrengung und Strafe." Er wendet sich in der Anmerkung gegen Schöttgens Taxation nach Umfang des Lohnes, „denn eine solche gewinnsüchtige Erwähnung der Pflichten durfte nicht stattfinden, da die Forderung lautete (s. Aboth II, 1): Uebe ein gering scheinendes Gebot ebenso gern aus, wie ein wichtiges, denn du kennst ja nicht den Lohn der Pflichten." Aber selbst aus dieser Stelle

die Stellung der Frage zeigt, daß es sich um Aeußerlichkeiten (Schaufäden am Kleide zu tragen, eine Laubhütte zu errichten u. s. w.) handelt. Das Versuchliche lag darin, daß Jesus in jedem Fall einen Theil der Gesetzeslehrer gegen sich haben mußte.

V. 37. Das Citat ist aus Deuter. 6, 5 mehr nach dem Urtext als den LXX, nur διάνοια für מְאֹד erinnert an diese, welche aber ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου für בְּכָל־לְבָבְךָ gesetzt haben. Da die Juden nur zwei geistige Grundkräfte, Verstand und Willen, angenommen haben, so muß man hier, falls überhaupt die einzelnen Ausdrücke streng unterschieden werden wollen[1], διάνοια allgemeiner fassen. Das Herz ist der Sitz des Verstandes, die Seele das animalische Lebensprincip, welches im Blut seinen Sitz hat und als Empfindungs- und Begehrungsvermögen sich in den Eingeweiden äußert (Herz und Nieren Ps. 7, 10. Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12. Vgl. Job 19, 27. Ps. 16, 7), obwohl bei dem häufigen Wechsel namentlich auch mit Bezug auf רַחֲמִים damit im Allgemeinen das Innerste des Menschen bezeichnet sein kann. διάνοια drückt dann die Intensität beider Grundkräfte aus, wofür freilich ἰσχύς besser passen würde. Die Beibehaltung der Dreitheilung (Meyer, Keil), wornach das Herz als Centrum der geistigen Persönlichkeit, die Seele als das Empfindungs- und Begehrungsvermögen, die διάνοια als der Verstand, die ganze Denkkraft erscheint, harmonirt weniger mit der jüdischen Anschauung. — V. 38. Statt πρώτη κ. μεγ. ist nach ℵ B D L Hilar., Lachm., Tisch., Trg. ἡ μεγάλη καὶ πρώτη zu lesen, da πρώτη wegen δευτέρα V. 39 vorgerückt worden ist. — V. 39. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ (ohne δέ ℵ B Tisch.) ein zweites ist diesem gleich, d. h. von gleicher Art und Beschaffenheit, denn das Gebot der Nächstenliebe ist von dem der Gottesliebe unzertrennlich. Euth.: ἀλληλοχοῦνται καὶ φεράλληλοί εἰσιν δύο. Die Begründung des Chrysost.: ὅτι αὕτη ἐκείνην προοδοποιεῖ καὶ παρ' αὐτῆς συγκροτεῖται πάλιν scheint mir aber nicht ganz zutreffend, weil die wahre Nächstenliebe nur von der Gottesliebe ausgehen kann. Die Liebe der Verwandten, Freunde u. s. w. ist nicht die wahre Nächstenliebe; diese muß sich vielmehr auf alle Menschen als Geschöpfe Gottes erstrecken (25, 40. 45. 1 Joh. 4, 16. 20. 21). Das Citat ist aus Lev. 19, 18 nach den mit dem Urtext übereinstimmenden LXX. ἀγαπᾶν unterscheidet sich von φιλεῖν, insofern es auf der sittlichen Werthschätzung oder überhaupt auf höheren Motiven beruht, während φιλεῖν den Affect der (sinnlichen) Liebe bezeichnet, der bei ἀγαπᾶν auch fehlen kann. — V. 40. κρέ-

---

geht der Lohn als Motiv hervor, und eine wesentliche Aenderung daran macht auch Midrasch Debarim r. Par. 6 nicht. Die Stellen bei Schöttgen beweisen aber, daß auch der Umfang des Lohnes und der Strafe nach Größe und Dauer einen großen Einfluß hatte und die leichten Gebote deßhalb so eingeschärft wurden, weil sie die Vorbereitung für die schweren waren und so gern mißachtet wurden. Daraus erklärt sich auch der Ausspruch im citirten Midrasch, Gott habe dem Menschen den Lohn einer jeden Pflicht nicht offenbart, damit alle heiligen Gebote in heiliger Einfalt geübt werden.

[1] Hil.: omni affectu mentis, cordis, animae. Theoph.: ὁλοψύχως, τοῦτό ἐστι τὸ διὰ πάντων τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν καὶ δυνάμεων αὐτῷ προσέχειν. Mald.: sunt qui haec nimis subtiliter, meo iudicio distinguunt. Mihi omnia unum hoc videntur significare, ut Deum, quantum possumus, diligamus, et omnia, quae habemus, illi impendamus.

μασθαι hängen, kommt bei den Griechen mit ἐν nicht vor, wohl aber mit ἐκ, wodurch unter dem bildlichen Herabhängen die moralische oder geistige Abhängigkeit von einer Sache ausgedrückt wird. Dieses Bild entspricht der Construction mit ἐν nicht, wofür man auf ἐπικρέμασθαί τινι Jes. 22, 24 hinweisen kann: καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι αὐτῷ, nämlich an dem festen Pfahl. In diesen zwei Geboten hängt das Gesetz und die Propheten heißt also: in ihnen haben alle Gebote ihren Grund und Halt. Alle gehen von der Liebe aus und werden von dem Liebenden erfüllt (Röm. 13, 10). οἱ προφῆται sind wie 5, 17 wegen der gesetzlichen Bestandtheile genannt. Jesus geht aber nicht nur mit diesem Zusatz (Meyer) über den engeren Fragepunkt hinaus, sondern auch mit dem ganzen zweiten Gebot und darin zeigt sich ein gewisses Wohlwollen gegen den νομικός, das bei Marcus entschiedener hervortritt. In unserem Evangelium ist mit beiden Geboten die casuistische Streiterei über das Aeußerliche des Gesetzes, unter welcher das Wesen desselben verloren geht, verurtheilt.

V. 41—46. Wie 21, 28, so geht Jesus auch hier von der Abwehr zum Angriffe über, aber nicht bloß, um die Gegner ihre Unwissenheit fühlen zu lassen, sondern vor allem, um den Grund ihrer Verirrungen aufzudecken. Ihre falsche Auffassung des Messias harmonirt nicht einmal mit der heiligen Schrift, auf welche sie sich so gern berufen. Da sie aber trotzdem bei derselben verharren, so verdienen sie nur mehr ein Verdammungsurtheil. Indem Matthäus diese Erzählung, die auch Marcus und Lucas mit anderer Zweckbeziehung referiren, aufnimmt, hat er einen des Herrn würdigen Schluß der Versuchungsfragen gefunden, an welche sich folgerichtig die Verurtheilung der Hierarchen anschließt. Die Ansicht, daß Jesus eine höhere Idee von seiner Bestimmung bei den Gegnern erwecken wollte (Neand., Bleek, Schenkel, Keim)[1], paßt nicht in den Zusammenhang des Matthäus, sondern in den des Marcus.

V. 43 ff. Jesus wußte zum voraus, daß er keine andere Antwort erhalten werde, da er seine Gegner zu gut kannte. Dieselbe ging nothwendig aus dem allgemeinen Volksbewußtsein hervor, welches auch Kranke und Dämonen Jesus so anreden ließ und freilich in anderem Sinne bei Jesus auch zutraf. Wenn Jesus trotzdem die Frage stellte, so wollte er in dieser Einseitigkeit die Grundlosigkeit ihrer gesammten Messiaserwartungen aufdecken. Deßhalb citirt Jesus nicht eine andere deutliche messianische Stelle (Ps. 2, 7. Jes. 9, 6. Mich. 5, 2), sondern Ps. 110, 1, weil hier David selbst die Antwort gibt und dadurch dieser falschen Auffassung den Boden entzieht. Wenn David den Messias seinen Herrn nennt, so kann dieser nicht sein Sohn im gewöhnlichen Sinne = sein Nachkomme nach menschlicher Anschauung sein. Also ist die jüdische Auffassung durch die Schrift widerlegt. Die Pharisäer konnten dagegen nicht einwenden: der Messias, obgleich Sohn Davids, ist mehr als David; er ist mehr als Abraham und Moses u. s. w. (Schegg), denn zu dem Herrn Davids wurde er dadurch nicht erhoben. Dieß

---

[1] Chrys.: λανθανόντως ἐνάγων αὐτοὺς εἰς τὸ καὶ αὐτὸν ὁμολογῆσαι θεόν. Aberle glaubt, daß Matthäus hier eine Antwort auf die Verleumdung gebe, daß Jesus vor den Hierarchen nie von seiner höheren Bestimmung, seiner Gottessohnschaft, gesprochen habe.

ist nicht bloß ein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied. Die weiteren Folgerungen aus dem ganzen Psalm, in welchem der hoheprieſterliche Charakter des Messias vorausgesagt wird, sind als solche sehr schön, sind aber durch unsern Text nicht geboten. Die Pharisäer mußten durch den scheinbaren Widerspruch zwischen Sohn und Herrn in Verlegenheit kommen, denn die richtige Antwort von der Abstammung aus Davids Stamm der menschlichen Natur nach und von der damit vereinigten göttlichen Natur (11, 27; 17, 26. Joh. 1, 14. 18; 6, 46; 7, 28 f. Röm. 1, 3 f.) konnten sie nicht geben, da selbst den Jüngern hiefür eine besondere Offenbarung nothwendig war. Dieß berechtigt aber nicht zu der Annahme, daß Jesus diese Bedeutung nicht hineinlegen wollte, weil er sonst eine Antwort unmöglich gemacht hätte, sondern bloß dazu, daß er den ungelösten Widerspruch zur Aufdeckung des Irrthums vorlegen wollte[1]. ἐν πνεύματι im Geiste, d. h. erleuchtet, getrieben vom heiligen Geist (Luc. 2, 27. Röm. 8, 15. 1 Kor. 12, 3. 2 Petr. 1, 21). Statt ὑποπόδιον ist ὑποκάτω zu lesen ℵ B D L al. Verss., Lachm., Tisch., Trg.

V. 46 bezeichnet ganz bestimmt den Schluß aller Unterredungen. Matthäus hat damit den Beweis geführt, daß die Gegner des Herrn überall von den weit überlegenen Waffen des Verstandes geschlagen, zuletzt ihre Unwissenheit und Unfähigkeit eingestehen mußten. Je schöner sich dadurch das Bild des Messias gestaltet, um so häßlicher contrastirt dagegen die Unbußfertigkeit und Bosheit der Gegner und des mit ihnen verbundenen, von ihnen verführten Volkes.

§ 57.

Die Strafrede wider die Pharisäer.

c. 23.

Nachdem Jesus die Gegner zum Schweigen gebracht und die Lust zu weiteren Versuchungen genommen hatte, zeigte er, daß sie an einer unheilbaren Krankheit leiden[2], welche nothwendig ihre Verwerfung herbeiführen muß. Wie an der Spitze der öffentlichen Wirksamkeit die acht Seligkeiten zum Trost und zur Freude der Gläubigen stehen, so verkünden am Schlusse derselben die schrecklichen Drohreden das Wehe der Verstockten. Die Rede wendet sich an das Volk und die Jünger, die Pharisäer sind aber als mitanwesend gedacht. V. 2—7 gilt dem Volke, 8—12 den Jüngern, 13—39 ist direct an die Pharisäer gerichtet. Darnach kann man die Rede in zwei Theile zerlegen: 1—12 der Widerspruch zwischen Lehre und Leben; Ehrsucht. Zweitens 13—39 die Weherufe über das verkehrte Thun und die Strafandrohung. 13—33 wird das gegenwärtige Verhalten gerügt, 34—39 das Benehmen gegen die Boten des Herrn. Bei Marcus und Lucas findet sich

---

[1] Chrys.: οὐδὲν ἀπεκρίναντο οὐδὲ γὰρ ἐβούλοντό τι τῶν δεόντων μαθεῖν.

[2] Op. imp.: postquam Dominus impios sacerdotes super se irruentes, quasi feroces bestias, quodam venabulo acutissimae responsionis prostravit, et incorrigibilem conditionem eorum ostendit: nam laici delinquentes facile emendantur, clerici autem, si mali fuerint, inemendabiles sunt, tunc convertit sermonem suum ad apostolos.

nur ein kleiner Reſt von dieſer Rede (Marc. 12, 38—40. Luc. 20, 45—47). Dagegen bringt Luc. 11, 42 ff. eine Anzahl von Weherufen über die Phariſäer anläßlich eines Gaſtmahls in dem Hauſe eines Phariſäers, welche einige Aehnlichkeit mit denen des Matthäus haben, aber nach dem Zuſammenhang kaum damit identificirt werden können. Jedenfalls iſt die Rede bei Matthäus ſo gut mit dem Ganzen verknüpft und innerlich ſo ſchön und feſt gegliedert, daß ſie nicht aus verſchiedenen Fragmenten zuſammengeſchmiedet ſein kann.

V. 2 f. Jeſus fängt mit einer Conceſſion an, welche er der Inſtitution ſchuldig war, deren Träger ſo hart bedroht werden mußten. Ob er damit den Verdacht des Ehrgeizes abweiſen wollte (Chryſoſt.), iſt fraglich. Jedenfalls traf er ſeine Gegner ſchärfer, indem er die geſetzliche Stellung wahrte. Auf dem Stuhle Moſis ſitzen heißt ſein Nachfolger ſein, die Rechte und Würde desſelben ſich aneignen (Wünſche p. 271) = יוֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא. Dieß konnte Jeſus um ſo leichter ſagen, als nach jüdiſcher Anſchauung die Tradition auf Moſes zurückging und die Lehrer als Träger derſelben galten. Er argumentirt einfach ex concesso, ohne ſich über die Richtigkeit der Vorausſetzung auszuſprechen. Dadurch wird die Erklärung des Folgenden leichter. Denn wenn Jeſus V. 3 ſagt: πάντα ὅσα ἂν εἴπωσιν τηρεῖτε, ſo läßt ſich dieß nicht, wie es ſeit den Vätern geſchah, willkürlich bloß auf das Sittengeſetz (Chryſoſt., Euthym.) oder das auf dem Stuhle Moſis Geſagte, oder auf das, was dem Gebote Gottes nicht widerſpricht, und Aehnliches einſchränken, weil damit dem Urtheil des unwiſſenden Volkes alles anheimgegeben wäre. Der Spruch iſt zu nehmen, wie er daſteht. Jeſus wollte dem Volke, das unreif für die Aufklärung war und nicht mehr unterrichtet werden ſollte, keine anderen Weiſungen geben, da die geſammte phariſäiſche Lehre zwar äußerlich, aber für den damaligen Zuſtand zu toleriren war. Die ganze Conceſſion iſt aber nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern wegen des folgenden Gegenſatzes in ſprichwörtlicher Redensart angeführt. Die Warnungen vor dem Sauerteig der Phariſäer (16, 6) und das Axiom 15, 13 kommen dabei gar nicht in Betracht, da dieſe nur für die Jünger verſtändlich waren [1]. Ueberhaupt iſt an die von Chryſoſtomus oft geltend gemachte Thatſache zu erinnern, daß eine volle Offenbarung vor dem Kreuzestod gefährlich geweſen wäre. τὰ ἔργα können nicht alle ſchlecht geweſen ſein, aber die guten Werke ſind ja ſchon in der Lehre empfohlen, folglich bleiben nur noch die ſchlechten als nicht nachahmungswürdig. Die Art der phariſäiſchen Handlung behaftete aber auch die objectiv gute Handlung mit einer Makel. τηρεῖν nach ὑμῖν iſt zu ſtreichen mit ℵ B D L Z Lachm. Tiſch., und ſtatt τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε iſt ποιήσατε καὶ τηρεῖτε zu leſen. — V. 4. καὶ δυσβάστακτα fehlt ℵ L Verss. Ir., Tiſch. und kann aus Lucas hereingekommen ſein. Statt τῷ δὲ δακτύλῳ αὐτῶν iſt αὐτοὶ δὲ τῷ zu leſen ℵ B D L Verss., Väter, Lachm., Tiſch., obwohl es eine exegetiſche Erweiterung nach Luc. 11, 46 ſein könnte (Meyer); der Gegenſatz zwiſchen Anforderung und Leiſtung tritt ſo beſſer hervor. δεσμεύειν = zu-

[1] Hilar. weiß πάντα gut unter das Geſetz zu bringen, aber gegen den Wortlaut: iubet igitur praeceptis Pharisaeorum obtemperari, quia in Moysi cathedra sederint: iubet legis mandatis omnibus obediri, sed a factis eorum atque operibus abstineri, ut mores hominum atque infidelitas, non legis doctrina vitetur.

ſammenbinden, wodurch die Laſten erſchwert werden (Gen. 37, 6. Judith 8, 3). Die Bedeutung feſtbinden (Act. 22, 4. Luc. 8, 29) paßt zu βαρέα nicht, denn dadurch wird die Laſt leichter zu tragen. Die Satzungen der Phariſäer ſind eine Erſchwerung des Geſetzes, weil ſie die Zahl der Verpflichtungen vermehren (Maldon.). δέ, wie ſtatt γάρ nach ℵ B L Δ Lachm., Tiſch. zu leſen iſt, führt ein Beiſpiel des λέγουσιν καὶ οὐ ποιοῦσιν ein. τῷ δακτύλῳ iſt der Gegenſatz zu ὤμους. Euthym.: οὐδὲ μερικῶς καὶ ἀκριβῶς ἅψασθαι. — V. 5. τῶν ἱματίων αὐτῶν iſt nach ℵ B D It., Vulg., Lachm., Tiſch. zu ſtreichen. Mit γάρ (Γ Δ δέ) wird der Beweis für die Ehrſucht der Schriftgelehrten und Phariſäer eingeleitet[1]. φυλακτήρια heißen bei den Griechen die Schutzmittel oder Amulette, bei den Juden die תְּפִלִּין, Gebetsriemen, welche mit den Schriftſtellen Deuter. 6, 4—9; 11, 13—21. Exod. 13, 1—4; 5—16 beſchrieben in Kapſeln aufbewahrt und beim Gebete an die linke Hand und den oberen Theil der Stirne gebunden wurden, um die Vorſchrift, das Geſetz im Herzen und im Kopfe zu bewahren (Exod. 13, 16. Deuter. 6, 8; 11, 18. Joſ. Ant. 4, 8, 13), zu erfüllen[2]. Schegg macht darauf aufmerkſam, daß die Archäologen die ſpätere und frühere Gewohnheit nicht hinlänglich unterſcheiden, und folgert aus Joſ. l. c., dem Talmud und Hieron. ad l., daß zur Zeit, da die Iſraeliten in ihrem Lande wohnten, die Tephillin immer auf der Stirne und am Arme in Form von Bändern getragen wurden, um böſe Einflüſſe abzuwenden. In der That ſprechen dieſe Stellen für das immerwährende Tragen[3], aber nicht für die Beziehung auf böſe Einflüſſe, da Joſephus ganz beſtimmt den religiöſen Zweck angibt und Hieronymus zwar von den pictatiola (schedulae) illa sc. phylacteria ſagt, quod quicumque habuisset ea, quasi ob custodiam et munimentum sui haberet, aber doch die Beziehung auf das Geſetz aufrecht hält und nur die Aeußerlichkeit tadelt. Der von ihm erwähnte ähnliche Gebrauch bei andern

---

[1] Winer (53, 10 p. 421) bleibt bei δέ; γάρ rühre doch wohl von ſolchen her, die an δέ Anſtoß nehmen. Mit πλατύνουσι δέ cet. werde die nähere Ausführung des πάντα τὰ ἔργα πρὸς τὸ θεαθῆναι gegeben.

[2] „Nach dem auf Ex. 13, 9 fußenden Rituale hat jeder Jude, ſobald er das 13. Jahr erreicht hat, die Pflicht, eigentlich den ganzen Tag (ſ. Berachoth fol. 14 b), wenigſtens aber beim Morgengebet an den Wochentagen die Tephillin zu tragen. Dieſelben beſtehen aus zwei viereckigen Kapſeln oder Käſtchen (בתים) von ſchwarz gefärbtem Leder, welches vom Felle eines vom Geſetze für rein erklärten Thieres ſein muß. In dieſen Kapſeln befinden ſich folgende vier auf Pergament geſchriebene Abſchnitte aus der Thora, nämlich Ex. 13, 1—4; 5—16. Deut. 6, 4—9; 11, 13—21, welche ſich auf den Auszug aus Aegypten beziehen. Die viereckige Form (ſ. Menachoth fol. 35 a), nicht die Größe dieſer Behältniſſe, iſt von einer angeblichen Tradition normirt, weßhalb man den Umfang beliebig ausdehnen zu können glaubte. Mittelſt ſchwarzer Riemen, welche von derſelben vorgeſchriebenen Ledergattung ſein mußten, wird nun die eine Kapſel um den Kopf, die andere an den oberen Theil der linken Hand gebunden; jene heißt תפלה של ראש, dieſe תפלה של יד" (Wünſche S. 273 f.).

[3] Joſ.: ὅσα δὲ τὴν ἰσχὺν ἀποσημαίνειν δύναται τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς εὔνοιαν, φέρειν ἐγγεγραμμένα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος. ὡς περίβλεπτον πανταχόθεν τὸ περὶ αὐτοὺς πρόθυμον τοῦ θεοῦ. Hier.: hoc (Deut. 6, 8) Pharisaei male interpretantes, scribebant in membranulis decalogum Moysi, i. e., decem verba legis, complicantes ea, et ligantes in fronte, et quasi coronam capitis facientes, ut semper ante oculos moverentur, quod usque hodie Indi, Persae, et Babylonii faciunt.

Völkern und die Stellen des Talmud ſprechen aber allerdings dafür, daß außer und neben dieſen Tephillin bei Juden und Nichtjuden Amulette häufig im Gebrauch waren und dieſer Aberglaube ſich auch leicht mit dem Tragen der Tephillin verbinden konnte [1]. Aber an unſerer gegen die Ehrſucht gerichteten Stelle iſt der äußerliche Eifer für das Geſetz getadelt. Außer Gebetsriemen überſetzt man auch Denkzettel (Luther, Keil), Gedenkzettel (Bisping, Reiſchl), Gebetszipfel (Weizſ.), Spruchbänder (Schegg). Zu κράσπεδα vgl. 9, 20 und Hieron. — V. 6. πρωτοκλισία kommt bei den Griechen nicht vor. Es bezeichnet das erſte Lager bei Tiſche, d. h. die oberſte Stelle auf dem Divan (vgl. Luc. 14, 8 ff. Joſ. Ant. 15, 2, 4 προκατακλίνειν) [2]. Dieſe war auch bei den Griechen ein Ehrenplatz, während bei den Perſern und Römern die Plätze auf dem lectus medius dafür galten (Marquardt 5, 1 p. 312). — V. 7. Nach ℵ B L Δ Min., Verss., Väter, Lachm., Tiſch. iſt nur einmal ῥαββεί zu leſen. Dieſe ſehr gebräuchliche Anrede (26, 25. 49. Marc. 9, 5; 11, 21. Joh. 1, 50; 4, 31; 9, 2; 11, 8) hatte zur Zeit Jeſu noch den Charakter einer Ehrenbezeugung, wie unſer Doctor (Lightf., Schegg, Kirchen-Lex. 9, 4. Ewald, Geſch. Chriſti p. 305. Delitzſch l. c. 405). Die Morgenländer hielten ſehr viel auf die Feinheit des Umgangs und beobachteten bei der Begrüßung die Etiquette genau (Herod. 1, 134. Strabo 15, 3. Xenoph. Kyrop. 5, 5, 3; 6, 1, 24. Wünſche p. 275). Wenn aber die Titel aus bloßer Ehrſucht angeſtrebt werden, ſo entſtehen daraus bedenkliche moraliſche Folgen, welche ſich trotz des Verbotes auch in der chriſtlichen Kirche nicht verhüten ließen (Chryſoſt.) [3]. Deßhalb iſt auch im Talmud das ehrgeizige Streben nach dem Rabbinat verboten (Schöttgen, Wünſche).

V. 8 f. Lachm., Tiſch. leſen διδάσκαλος ſtatt καθηγητής und wegen V. 10 wohl trotz der ſchwachen Bezeugung (ℵ^{ca} B U Min., Väter) mit Recht. Die plötzliche Wendung der Rede an die Jünger kann nach V. 1 nicht gegen die Geſchichtlichkeit der Rede (Holtzm.) ſprechen, und weil unter den Jüngern vorzugsweiſe die Zwölfe gemeint ſind, ſo paßt gerade hier die Anwendung, da ſie auf dem Wege nach Jeruſalem noch ehrſüchtige Anwandlungen gehabt hatten. μὴ κληθῆτε werdet nicht genannt, d. h. laßt euch nicht nennen. Jeſus will ſeinen Jüngern die eitle Selbſtüberhebung der Rabbinen verbieten, ſodann

---

[1] Chryſ.: ἐκέλευσεν ἐγγραφῆναι βιβλίοις μικροῖς τὰ θαύματα αὐτοῦ, καὶ ἐξηρτῆσθαι αὐτὰ τῶν χειρῶν ... ὡς πολλὰ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσιν. Letzteres erzählt das Op. imp. auch von den Prieſtern. Hier.: hoc apud nos superstitiosae mulierculae, in parvulis evangeliis et in crucis ligno, et istiusmod rebus (quae habent quidem zelum Dei, sed non iuxta scientiam [Röm. 10]) usque hodie factitant. Bei Proteſtanten ſcheint dieſer Aberglaube noch vorzukommen, denn Wichelhaus-Zahn citirt eine derartige Stelle mit der Einleitung: Musculus macht bei unſerem Verſe die für manche frommen Kreiſe beachtenswerthe Bemerkung: damnari hic potest quarundam muliercularum superstitio, quae breves quasdam Evangelii sententias et signum crucis in collo gestant, quum vim Evangelii penitus ignorent.

[2] Euth.: πρωτοκλισίαν, διότι ἐν μὲν τοῖς δείπνοις ἀνεκλίνοντο, ἐν δὲ ταῖς συναγωγαῖς ἐκάθηντο.

[3] Ταῦτα γὰρ εἰ καὶ μικρά τις ἡγεῖται, ἀλλὰ μεγάλων ἐστὶν αἰτία κακῶν· ταῦτα γὰρ πόλεις καὶ ἐκκλησίας ἀνέτρεψε. καί μοι καὶ δακρῦσαι ἔπεισι νῦν, ὅταν τὰς πρωτοκαθεδρίας ἀκούσω, καὶ τοὺς ἀσπασμούς· καὶ λογίσωμαι πόσα ἐντεῦθεν ἐτέχθη κακὰ ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ.

aber überhaupt die Einbildung auf die eigene Weisheit niederhalten, weil alle menschliche Weisheit nichtig ist im Vergleich mit Gott und alle Ueberhebung gegen die Nächstenliebe verstößt. Nicht der Titel, sondern das Streben nach demselben, nicht die Sache, sondern die eitle Sucht ist verboten. So wenig aber Lehrer, Vater, Führer u. s. w. Titel im „hierarchischen Sinn" waren, ebensowenig ist „die Hierarchie", wie sie in der katholischen Kirche ausgestaltet ward, den „heiligen Vater" an der Spitze, gegen Jesu Geist und Willen (Meyer), sondern nur, wenn sich die Träger derselben von der Ehrsucht leiten lassen. Dieß zeigt V. 9, wo doch der Gebrauch des Vatertitels nicht untersagt sein kann. Chrysost.: οὐχ ἵνα μὴ καλῶσιν, ἀλλ' ἵνα εἰδῶσιν ὃν κυρίως πατέρα καλεῖν χρή. Demgemäß hat sich auch Paulus selbst Lehrer der Heiden genannt (1 Tim. 2, 7) und oft von seinen Kindern in Christo gesprochen (1 Kor. 4, 17. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 1. Philem. 10). Ebenso nennt Petrus den Marcus seinen Sohn (1 Petr. 5, 14). ὑμῶν weist noch besonders auf den gemeinsamen Vater hin, der nur der Vater im Himmel sein kann, von welchem alle Vaterschaft kommt. Er allein ist „unser Vater" (Winer 64, 4 p. 549). Sollte τινα ergänzt werden (Fritzsche, de Wette, Schegg), so wäre die passive Construction beibehalten worden. Die Bezeichnung Vater für den Lehrer ist sehr gewöhnlich (2 Kön. 2, 12; 6, 21. Schöttgen). Der chaldäische Ehrentitel אַבָּא der Rabbinen ging auch in die abendländischen Sprachen über (Buxt., Lightf.). — V. 10. καθηγητής Führer = Lehrer findet sich auch bei den Griechen[1]. Die Rede kehrt also wieder zu ihrem Eingang zurück, so daß in der Wahl der drei Titel keine Steigerung nachweisbar ist. Doch hat καθηγητής noch den Nebenbegriff der praktischen Unterweisung und Leitung (רבי ומורי). Schegg hält καθηγητής für die Uebersetzung von אַלּוּף Stammhaupt, Führer, LXX ἡγεμών und ἡγούμενος nach Ps. 55, 14. — V. 11 und 12 wird der Grund und die richtige Auffassung des Verbotes angegeben. Die Demuth muß die Grundlage des sittlichen Lebens im messianischen Reiche bilden (Chrysost.). Der Satz ὅστις δὲ κτλ. bezieht sich zunächst auf die gegenseitige Stellung der Jünger im messianischen Reiche, muß aber doch wegen seiner allgemeinen Fassung von allen Gläubigen verstanden werden.

V. 13 ff. wendet sich Jesus direct gegen die Pharisäer, um in siebenfachem Weherufe ihnen das künftige Strafgericht zu prophezeihen. Der Ton ist ganz dem heiligen Zorn der strafenden Propheten angepaßt (Jes. 5, 8. 10. 18; 10, 1. Habak. 2, 6 ff.). Die Analogie zu den acht Seligkeiten würde stärker hervortreten, wenn es acht Weherufe wären. Deßhalb findet sich auch in vielen Handschriften nach V. 13 ein weiterer Weheruf, der aber nach ℵ B D L Z Min. Verss. Vtr., Lachm., Tisch. zu streichen ist, da er aus Marcus und Lucas interpolirt wurde. Die heilige Siebenzahl wird ja auch in der Apokalypse wiederholt zur Androhung und Ausführung des göttlichen Strafgerichts verwendet. Das Bild: das Himmelreich verschließen, kann nur von einem Palast entlehnt sein, zu dem derjenige, welcher den Schlüssel hat, den Zutritt gestatten oder verweigern kann. Da nun in unserem

[1] Euth.: ῥαββὶ καὶ καθηγητὴς τὸ αὐτό εἰσιν. Ἐπαναλαμβάνει τοίνυν τὸν πρῶτον λόγον εἰς ἐπίτασιν τῆς ἀποτροπῆς τοῦ τοιούτου κακοῦ.

Evangelium βασ. τ. οὐρ. ſtets das meſſianiſche Reich in ſeinen Anfängen auf Erden oder in ſeiner Vollendung im Himmel bedeutet, ſo iſt es auch hier ſo zu verſtehen (Meyer, Weiß). Allerdings haben die Phariſäer zum Palaſt der Kirche keinen Schlüſſel (Schegg), aber wir haben es ja mit einem bildlichen Ausdruck zu thun. Das phariſäiſche Lehren und Thun war aber ſo geartet, daß die Juden durch dasſelbe verleitet, von dem Eintritt in das neue Reich zurückgehalten wurden. Anders konnten ſie ja auch die Schatzkammer aller jener Segnungen, welche der Beobachtung des Geſetzes verheißen ſind, nicht verſchließen. Orig., Hilar.[1], Hieron., Op. imp., Euthym. gehen noch weiter, indem ſie darin eine directe Oppoſition gegen Jeſus erwähnt finden. Allein ſo ſicher es iſt, daß ſie durch eigene Schuld den Meſſias nicht erkannt haben, ſo gewiß haben ſie ihm vom Standpunkt ihrer ſcheinbar dem Geſetz entſprechenden Lehre opponirt, weil ſie ihn nicht erkannten. Darum iſt aber doch die Erklärung Maldonats, daß Jeſus ex Pharisaeorum opinione ac doctrina rede, nicht richtig. τοὺς εἰσερχομένους die, welche eintreten wollen (Chryſoſt.: τοὺς ἐπιτηδείους), denn das Volk wäre ohne die Einwirkung ſeiner Parteiführer und Vorgeſetzten viel eher zur Erkenntniß gelangt. εἰσερχόμενοι als Prädicat der Juden, die ihrer Beſtimmung nach Eingehende, wie die Gläubigen Heilige ſind, zu erklären (Schegg), ſcheint dem Zuſammenhang nicht zu entſprechen, denn eine Schuld kann die Phariſäer nur denjenigen gegenüber treffen, welche wirklich ſo geartet waren, daß ſie eingetreten wären. Die Apoſtel waren auch bereits eingetreten. Die Chriſten ſind doch als Gerechtfertigte ἅγιοι, die Juden noch nicht als Beſchnittene Eintretende. In den Clement. Hom. 3, 18 wird die zweite Hälfte durch die Worte erklärt: ἀλλὰ ναί, φησιν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν, welche Faſſung Credner (Beiträge p. 317) für die urſprüngliche hält, aber es handelt ſich nicht um eine Verweigerung des Schlüſſels, ſondern um poſitive Verhinderung des Eintritts, doch iſt εἰσερχόμενοι richtig erklärt[2]. — V. 15. Noch größer wird die Verſchuldung der Phariſäer dadurch, daß ſie möglichſt viele Proſelyten zu gewinnen ſuchen und die gewonnenen für die Aufnahme des Reiches Gottes unfähig machen. Die Proſelyten waren zum Judenthum bekehrte Heiden, welche entweder durch Uebernahme der Beſchneidung völlig judaiſirt und Proſelyten der Gerechtigkeit (גֵּרֵי הַצֶּדֶק) genannt wurden oder zum Glauben an einen Gott und zur Beobachtung der noachitiſchen Gebote verpflichtet waren und Proſelyten des Thores (גֵּרֵי הַשַּׁעַר) genannt wurden. Daß ſich die Phariſäer viele Mühe gaben, Proſelyten zu gewinnen, und darin auch große Fortſchritte machten, wiſſen wir aus Joſephus und anderen (Aberle S. 47. 174. Schäfer S. 130 f. K.-L. 12, 1012 ff. Schürer S. 644 ff. Wetſtein z. St.). Wünſche zieht es in Abrede und er-

[1] Claudere autem eos regnum coelorum ideo ait, quia in lege meditationem eius, quae in Christo est veritatis occultent, et corporeum adventum a prophetis praedicatum doctrinae simulatione abscondant; ipsique non adeuntes viam aeternitatis in Christo, adire quoque ceteros non sinant.

[2] 18, 15: παρ' αὐτοῖς (τοῖς σοφοῖς Matth. 11, 25) γὰρ ἡ κλεὶς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἀπέκειτο, τοῦτ' ἐστίν, ἡ γνῶσις τῶν ἀπορρήτων. 16: ἐπειδὴ ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας, καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰσῆλθον, οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον τούτου ἕνεκεν ... καὶ ἀπ' αὐτῶν ἀπεκρύβη τὰ ἀπόρρητα. Cf. Juſtin c. Tr. c. 17.

klärt die Stelle von der Sectirerei, allein den angeführten rabbinischen Stellen, welche nur eine Anweisung enthalten, stehen die Nachrichten gleichzeitiger Schriftsteller über die factische Propagandasucht[1] der Juden entgegen, zu denen doch auch die Pharisäer gehörten. ξηρά sc. γῆ = יַבָּשָׁה (Jon. 1, 9) im Unterschied von ὑγρά, θάλασσα (Winer 64, 5 p. 550). ἁπλότερον ist entweder Neutrum (Justin Tr. c. 122 p. 350 C. Vulg.) oder Adjectivum (die meisten Neueren). Der Comparativ kommt auch App. hist. praef. 10: σκεύη ἁπλότερα τούτων vor. Der Proselyt ist um das Doppelte mehr ein Sohn der Gehenna als die Pharisäer[2]. Als Grund wird das böse Beispiel, welches sie finden, angegeben (Chrysost., Hieron., Theod. Mops., Op. imp., Euthym., Maldon.) oder von Neueren das Ansehen der Lehrer, die Wirkung des Aberglaubens bei der Uebertragung, die bloß äußerliche Bekehrung, die Halbheit zwischen Heidenthum und Judenthum, der Fanatismus der Proselyten u. s. w. Es ist begreiflich, daß Leute, welche nicht im Mosaismus aufgewachsen waren, sich nur schwer in ihm zurechtfinden konnten und dieß umsoweniger, wenn er in dem von den Pharisäern entstellten Bild dargeboten wurde. Wir wissen ja aus den Klassikern, welch' beißendem Spotte die jüdischen Gebräuche ausgesetzt waren. Wenn also der Heide in seinen bisherigen Anschauungen wankend geworden war, aber im Judenthum doch keine Befriedigung fand, so war er doppelt schlecht daran, weil er allen Halt verloren hatte. Er hatte also ein schlimmeres Loos zu befürchten als der Jude, ja als der Pharisäer, wobei aber ganz unberücksichtigt bleibt, welches Loos ihn als Heiden erwartet hätte, da dieser Punkt außerhalb der Vergleichung bleibt. Die auch vom Op. imp. registrirte Erklärung, daß der Proselyt der Pharisäer deßhalb doppelt ein Sohn der Hölle genannt werde, weil er nicht bloß nicht gerechtfertigt, sondern durch das Beispiel der Pharisäer zur Lästerung angeleitet wurde, trifft für die Zeit Christi nicht zu, weil die Proselyten in der Diaspora noch keine Kenntniß von Christus hatten. Der Ausspruch Christi, der in dem hyperbolischen περιάγειν τὴν θ. seinen allgemeinen Charakter zeigt, ist auch allgemein von dem Treiben der Pharisäer zu verstehen und nicht auf jeden einzelnen Fall anzuwenden.

V. 16 ff. beweist Jesus an einem bestimmten Beispiel die Verderblichkeit der pharisäischen Praxis, welche durch ihre egoistische Spitzfindigkeit Religion und Sittlichkeit untergräbt. Dieses Beispiel kann zwar durch die Proselytenmacherei, welche den Anspruch auf sichere Leitung voraussetzt, veranlaßt sein, ist aber nicht bloß auf die Proselyten zu beziehen, welche durch eine solche Lehre irre gemacht wurden. Ueber die Lehre vom Eidschwur vgl. 5, 33—36. Ob ein Schwur beim Golde des Tempels oder dem Tempel selbst und ob ein Gelübde, welches eine Sache so heilig erklärt wie den Altar oder das darauf gelegte Opfer, mehr Giltigkeit habe, gehört zu den in den Schulen erörterten Themen (Wünsche p. 288). Es ist aber ungewiß, ob mit χρυσὸν τοῦ ναοῦ der Goldschmuck (Hilar., Theophyl.), die Goldgefäße (Euthym.) oder

---

[1] Horat. Sat. I, 4, 142 sq.: ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.

[2] Malb. erklärt duplo quam vos, i. e. vos quidem duplici condemnatione supplicioque digni estis, illum autem plus quam duplici dignum facitis.

das Gold des Tempelſchatzes gemeint iſt (Hieron., Op. imp., Beda, Maldon.). Hieron. und Op. imp. geben als Grund die Habſucht an. Aus V. 17 geht aber hervor, daß die Phariſäer das Gold des Tempels deßhalb höher ſchätzten, weil es Gott unmittelbar geweiht war, während der Tempel noch eine andere Beſtimmung haben könnte. Jeſus verwirft aber dieſe Anſicht, weil das Gold die Heiligung erſt durch den Tempel, die Opfergabe durch den Altar erhält, das Kleinere vom Größeren eingeſchloſſen iſt. Ja er weist das Verwerfliche dieſer Anſicht auch vom Standpunkte der Phariſäer aus nach, da ein ſolcher Schwur doch nur inſofern geſchworen wird, als dieſe Gegenſtände eine Beziehung auf Gott haben, und nur caſuiſtiſche Spitzfindigkeit einen Unterſchied in der Verbindlichkeit machen kann. Deßhalb ſtanden auch die Schwüre der Juden bei den Heiden in ſchlechtem Anſehen (Martial. I, epigr. 97. Ovid. de Rem. am. 783). Zu οὐδέν ἐστιν es iſt nichts, iſt nicht der Schwörende, ſondern der ganze Satz ὃς ... ναῷ Subject, Euthym.: οὐδέν ἐστι, δηλονότι τοῦτο. ὀφείλει = חייב er iſt ſchuldig, verpflichtet sc. den Schwur zu halten. Nach ℵ B D Z Lachm., Tiſch. iſt ἁγιάσας ſtatt ἁγιάζων zu leſen. μωροὶ καί iſt von Tiſch. nach ℵ D L Z Verss. geſtrichen. Es ſtammt aus V. 17. Die Aoriſte ὀμόσας drücken das Eintreten der Handlung aus.

V. 23. f. Ein weiteres Beiſpiel des die wahre Tugend vernichtenden phariſäiſchen Treibens bot die ängſtliche Kleinigkeitskrämerei bei der Erfüllung des Zehentgebotes neben der Mißachtung wahrer Nächſtenliebe. Der Zehente findet ſich bei allen alten Völkern als religiöſer Gebrauch und wurde auch in das Geſetz aufgenommen (Lev. 27, 30. 32. Num. 18, 21. Deut. 12, 6 f.; 14, 22 f.). Ueber die Art der Erhebung vgl. K.-L. 11, 1256 ff. mit der Correctur Scheggs (Matth. 3, 207 Anm. 2), wonach es nicht einen dritten Zehenten im dritten Jahr, ſondern nur einen Zehenten des dritten Jahrs gab, weil in dieſem Jahre der zweite Zehente den Armen gehörte. Da die Zehentlaſt unter der Fremdherrſchaft immer drückender wurde, ſo hielt man ſich nicht gern an den Buchſtaben des Geſetzes. Nur die Phariſäer machten davon eine Ausnahme, indem ſie ſelbſt von den geringfügigſten Dingen den Zehenten entrichteten und in zweifelhaften Fällen immer für die Verpflichtung entſchieden (Babyl. Joma f. 83, 2. Demai III, 5. Wünſche p. 291. Ewald, Alterth. 399. Keil, Arch. 359). Jeſus verwirft dieß nicht an und für ſich, aber inſofern, als es die Veranlaſſung für die Vernachläſſigung der wichtigen Pflichten wird. τὰ βαρύτερα das Wichtigere bezieht ſich auf die Unterſcheidung zwiſchen praecepta gravia und levia (cf. 22, 36)[1]. ἡδυσμός von ὁσμή ſüßduftend; τὸ ἡδ. die (wohlriechende) Münze, μίνθη (Strabo 8 p. 344. Theophr. de caus. pl. 6, 22); doch gebraucht Theophr. das Wort für die Pfefferminze (καλαμίνθη Diosc. ἄγριον ἡδύοσμον). Rabb.: אמירה = בירייא. ἄνηθον Dill (anethum graveolens nicht Anis nach Raſchi, W. Grimm Lex.), nach Theophr. von ἀνά und αἴθειν brennen, wegen der ſcharf ſchmecken-

[1] Weiß geht wieder auf Fritzſche's Erklärung: βαρύτερα = difficiliora, nicht = graviora, zurück, „weil erſt an dieſem Zurückgehen vor dem Schwereren die ganze Nichtigkeit ihrer Geſetzeserfüllung zur Erſcheinung kommt.“ Man könnte dafür auch die Unterſcheidung der Rabbinen zwiſchen der Hauptſache (עיקר) und der Nebenſache (טבל) anführen. Aber auch abgeſehen von V. 24 ſind die Beiſpiele Minze, Dill und Kümmel wegen der Werthloſigkeit, nicht wegen der Leichtigkeit der Erfüllung gewählt.

den Frucht. Er ist eine zu den Umbelliferen gehörige 1 m hohe Pflanze, welche in Gärten zur Würze eingemachter Gurken gebaut wird. Die Juden benützten den Dill (des süßen Geschmackes wegen?) als Zusatz zu den Speisen (Wünsche p. 292) = שִׁבֹּת. κύμινον (ἄγριον) carum carvi, Kümmel, eine Umbellifere, deren Frucht als Gewürz zum Sauerkraut, Kimmichbrot, Käse, und zur Branntweinbereitung benützt wird. Sie wächst bei uns wild. In nördlichen Gegenden wird sie gepflanzt zur Benützung der Wurzeln und Blätter als Gemüse und der Frucht als Würze. Die Griechen setzten κυμ. Αἰθιοπικὸν s. βασιλικόν (Diosc. 3, 68. Polyaen. 4, 4, 32) das orientalische Ammi als Gewürz wie das Salz in kleinen Gefäßen bei Tisch vor (vgl. auch Marquardt, Alth. 5, 2, 35) = כמון (Schegg l. c. 548. Delitzsch 405). Diesen Bagatellsachen stellt Jesus die wichtigen Bestandtheile des Gesetzes gegenüber; κρίσιν das Gericht, bei welchem jedem das Seinige zugesprochen wird, τὸ ἔλεος die Barmherzigkeit, welche die Nächstenliebe über die strenge Gerechtigkeit hinaus bethätigt, und τὴν πίστιν die Treue, wonach man hält, was man versprochen hat und schuldig ist (Mich. 6, 8. Zach. 7, 9. Jes. 1, 17). In V. 24 zieht Jesus den Schluß daraus; die Pharisäer seihen die Mücke und verschlucken das Kameel, d. h. sie beobachten das Kleine und mißachten das Große. Sie seihten den Wein, den sie tranken, damit sie keine Mücke, d. h. kein unreines Thierchen (Lev. 11, 42) hineintranken (Buxt. p. 516). Das Kameel war ein unreines Thier (Lev. 11, 4).

V. 25 f. wird die innere Reinheit der äußerlichen, levitischen gegenübergestellt, weil letztere ohne jene keinen Werth hat. γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς nach ℵ B L Δ al. Tisch. ἐξ wurde als überflüssig weggelassen, hat aber doch wie Apok. 8, 5 bei γεμίζω (מָלֵא מִן Ex. 16, 32. Jes. 51, 34) eine besondere Bedeutung, da die Becher und Schüsseln nicht voll sind von Staub, sondern von dem Geraubten (Winer 30, 8 p. 189). ἀδικίας (Griesb., Scholz nach C E al.) und πλεονεξίας (Chrysost.) sind Correcturen für ἀκρασίας (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch.), das die spätere Form für ἀκράτεια Unenthaltsamkeit ist (1 Kor. 7, 5). Diese kann aber nur von der Unersättlichkeit im Verlangen nach fremdem Gut verstanden werden. Wollte man aber den Unterschied zwischen γέμειν τινός und ἔκ τ. nicht anerkennen, so müßte man ἁρπαγή im activen Sinn nehmen und beide Substantive direct auf die Pharisäer beziehen = „innen sind sie voll von Beraubung und Unenthaltung“ (Schegg), allein dann muß man mit der Vulg. lesen: intus autem pleni estis (vgl. Luc. 11, 39) oder mit Op. imp. allegorisiren[1]. Die Juden gingen davon aus, daß die äußere (levitische) Unreinigkeit der Schüssel auch den Inhalt unrein mache, Jesus schließt aber umgekehrt, daß der Inhalt das Wesentliche sei. Ueber die äußere Reinigkeit spricht er sich dabei gar nicht aus und ohne Zweifel geschieht dieß absichtlich (Chrysost.). Das ταῦτα ἔδει des V. 23 darf in keinem Fall hieher bezogen werden.

V. 27 f. richtet sich Jesus direct gegen die Heuchelei der Pharisäer. Um die Verunreinigung (Lev. 13, 45. Num. 19, 16. Jes. 57, 14. Ezech. 39, 15)

---

[1] Quoniam in specie calicis et paropsidis homines dicit, manifestum est ex eo quod addidit dicens: Ab intus etc. Chrys.: ἄλλως δὲ οὐδὲ περὶ ποτηρίου καὶ παροψίδος λέγει· ἀλλὰ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος διαλέγεται.

zu verhüten, mußten nach rabbiniſcher Vorſchrift am 15. Adar, vier Wochen vor Oſtern, die Gräber mit Kalktünche (κονία) geweißt werden, daß die Feſtpilger ſie ſchon von weitem erkennen konnten und nicht durch etwaige Verunreinigung vom Eſſen des Paſcha abgehalten wurden (Lightf., Wetſtein, Schöttgen, Wünſche, Delitzſch). Obwohl dieß nicht zum Zwecke des Schmuckes geſchah [1], ſo erhielten die Gräber dadurch doch ein ſchöneres Ausſehen, wodurch der Gegenſatz zum Inhalt geſteigert wurde. So iſt auch die äußere Geſetzesgerechtigkeit der Phariſäer nur eine Tünche, welche die innere Schlechtigkeit verdecken ſoll, aber gerade vor der verunreinigenden Berührung mit ihnen abſchrecken ſollte. Luc. 11, 44 hat dieſer Vergleichung eine ganz andere Wendung gegeben, indem er die Phariſäer den μνημεῖα ἄδηλα vergleicht, auf welchen die Leute, ohne es zu wiſſen, herumgehen. Seinen Leſern konnte er die äußere Verzierung der Gräber nur als Mittel zur Entfernung des Gedankens an den Tod darſtellen [2].

V. 29 ff. In der Nähe von Jeruſalem ſieht man heutzutage noch eine große Anzahl von in Felſen ausgehauenen Grabmälern, die zum Theil in ein hohes Alter hinaufreichen (Robinſon, Pal. 2, 175 ff. Schick, Zeitſchr. des D. Pal. V. 1878 S. 11 ff.). Sie werden Gräber der Richter, Könige und Propheten genannt. Die Gräber der Propheten ſind Aushöhlungen am weſtlichen Abhang des Oelbergs von großer Ausdehnung. Außerdem befanden ſich Prophetengräber über das ganze Land hin (Schuſter-Holzammer 1 S. 163 ff. 436. 575 f. 2, 297), welche von den Juden durch Monumente [3] ausgezeichnet und fleißig geſchmückt wurden. Darin ſchien ſich eine pietätsvolle Geſinnung auszudrücken, die auch die Rede beſtätigen ſollte: wenn wir wären in den Tagen unſerer Väter, würden wir nicht ihre Genoſſen am Blute (der Blutvergießung) der Propheten ſein. Für das Plusquamperfectum (de Wette, Weizſ.) iſt das Imperfectum an keiner Stelle nothwendig zu faſſen (Winer 40, 3 p. 253). Allein Thaten und Worte waren bloßer Schein, Heuchelei; denn, indem ſie von den Tagen ihrer Väter ſprechen, bezeichnen ſie ſich ſelbſt als deren Söhne, welche von derſelben Geſinnung beſeelt ſind. Auf dieſe κατὰ κακίαν συγγένειαν weiſt Chryſoſt. mit Recht hin, während Hieron. den Vergleichungspunkt überſieht und ſie bloß das factiſche Geſtändniß ablegen läßt, daß ſie Söhne der Prophetenmörder ſeien. Ein ſolches Urtheil konnte Jeſus nur vermöge ſeiner Herz und Nieren durchforſchenden Allwiſſenheit abgeben. Er hatte ihren Meſſiasmord ja bereits vorausgeſagt und fordert in V. 32 ſie geradezu auf, das Maß ihrer Väter dadurch voll zu machen. Die imperative Faſſung des πληρώσατε braucht man

---

[1] Mitunter findet ſich dieſer Gedanke ausgeſprochen (Wünſche S. 294 Anm. 2), bezieht ſich aber nicht auf die in Frage ſtehende Anordnung. Auch Hieron. iſt von V. 29 beeinflußt, wenn er ſagt: sepulcra forinsecus lita sunt calce, et ornata marmoribus et auro coloribusque distincta.

[2] Nach jüdiſcher Anſchauung führt auch dieſer Ausdruck auf eine Vorſichtsmaßregel gegen levitiſche Verunreinigung zurück. Man machte die „ungewiſſen, zweifelhaften Gräber" durch ein Zeichen kenntlich (Wünſche S. 294. 444. Delitzſch l. c.).

[3] Die Denkmäler über den Gräbern frommer und verdienſtvoller Männer beſtanden nicht aus einer Säule, ſondern aus einer Wölbung, die ſich über das Grab erſtreckte, mit einer Wohnung für den Wächter (Mischna Erubin V, 1 bei Wünſche S. 296).

nicht abzuschwächen (οὐκ ἐπιτάττων ἀλλὰ προαναφωνῶν Chrysost., Euthym.), denn sie zeichnet die Verstockung der Pharisäer gut (Winer 43, 1 p. 292). Dem Ernst der Situation widerspricht auch nicht die Ironie zwischen V. 30 und 31 f., denn diese wirkt tragisch. Bei Luc. 11, 47 f. erscheint das Bauen der Monumente als Fortsetzung der Thätigkeit der Prophetenmörder, weil in den Pharisäern derselbe Geist fortwirkt (Chrysost.). Obwohl die heiligen Bücher nur Einen Prophetenmord erwähnen und auch die Tradition nicht alle eines gewaltsamen Todes sterben läßt (Elias, Michäas), so hat man doch nicht auf apokryphe Schriften zu recurriren (Orig.), sondern hat den allgemeinen Ausdruck wie Act. 7, 52. Hebr. 11, 37 von der Mehrzahl der Fälle zu erklären. — V. 33. πῶς φύγητε wie sollt ihr entfliehen, d. h. wie wäre es möglich, daß ihr entflieht (Coniunct. deliberativus. Winer 41, 4 p. 268. Krüger 54, 2, 3). Chrysost.: φεύξεσθε ἡ κρίσις τῆς γεέννης das Gericht, bei welchem die Verurtheilung zur Gehenna ausgesprochen ist (Euthym.). Luc. 24, 20: τὸ κρίμα θανάτου. Bei den Rabbinen ist der Ausdruck ganz gewöhnlich (Wetstein, Wünsche).

V. 34. Jesus geht jetzt auf die Zukunft über, in welcher die Pharisäer das Maß voll machen. διὰ τοῦτο muß mit V. 33 (Meyer, Schegg), und nicht mit V. 32 (Keil, Weiß, der deßhalb V. 33 als Einschaltung des Evangelisten betrachtet) verbunden werden. Deßhalb, weil sie dem Gerichte der Gehenna nicht entfliehen werden. Wegen Luc. 11, 49 haben neuere Exegeten (Paulus, Ewald, Weizs.) ἰδού κτλ. als Anführung aus einer verloren gegangenen Schrift betrachtet, in unserem Text findet sich aber davon keine Andeutung. ἀποστέλλω und ἀποκτενεῖτε sind nicht subordinirt zu fassen, so daß letzteres den Hauptbegriff bildet, auf den sich διὰ τοῦτο bezieht (Maldon.), denn der Wortlaut ist zu sehr dagegen und dieselbe Schwierigkeit kehrt V. 35 dennoch wieder (Schegg); ἀποστέλλω ist vielmehr von διὰ τοῦτο abhängig und erscheint als die beabsichtigte Ursache des V. 33 Gesagten. Die heilige Schrift stellt das Verhältniß zwischen Verdammung und Schuld durchaus in dieser unserer Anschauung ungewöhnten Weise dar. Denn Gott will nicht nur das Heil aller Menschen, sondern auch die Bestrafung der Bösen, welche sich nicht bekehren. Aber auch diese dient wieder zur Offenbarung der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, da die äußeren Umstände der Ungerechtigkeit derart geordnet sind, daß in der Offenbarung der Sünde Gott selbst gerechtfertigt wird, ohne daß dem Sünder eine Entschuldigung bleibt (Ps. 50, 6. Röm. 3, 4. Thomas Summ. I, 2 qu. 79, 4). Das Aussenden der Propheten trägt dazu bei, die Ungerechtigkeit der Pharisäer offenbar zu machen, obwohl der Zweck der Aussendung an und für sich ein anderer ist und der Prophetenmord von Jesus nicht gewünscht wird. προφῆται, σοφοὶ γραμματεῖς werden die Apostel genannt (1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11), weil sie in der Kirche dieselbe Stellung einnehmen, welche jene im Alten Bunde eingenommen haben. Dadurch tritt die Beziehung zu V. 31 und 32 deutlicher hervor. ἐγώ bezeichnet die Machtvollkommenheit des Aussendenden. Das erste καί vor ἐξ αὐτῶν fehlt ℵ B M Δ Min. Verss., Lachm., Tisch. und ist zur Verbindung eingeschoben. Zu ἐξ αὐτῶν ist τινάς zu ergänzen (Winer 64, 4 p. 548), wodurch die Wendung = aus ihnen, aus ihrem Kreise, nachdrücklicher wird. Euthym.: οὐ πάντες. σταυρώσετε gibt eine Species von ἀποκτείνειν an, die

vor dem Kreuzestod des Herrn ſelbſt ſeinem Geiſte nahe lag. Daß Jeſus gerade die römiſche Todesſtrafe erwähnen wollte (Meyer), iſt nach dem Zuſammenhang nicht wahrſcheinlich; wollte er aber mit ἀποκτενεῖτε die Steinigung bezeichnen, ſo hätte er nach V. 37 eher λιθοβολεῖν gewählt, das dort aber auch neben ἀποκτείναντα ſteht. Die Kreuzigung wurde, ſo viel die mangelhaften hiſtoriſchen Nachrichten davon berichten, an Petrus und Simeon, dem Bruder des Herrn (Euſ. 2, 28, 5. 3, 1, 1 u. 3, 33, 2) vollzogen.

V. 35. Die Phariſäer ſind als Träger des geerbten Geiſtes auch Träger der ganzen großen Schuld, welche ihr Volk ſeit Jahrhunderten angehäuft hatte. In jeder Societät iſt eine gewiſſe Solidarität nicht bloß der gegenwärtigen, ſondern auch der früheren und zukünftigen Glieder vorhanden, welche durch den phyſiſchen Zuſammenhang mittelſt der Generation erklärlich und durch die Erziehung noch geſteigert wird. Bei den Juden hatte ſich der böſe Geiſt mit Hilfe ihres zähen Hängens am Hergebrachten fortvererbt und an Intenſität zugenommen, bis das Maß endlich voll geworden war. Zu einem vollen Verſtändniß dieſer Wahrheit der Weltgeſchichte würde man erſt durch einen tieferen Einblick in die göttliche Weltregierung gelangen, aber in kleineren Verhältniſſen und kürzeren Zeiträumen gewahrt man oft dieſen Zuſammenhang ganz deutlich. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß nur von irdiſchen Strafen die Rede iſt (Schegg). Dieß beweist die Beziehung der ganzen Rede auf die Zerſtörung Jeruſalems und die zahlloſen Stellen des Alten Teſtaments, in welchen dem reuigen Sünder Verzeihung verſprochen iſt. V. 33 wird den Phariſäern ihr jenſeitiges Loos vorausgeſagt, hier wird ihnen und dem ganzen Volk die irdiſche Strafe verkündigt. αἷμα δίκαιον iſt das unſchuldig vergoſſene Blut = דַּם נָקִי (Jon. 1, 14. Joh. 3, 19). ἐκχύνω (ἐκχύννω) iſt ſpätere Form von ἐκχέω (Winer 15 p. 82). Das Partic. praes. ſteht, wie immer, nicht für ein anderes Particip, um das Vergangene zu vergegenwärtigen (Meyer), oder generiſch (de Wette), ſondern von dem, was fortdauernd und regelmäßig geſchieht (Winer 45, 1 p. 320). Abel und Zacharias ſind nur beiſpielsweiſe, nach der Reihe des Kanons, genannt. ἐπὶ τῆς γῆς hat Bezug auf die betreffenden Erzählungen des Alten Teſtaments. Das Blut haftet an der Erde und ſoll nicht verſchwinden, bis es gerächt iſt (Jeſ. 26, 21. Ezech. 24, 7). Das Blut komme über ihn, heißt: Die Strafe für die Blutſchuld treffe ihn (27, 25. Act. 18, 6. Joſ. 2, 19. 2 Sam. 1, 16). Abel iſt kein Mitglied des jüdiſchen Volkes, wird aber in der heiligen Schrift erwähnt. Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου heißt der letzte der zwölf kleinen Propheten (Zach. 1, 1. Jeſ. 8, 2), der aber nicht gemeint ſein kann, weil nichts als der Name auf ihn paßt. Dagegen ſtimmt unſere Erzählung mit der Geſchichte des 2 Chron. 24, 20 ff. (Joſ. Ant. 9, 8, 3) erwähnten Zacharias, der auf Befehl des Königs Joas ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου geſteinigt wurde, überein; nur war dieſer ein Sohn des Jojada. Da eine Doppelbenennung des Vaters (τινες bei Chryſoſt., Spätere) ſehr unwahrſcheinlich iſt und beide Namen wenig Verwandtſchaft zeigen, ſo kann man nur mit Hieron. und den meiſten Nachfolgern desſelben hier eine Namensverwechslung annehmen, die ſchon das Nazaräerevangelium corrigirte[1]. Da Lucas den Namen des Vaters

[1] Alii istum volunt Zachariam, qui occisus est a Joas rege Judae inter tem-

nicht erwähnt, so ist es wahrscheinlich, daß Matthäus denselben nach dem bekannteren Zacharias hinzugefügt hat. Die LXX schreiben 2 Chron. 24, 20 Ἀζαρίας. Von diesem wird berichtet, daß er Gott noch sterbend um die Bestrafung der Uebelthat angefleht habe, und der Talmud erzählt, daß sein Blut nicht bedeckt wurde, sondern über die Steine floß (Wünsche). Der Vater des Täufers (Orig., Basil., Greg. Nyss.; cf. Protev. Jak. c. 23. Epiph. 26, 12 nach der γέννα Μαρίας; Theoph.) ist ebenso wenig gemeint, als der zur Zeit des römischen Kriegs ermordete Zacharias (Jos. B. J. 4, 6, 4. Hug, Credner, Gfrörer, Keim, Weiß); denn dieser wird υἱὸς τοῦ Βαρούχου genannt und hat das ὃν ἐφονεύσατε gegen sich, das Matthäus doch nicht post eventum willkürlich einsetzen konnte (vgl. Kuhn, Jahrbb. der Theol. I p. 350 ff.). Die Ansicht des Lutteroth (4, 298 f.), daß Jesus das Blutbad im Heiligthum bei der Einnahme des Tempels unter Pompejus bezeichnen wollte, scheitert an der Angabe des Namens, die doch nicht einen beliebigen unbekannten Zacharias der Vergessenheit entreißen will. μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου zwischen dem Tempelhause und dem Brandopferaltar, also im Priesterhof. — V. 36. ταῦτα πάντα alles dieses, d. h. alle Blutschuld. Diese γενεά hat die Zerstörung Jerusalems noch erlebt.

V. 37. Von den Verführern geht Jesus zu den Verführten, von dem Weheruf zur wehmuthsvollen Klage der schmerzlichsten Liebe über, wie sie nur bei einer um den Verlust ihres einzigen Kindes jammernden Mutter vorkommt [1]. Das Bild von der Henne wird von den Alten öfter gebraucht (Eurip. Herc. fur. 70 f. Wetst., Schöttg., Wünsche). Der Vergleichungspunkt ist der Schutz, den die Henne ihren Küchlein gegen die Unbild des Wetters und Feindes gewährt. Jesus wollte Jerusalem unter seine Obhut nehmen und vor dem Unglück bewahren. Die Wiederholung der Anrede ist ein σχῆμα (διαπλασιασμός) ἐλεοῦντος αὐτὴν καὶ ταλανίζοντος καὶ σφόδρα φιλοῦντος (Chrysost.). Die hebräische Form ist absichtlich beibehalten. Zum Partic. praes. vgl. V. 35 [2]. Weil damit die Rede in die dritte Person überging, so ist πρὸς αὐτήν statt πρός σε gesetzt, das nicht in αὐτήν zu ändern ist (vgl. Luc. 1, 45. Job 18, 4). ποσάκις geht nicht auf die ganze Geschichte Israels (Orig., Hilar., Hieron., Op. imp.) oder das ganze Volk (Baur, Hilgenfeld, Schegg, Keim), sondern auf die Bewohner Jerusalems (Chrysost., Euthym., Theophyl.), obwohl Jerusalem wie Sion bei den Propheten das ganze Volk repräsentiren könnte. Jerusalem selbst geht ja dem größten Unglück entgegen, in das allerdings auch das ganze Volk verwickelt wurde. Unsere Stelle zeigt, daß auch die Synoptiker von mehreren Besuchen Jesu in Jerusalem wußten

---

plum et altare sicut Regum narrat historia . . . Cum ergo et Zachariam teneamus et occisionis consentiat locus, quaerimus quare Barachiae dicatur filius et non Joiadae? Barachia lingua nostra benedictus Domini dicitur: et sacerdotis Joiadae iustitia Hebraeo sermone demonstratur. In evangelio quo utuntur Nazaraeni pro filio Barachiae, filium Joiadae reperimus scriptum.

[1] Op. imp.: nam Deus invitus compellitur cum magno dolore peccatores damnare. Non enim sic dolet, quia ipse ab eis offenditur, sed quia quasi violenter cogitur perdere aliquem, qui omnes cupit salvare.

[2] Op. imp.: i. e. quae hoc proprium et quasi naturalem consuetudinem habes, ut occidas et lapides sanctos.

(Holtzmann, Meyer, Weizſ., Godet, Keil). ὄρνις Vogel, ſeit den Zeiten Platons Henne, Hahn. νοσσίον (Pſ. 83, 4) ſonſt νεόσσιον junger Vogel, Küchlein. Vgl. Lobeck ad Phryn. p. 206. Paſſow, Grimm. — V. 38. ἔρημος fehlt B L Copt., Corb., Orig., Lachm., wohl nach Luc., denn die Bezeugung iſt zu ſtark, als daß man es für ein Gloſſem halten könnte, welches aus der falſchen Beziehung des Hauſes auf den Tempel veranlaßt wurde (Schegg). Die Strafe iſt mit ἔρημος allerdings angedeutet; dafür ſpricht aber auch der folgende Vers, welcher mit V. 38 in cauſalem Verhältniß ſteht (vgl. Exod. 29, 45. Ezech. 10, 18). ἔρημος iſt proleptiſch gebraucht (Krüger 57, 4. Kühner 2, p. 236) und gibt den ſchließlichen Erfolg der Gnadenentziehung, die ἐρήμωσις (24, 1 Luc. 21, 20) an. ὁ οἶκος ὑμῶν iſt nicht der Tempel (Hieron., Op. imp., Euthym., Theophyl., Reiſchl), ſondern Jeruſalem (= בֵּיתְ Jer. 12, 78. Ezech. 41, 9. Chryſoſt.: πᾶσα αὐτῶν ἡ ἀνατροπὴ τῆς πολιτείας), denn der Tempel iſt immer das Haus Gottes (Nehem. 13, 11). ἀφίεσθαι = überlaſſen. Indem aber Jeſus die Bewohner der Stadt ſich ſelbſt überläßt, ſind ſie vom göttlichen Schutze verlaſſen und den Feinden anheimgegeben [1]. — V. 39. ἀπάρτι von jetzt, nicht erſt von ſeinem Tode an, weil Jeſus jetzt den Verſuch, das Volk zu ſammeln, aufgibt. ἕως ἂν εἴπ. erinnert an Pſ. 118, 26. Die Väter und alten Exegeten verſtehen dieſe Stelle faſt ausnahmslos von der Verwerfung des Volkes, das am Ende der Zeiten beim Gericht wider Willen die Herrlichkeit Jeſu anerkennen muß, ohne einen Nutzen davon zu haben. Nur Hieronymus [2] und etwas unklar Chryſoſtomus vertreten die Anſicht von der theilweiſe nach der Auferſtehung eintretenden Bekehrung, welche ſich bis zur Paruſie fortſetzt. Der Auct. op. imp. bezeichnet dieſe als die Anſicht ſeiner Vorgänger nach Röm. 11, 25 f., die andere, myſtiſche, als ſeine eigene, welche ihm Gelegenheit gibt gegen die ecclesia corporalis der Häretiker (Katholiken) im Intereſſe der ecclesia spiritualis (der Arianer) zu polemiſiren. Sed nihil illis (haereticis) proderit tarda (in die iudicii) confessio. Maldonat ſchließt ſich der allgemeinen Erklärung der Väter vom Gericht über das jüdiſche Volk an, indem er nur aus der confessio oris eine c. animi macht. Die anderen Exegeten, mit Ausnahme Meyers, ſtehen auf Seite des Hieronymus. Nur Arnoldi läßt die Wahl zwiſchen beiden Anſichten. Der nähere Sinn geht auf die gegenwärtige Generation, welche noch das Unglück ſchauen und theilweiſe ihr Unrecht einſehen wird. Mit der Kataſtrophe Jeruſalems iſt aber nach dem Evangeliſten das Weltgericht eng verbunden, was durch εὐλογ. ausgedrückt iſt, das in dieſem Zuſammenhang nicht von einem freiwillig anerkennenden Ausruf verſtanden werden kann. Der tiefere Sinn, der damals den Juden und Jüngern unverſtändlich

---

[1] Hil.: sua enim domus, non Dei esse coeperunt. Chryſ.: γυμνὸς τῆς παρ' ἐμοῦ βοηθείας.

[2] Habent Judaei datum sibi tempus poenitentiae: confiteantur benedictum qui venit in nomine Domini, et Christi ora conspicient. Chryſ.: διὰ δὲ τούτων καὶ τὴν ἀνάστασιν ᾐνίξατο καὶ τὴν δευτέραν παρουσίαν ἐδήλωσε· καὶ τοῖς σφόδρα ἀπιστοῦσιν, ὅτι τότε πάντως αὐτὸν προσκυνήσουσι ... ταῦτα γὰρ πάντα καὶ τοῖς σφόδρα ἀνοήτοις καὶ φιλονείκοις ἱκανὰ ἦν παρέξειν καὶ ἐκείνου τοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐσομένου ἀπόδειξιν ... ἀλλ' οὐδὲν ὄφελος ἐντεῦθεν εἰς ἀπολογίαν αὐτοῖς.

war, weist auf die spätere Zeit hin, in welcher der Rest Israels noch für Christus gewonnen wird. Matthäus hat aber hier bloß die erste Beziehung im Auge, um die Verwerfung des Volkes durch den Herrn zu zeigen und seine Leser vor Verführungen zu warnen. Denn die Hoffnung, welche hier durchschimmert, ist schwach, da das Gericht schnell hereinbrechen und die Ungerechten dahinraffen wird. Deßhalb paßt auch diese Klage in die letzten Tage des Erlösers besser als in eine frühere Zeit und ist die Stellung Luc. 13, 34 f. schwerlich historisch, wenn er sie auch gut in seinem Zusammenhange zum Beweise benützte, daß Jerusalem das Vorrecht des Prophetenmordes habe. Aber auch bei ihm ist die Stelle nicht auf den Einzug in Jerusalem zu beziehen.

§ 58.

Die eschatologischen Reden.

c. 24.

Der Zweck dieser Weissagungen ist nicht die Drohung gegen die Pharisäer und Juden, sondern die Beruhigung und Ermunterung der Jünger. Jesus hat mit der Klage über Jerusalem sein messianisches Wirken abgeschlossen und widmet nun die letzten Augenblicke seinen Jüngern. Ihr Glaube muß befestigt werden, damit sie und ihre Schüler über dem Strafgerichte, welches Israel trifft, nicht irre werden, sondern die Zeichen der Zeit erkennen. In der That hat die Erwartung der Parusie dem Glauben und Muth der Apostel wie der Gläubigen überhaupt reiche Kraft verliehen und noch lange nachher hielt sie die Gemüther in Spannung. Die Verwerfung Israels, der Tod des Messias und die Leiden der Jünger waren leicht geeignet, den Gläubigen aus dem Judenthum zum Aergerniß zu werden. Diese Gefahr war vor dem Ausbruch des jüdischen Kriegs auf's höchste gestiegen, deßhalb war es nothwendig, sie an das verheißene Strafgericht zu erinnern und ihnen für all' das, was ihrem Herzen weh thun mußte, durch die Aussicht auf die nahe Parusie zu entschädigen. Man kann fünf Theile unterscheiden: 1. 1—14 ist eine Art Einleitung, in welcher beide Ereignisse ohne strenge Scheidung besprochen werden und zur Vorsicht und Ausdauer ermahnt wird. 2. 15—22 Ermahnung zur Vorsicht bei der Zerstörung Jerusalems. 3. 23—31 Warnung vor den falschen Propheten. 4. 32—41 Zeichen der Zeit. 5. 42—50 Ermahnungen zur Wachsamkeit. Auch hier sieht man wie überall in den Reden des Matthäus einen schönen logischen Fortschritt, der eine Zusammensetzung der Reden aus verschiedenen Fragmenten oder die Benützung irgend einer apokryphen Schrift sehr unwahrscheinlich erscheinen läßt.

V. 1. ἀπό ist nicht mit ἐξελθών, sondern mit ἐπορεύετο zu verbinden (Jans.), obwohl nach ℵ B D L A Lachm. Tisch. ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο zu lesen ist, da dieses sonst jede Bestimmung fehlt, während doch eine specielle Thatsache ausgedrückt werden will. ἐκ (B Lachm.) ist Correctur. Durch die Voranstellung des ἀπό erhält zugleich das ἐξελθών seine nähere Bestimmung (Weiß). Der Nachdruck, welchen dadurch ἀπὸ τοῦ ἱερ. erhält, ist aus ἀπάρτι 23, 39 erklärlich und wird noch durch das Imperfect bestätigt, das die

bleibende Abwendung anzeigt[1]. Die Veranlassung, Jesus auf die schönen Bauten des Heiligthums aufmerksam zu machen, war für die Jünger wohl die Klage des Herrn über Jerusalem. Da die Pracht des herodianischen Tempels allgemein gerühmt wurde (Jos. B. J. 5, 5, 6; 6, 4, 6. 8. Ant. 15, 11, 3. Tac. h. 5, 8, 12. Mischna), so ist die Sorge der Jünger dafür begreiflich. Marcus berichtet vorher die Erzählung vom Scherflein der Wittwe und führt 13, 1 seiner Vorliebe für concrete Individualisirung entsprechend einen der Jünger mit directer Anrede ein. Der herodianische Tempel wurde 734 oder 735 (20 oder 19 v. Chr.) begonnen und 780 oder 781 (27 oder 28 n. Chr.) vollendet (Joh. 2, 20. Jos. Ant. 15, 11, 1). οἰκοδομή ist ein späteres Wort für οἰκοδόμημα und οἰκοδόμησις. τὸ ἱερόν das Heiligthum bezeichnet den ganzen Complex von Gebäuden. — V. 2. οὐ βλέπετε ist gegen βλέπετε D L X al. It. Vulg. Fritzsche zu gut bezeugt. Statt πάντα ταῦτα D Δ al. ist ταῦτα πάντα zu lesen. οὐ βλ. τ. π. ist aber nicht als Aussage (Meyer), sondern als Frage (Chrysost.) zu fassen und βλέπειν nicht auf das geistige Verstehen der Jünger zu beziehen. Jesus ergreift nun auch seinerseits Gelegenheit, die Jünger ausdrücklich auf den Prachtbau hinzuweisen, um daran seine Weissagung anzuknüpfen. Daß die Jünger erst den Versuch gemacht hatten, Jesu den Tempel zu zeigen und er ihnen zuvorkam (Schegg), kann aus ἐπιδεῖξαι nicht bewiesen werden. Deßhalb würde man βλέπετε statt οὐ βλ. erwarten, wie auch Marc. 13, 2 βλέπεις schreibt, aber οὐ βλ. ist nur eine rhetorische Wendung, welche denselben Gedanken zum Ausdruck bringt. Statt οὐ μὴ ἀφ. und ὃς οὐ κ. sollte μή stehen, doch ist es nicht gerade nothwendig, weil etwas factisch negirt wird und auch sonst οὐ nach ὅς vorkommt (Winer 55, 3 p. 448. Krüger 67, 4, 3). καταλύειν auflösen kann schon wegen ἀφίεσθαι nicht in dem gewöhnlichen Sinne: herabbrechen, herabnehmen erklärt werden, sondern zeigt eine Steigerung an, da der Stein zermalmt, aufgelöst wird (2 Sam. 17, 13). Der Ausdruck ist hyperbolisch, hat sich aber im Wesentlichen genau erfüllt. Von dem Versuch des Apostaten Julian, die Prophezeihung Lügen zu strafen, berichtet selbst der heidnische Schriftsteller Ammianus Marcellinus (23, 1), daß er durch Erdbeben und Feuerflammen, welche aus dem Boden hervorbrachen, vereitelt wurde.

V. 3. Die bestimmte Voraussage der Zerstörung des Tempels veranlaßt die Jünger zu der Frage nach der Zeit der Zerstörung und den Zeichen der Wiederkunft. Beide Ereignisse mußten nach ihrer Ansicht in engem Zusammenhange stehen (Chrysost.: ἅτε νομιζόντων αὐτῶν τότε καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ εἶναι). Deßhalb ist ταῦτα auf das Vorhergehende zu beziehen (Chrysost.[2], Op. imp., Theophyl., Euthym., Jans.), aber doch nicht von τὸ σημεῖον zu trennen, wie es nach der Fragestellung unseres Evangelisten nothwendig erscheinen könnte, denn sonst müßte nicht bloß eine Trennung zwischen der Zerstörung und

---

[1] Op. imp.: per hoc quod dicitur ibat, hoc significat, quasi offensus ibat. Alioqui sufficeret dicere: cum egressus fuisset de templo.

[2] Καὶ δύο ταῦτα ἐπερωτῶσιν αὐτὸν πότε ταῦτα ἔσται, τουτέστιν ἡ τοῦ ναοῦ καταστροφή; καὶ τί τὸ σημεῖον τὸ τῆς παρουσίας; Vgl. Marc. u. Luc. Die Lateiner (Hil., Hier., Mald.) nehmen nach Matth. eine Dreitheilung an: quo tempore Jerusalem destruenda sit, quo venturus Christus, quo consummatio saeculi futura sit? (Hier.)

Wiederkunft, ſondern auch zwiſchen letzterer und der Vollendung angenommen werden, wogegen ſich auch Maldonat trotz ſeiner Dreitheilung verwahrt, die nur zur beſſeren distinctio gemacht worden ſei. παρουσία Anweſenheit im Gegenſatz zu ἀπουσία (2 Kor. 10, 10. Phil. 2, 12), Ankunft (1 Kor. 16, 17 u. a.), dann ganz beſonders die Wiederkunft Chriſti (τοῦ Χριστοῦ s. τοῦ κυρίου 1 Kor. 15, 23. 1 Theſſ. 2, 19 u. a.). In den Evangelien iſt das Wort nur hier gebraucht. Da die Jünger jetzt nicht mehr an ein meſſianiſches Reich ohne Leiden und Tod denken konnten, ſo richtete ſich ihr Blick auf eine ſpätere Herſtellung des Reiches (Act. 1 ,6) und, als auch dieſe nicht eintrat, auf die Herrlichkeit im Himmel, von welchem ſie die Wiederkunft des Herrn erwarteten (Act. 1, 11. 3, 20 f. u. a.). Die Briefe ſind bis zum zweiten Petrusbrief voll von Ausſprüchen über dieſe Wiederkunft, welche im apoſtoliſchen und noch im nachapoſtoliſchen Zeitalter als nahe bevorſtehend betrachtet wurde.

V. 4 f. Die Weiſſagung iſt zwar an die Jünger, alſo an Gläubige, gerichtet, aber ſie gilt doch allgemein und deßhalb ſind die Verführer nicht bloß in den chriſtlichen, ſondern auch in den außerchriſtlichen Kreiſen zu ſuchen. Es müſſen freilich nicht eigentliche Pſeudomeſſiaſſe wie Theudas (Act. 5, 36, Joſ. Ant. 20, 5, 1. B. J. 2, 13, 5) oder Barkochba (Euſ. 4, 8. K.-G. 1, 139. Schürer 357) u. a. oder eigentliche Irrlehrer wie Simon Magus, Kerinthus und die Nikolaiten angenommen werden; es genügt, daß Verſuche gemacht wurden, unter den Chriſten durch Mißbrauch des Glaubens an die Wiederkunft des Herrn Unruhe und Verwirrung anzuſtiften (2 Theſſ. 2, 2 ff.) oder die Judenchriſten zum Geſetz und politiſchen Judenthum zurückzuführen. Die volle Erfüllung dieſer Weiſſagung tritt erſt vor der Paruſie ein. Sie iſt alſo weder auf die erſte Frage allein (Chryſoſt., Theophyl., Euthym., Janſ.) noch auf das Weltgericht allein (Iren., Hilar., Greg.), ſondern auf beide zu beziehen, wobei wie in der ganzen Rede eine ſtrenge Ausſcheidung unmöglich iſt [1]. — V. 6. Auch dieſer Vers iſt nicht bloß von dem zu verſtehen, was der Zerſtörung Jeruſalems vorhergehen ſollte, ſondern als eine ſich von der Zerſtörung bis zum Weltgericht forterfüllende Weiſſagung. πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων Kriege und Kriegsgerüchte, d. h., Kriege in der Nähe und in der Ferne oder wirkliche Kriege und Kriegsrüſtungen (Op. imp.). Wie ſchrecklich die Kriegsfurie vor und um die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems ſowohl in Paläſtina als im weiten römiſchen Reich wüthete, erfahren wir aus Joſephus, Tacitus, Plinius, Dio Caſſius. Aber obwohl die meiſten Exegeten dieſer Anſicht ſind (Hilar., Chryſoſt., Op. imp., Beda, Theophyl., Euthym., Meyer u. a.), ſo iſt damit doch nicht die ganze Weiſſagung erfüllt worden (Maldon., de Wette, Schegg, Keil u. a.). Die Beſchränkung auf die Kriege in Paläſtina (Chryſoſt.) geht wegen V. 7 nicht an. Nach ὁρᾶτε iſt ein Komma zu ſetzen, weil es ſonſt ὁροῦσθε heißen müßte (Winer 56, 1 p. 467).

---

[1] Op. imp.: Dominus autem non separatim dixit, quae signa pertineant ad destructionem Jerusalem, et quae ad consummationem mundi, videlicet, ut eadem signa pertinere videantur et ad manifestationem destructionis Jerusalem, et ad manifestationem consummationis mundi, quia non quasi historiam per ordinem exposuit, quomodo res erant agendae, sed prophetico more praedixit eis quae res erant agendae. Hier., Aug., Beda, Mald. Dieſe Warnung wurde in der nachapoſtoliſchen Zeit ſehr oft citirt (Juſt. c. Tr. 35. 51. 82. Ap. 1, 16. Clem. Hom. 16, 21. 2, 17).

οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος soll die Jünger, beziehungsweise die Gläubigen davor warnen, allzufrühe das Ende der Drangsale zu erwarten oder die Vollendung der Dinge mit der Zerstörung Jerusalems zu verbinden (Chrysost. vgl. V. 29.) — V. 7 gibt die nähere Erklärung zu οὔπω κτλ. Sie zeigt, daß die Weissagung weder räumlich noch zeitlich auf die Katastrophe von Jerusalem allein bezogen werden kann. καὶ λοιμοί fehlt ℵ B D E* Hilar., Arnoldi, Lachm., Tisch., ist aus Luc. 21, 11. λιμοὶ καὶ σεισμοί Hungersnöthe und Erdbeben werden aus jenen Zeiten wohl berichtet, doch ist die unter Claudius (Act. 11, 28) von dem Ereigniß zu weit entfernt und die Erdbeben, durch welche Kolossä (Tac. Ann. 14, 27. Oros. 7, 7) und Pompeji (Tac. Ann. 15, 22) zerstört wurden, sind vereinzelte Erscheinungen. κατὰ τόπους entweder distributiv: von Ort zu Ort oder elliptisch für κατὰ τ. ἑκάστους ubique locorum. Letztere Erklärung ist sprachlich richtig, wenn auch nicht gewöhnlich (Winer 49, p. 374), und allein möglich, wenn man es zu beiden Substantiven bezieht, denn von Ort zu Ort würde nur zu σεισμοί passen. — V. 8. Alles dieses ist aber nur der Anfang der Schmerzen, d. h., verhält sich zu dem, was nachfolgt, wie die der Geburt vorausgehenden Wehen zu den Schmerzen der Geburt selbst. Gewöhnlich erklärt man diesen Ausdruck von den rabbinischen dolores Messiae (חבלי משיח), allein diese Lehre läßt sich für die Zeit Jesu und der Apostel nicht nachweisen und findet sich noch nicht einmal in der Mischna, sondern erst in der Gemara (vgl. Schöttg. 2, 509 ff. Wünsche p. 306). Diese Darstellung entstand wahrscheinlich erst aus den Worten des Herrn und ist regelmäßig mit dem Gerichtstage und dem Tage Gogs und Magogs verbunden (Schegg, Keil, Langen l. c. 495 Anm. 67). Das Bild von den Schmerzen der Gebärenden kommt im Alten Testament oft vor (Jes. 13, 8. Jer. 13, 21; 22, 23. Vgl. Joh. 16, 20 f.).

V. 9. Jesus bespricht nun das, was seine Jünger und die Gläubigen überhaupt davon trifft. ὑμᾶς weist zwar zunächst auf die Jünger, schließt aber andere nicht aus (Hieron.). Den Jüngern sind diese Leiden schon in der Bergpredigt (5, 11 ff.) und in der Aussendungsrede (10, 17 ff.) vorausgesagt. ἀποκτενοῦσιν ist nicht buchstäblich zu interpretiren (23, 34) als ob der gewaltsame Tod aller prophezeit wäre. Das μισηθῆναι ὑπὸ πάντων ist nicht nur das Loos der Apostel, sondern aller Gläubigen zu allen Zeiten (Tac. Ann. 15, 44: odium generis humani, wo jedenfalls die doppelte Fassung des Genetiv erlaubt ist). — V. 10 ff. zeigt Jesus die traurigen Folgen, welche die Verfolgungen auf viele Gläubige ausüben werden. Viele werden geärgert und zum Abfall veranlaßt werden. Statt durch unterstützende Nächstenliebe werden viele ihr Heil durch Angeberei und Auslieferung zu sichern suchen. Gegenseitiger Haß wird die Folge sein[1]. Die falschen Propheten, Irrlehrer und Verführer werden das Ihrige dazu beitragen, um die Verwirrung zu vermehren. Die πολλοί, deren Liebe erkaltet, (V. 12) können nicht mit den V. 10. 11 genannten identisch sein, weil bei diesen die Liebe bereits negirt wurde. Sie bedeuten die große Menge, unter welchen die einzelnen treuen Gläubigen fast

[1] Der Auct. op. imp. findet hierin mit Bezug auf Act 4, 32 einen Beweis, daß die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems nicht gemeint sei. Dagegen passe es auf seine Zeit sehr gut, von der er nun ein pessimistisches Bild entwirft.

verſchwinden. ἀγάπη iſt aber nach dem Zuſammenhange nicht die Gottes- (Janſ., Schegg), ſondern die Nächſtenliebe (Chryſoſt., Theophyl.). Dieſe ſchrecklichen Zuſtände ſind weder in der apoſtoliſchen noch nachapoſtoliſchen Zeit trotz großer Verfolgungen eingetreten. Das Blut der Märtyrer hat vielmehr häufig zur Befeſtigung des Glaubens und zur Ausbreitung des Chriſtenthums beigetragen. Deßhalb harrt dieſe Weiſſagung noch ihrer vollſtändigen Erfüllung. — V. 13 gibt den Gegenſatz zu den πολλοί von V. 10—12. ὑπομένειν bezieht ſich nicht bloß auf das Ausharren in der Liebe, ſondern überhaupt auf die Standhaftigkeit im Glauben und Leben. εἰς τέλος bis an's Ende iſt zunächſt von der Zeit bis zur Wiederkunft zu verſtehen, gilt aber dem einzelnen bis zu ſeinem Tod. Auf die Zerſtörung Jeruſalems läßt es ſich ſo wenig beziehen als σωθήσεται auf die Auswanderung nach Pella. — V. 14 wird εἰς τέλος näher beſtimmt. Diejenigen, welche das Bisherige auf die Zerſtörung Jeruſalems beſchränken, müſſen auch καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος davon erklären. Die Erfüllung des Zeichens iſt ihnen in der Predigt des Apoſtels Paulus gegeben (Chryſoſt.) Allein ſo großartig auch die Erfolge ſeiner Miſſion waren, ſo iſt ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν doch nicht ganz durch ſie erfüllt worden. ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Röm. 1, 5 und ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (8) ſind doch theilweiſe auf Rechnung des Briefſtils zu ſchreiben, während die prophetiſche Rede nach dem Vorbild der altteſtamentlichen Prophezie ſtrenger zu erklären iſt, obwohl auch ſo noch eine Unbeſtimmtheit in Betreff des modus zurückbleibt[1]. τοῦτο τὸ εὐαγ. das Evangelium, welches ich eben verkünde, von dem die Eschatologie ein Beſtandtheil iſt. εἰς μαρτύριον (8, 4) kann in gutem oder böſem Sinne verſtanden werden. Da die Verkündigung unter dem allgemeinen Haß der Welt ſtattfindet, ſo gereicht die Kenntniß des Evangeliums derſelben zur Anklage, weil viele ſich nicht bekehren (Chryſoſt.). τότε ἥξει zeigt, daß mit der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums das Ende noch nicht gekommen iſt, ſondern erſt nachher kommen wird. Wie lange nachher, iſt wieder nicht geſagt.

V. 15. Jeſus ſchildert jetzt einzelne Momente der großen Kataſtrophe, um den Jüngern beſondere Verhaltungsmaßregeln dafür zu ertheilen. Dabei trennt er die Zerſtörung Jeruſalems genauer von dem Weltende, wie ſchon aus der Daniel'ſchen Prophezie hervorgeht, welche auch von den Juden auf die Zerſtörung Jeruſalems gedeutet wurde (Joſ. Ant. 10, 11, 7. Schöttgen, Wünſche). τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως iſt die Ueberſetzung von שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם (Dan. 11, 31; 12, 11 vgl. 9, 27: שִׁקּוּצִים) Greuel (Scheuſal) der Verwüſtung, nicht bloß „ſcheußliche Verwüſtung" (Meyer), obwohl Verwüſtung der Hauptbegriff iſt, denn für die Beibehaltung des βδέλ. als ſelbſtändigen Begriffes ſpricht der Zuſatz ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Dieſer zwingt auch zu der Annahme, daß der Greuel nicht auf Jeruſalem oder ganz Judäa, ſondern ſpeciell auf den Tempel zu beziehen iſt. Die Juden erklären ihn von einem im Tempel aufgeſtellten Götzenbild (צלם Schöttgen, Wünſche; vgl. 1 Makk.

[1] Hier.: signi Dominici adventus est evangelium in toto orbe praedicari, ut nullus sit excusabilis; quod aut jam completum aut in brevi cernimus esse complendum. Chryſ.: προσέχετε μετὰ ἀκριβείας τῷ λεγομένῳ· οὐκ εἶπεν, ὅταν πιστευθῇ παρὰ πάντων τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅταν κηρυχθῇ παρὰ πᾶσιν (Hom. 10, 6).

l, 54) wofür sich auch Hieronymus entscheidet [1]. Ein bestimmtes historisches Factum ist aber kaum anzuführen, wie die Bildsäule des Kaisers, welche Pilatus im Tempel aufstellen lassen sollte, oder die Reiterstatue des Hadrian, welche an der Stelle des Allerheiligsten aufgerichtet wurde (bei Hieron.), oder die Bildsäule des Titus, welche nach der Zerstörung Jerusalems an der Stelle des Tempels errichtet worden sein soll (Victor, Chrysost., Theophyl., Euthym.). Auch der 2 Thess. 2, 4 angekündigte Antichrist (Orig., Iren., Hieron.) kann nicht gemeint sein. Vielmehr ist der Greuel der Verwüstung allgemeiner auf die Entweihung des Tempels zu beziehen, welche durch die Zelotenpartei unter den Juden schon während der Belagerung dadurch herbeigeführt wurde, daß sie den Tempel besetzte und zum Schauplatz des Kampfes machte (Jos. Ant. 12, 7, 7. B. J. 4, 6, 3. Tostatus, Hesselius bei Jansen, Hug, Bleek, Köstlin, Kistemaker, Reischl). Diese Entweihung erhielt aber durch die Zerstörung des Tempels und die Profanirung des Platzes durch die Heiden ihre Vollendung [2]. Da aber das Heranrücken der feindlichen Heere schon ein Vorzeichen von dem kommenden Greuel war [3], so benützten die Christen den ersten günstigen Augenblick und zogen nach der Besiegung des Cestius Gallus durch Simon Gioras a. 66 aus Jerusalem und Judäa in die transjordanische Gegend nach Pella (Eus. l. c. 5, 4). Die von Eusebius erwähnte Offenbarung steht damit nicht im Widerspruch, weil die Erkenntniß der rechten Zeit für die Flucht nicht leicht war. Schegg bezieht dieselbe auf die nähere Bestimmung des Orts für den Aufenthalt. Ob Jesus hier Dan. 7, 29 oder 12, 11 oder 11, 31 im Auge gehabt habe, läßt sich bei den abweichenden Deutungen nicht genau bestimmen. Richtig ist, daß der Wortlaut von 11, 31 besser paßt (Hofmann, Kliefoth, Keil); da aber Jesus kein wörtliches Citat gibt, so hindert auch nichts, alle drei Stellen, in welchen das βδελ. τῆς ἐρ. vorkommt, ihrem Hauptinhalt nach berücksichtigt zu finden. ἑστός (ℵ B* D^{b} L Δ al. Lachm., Tisch.) statt ἑστώς ist zusammengezogen aus ἑσταώς oder ἑστηκός und kommt auch bei den Griechen vor (Krüger 36, 10, 3. Bäuml. 206, 5 a. Winer 14, 1 p. 76). ἐν τόπῳ ἁγίῳ bildet einen guten Gegensatz zu βδ., den Marc. 13, 14 seinen Lesern abschwächend mit ὅπου οὐ δεῖ erklärt. ὁ ἀναγινώσκων νοείτω ist nicht Zusatz des Evangelisten, sondern gehört zur Rede (Chrysost., Euthym., Hengstbg., Schegg, Keil), da Matth. nicht wie Johannes die Reden Jesu zu unterbrechen pflegt. Der Einwand, daß Jesus nach 11, 15; 13, 9 wenigstens ὁ ἀκούων νοείτω gesagt haben würde (Meyer), trifft nicht zu, weil ἀναγινώσκων auf die Stelle bei Daniel geht. Da Marcus die Mahnung aufnahm, ohne daß er den Daniel

---

[1] Abominatio quoque, secundum veterem scripturam, idolum nuncupatur; et idcirco additur, desolationis, quod in desolato templo atque destructo idolum positum sit.

[2] Eus. 3, 5, 5: καὶ ὡς ἐπὶ τέλει τὸ ὑπὸ τῶν προφητῶν ἀνηγορευμένον βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐν αὐτῷ κατέστη τῷ πάλαι τοῦ θεοῦ περιβοήτῳ νεῳ, παντελῆ φθορὰν καὶ ἀφανισμὸν ἔσχατον τὸν διὰ πυρὸς ὑπομείναντι πάρεστιν ὅτῳ φίλον ἐπ' ἀκριβὲς ἐκ τῆς τῳ' Ἰωσήπῳ γραφείσης ἀναλέξασθαι ἱστορίας (B. J. 5, 10, 2).

[3] Chrys.: ὅταν ταῦτα γένηται, ὅταν τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως στῇ ἐν τόπῳ ἁγίῳ· ὅθεν μοι δοκεῖ τὰ στρατόπεδα λέγειν. Vgl. Luc. 21, 20, das als traditionelle Auslegung in den Apostelkreisen bezeichnet wird (Aug., Op. imp., Jans., Aberle, Weiß).

erwähnte, so kann er mit derselben allerdings nur die Aufmerksamkeit seiner Leser auf den Ausspruch Jesu lenken wollen.

V. 16—18 fordert Jesus die Jünger auf, wenn diese Zeichen kommen, schleunigst die Flucht zu ergreifen. ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ könnte zwar nach Joh. 3, 22 vom Lande Judäa im Unterschied von Jerusalem gebraucht sein, da aber ἐπὶ τὰ ὄρη dabeisteht, so ist überhaupt das flache Land im Gegensatz zu dem mehr Schutz bietenden Gebirge gemeint. Daraus folgt allerdings noch nicht, daß die ostjordanischen Gebirge bezeichnet seien (Schegg, Weiß), insofern aber ganz Judäa unter den Drangsalen des Krieges leiden sollte, war eine außerhalb desselben liegende Gebirgsgegend sicherer. So haben später die Christen auch die Warnung verstanden. μὴ καταβάτω (ℵ B D L Z Lachm., Tisch. gegen καταβαινέτω der Rec.) ist nicht zu premiren, da weder außen eine Stiege angebracht war[1], noch die Flucht über die ebenen Dächer, die mit Geländern umgeben sind, eine Erleichterung gewährt hätte. Der Nachdruck ist auf ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας zu legen (Schegg). Das Mitnehmen von Lebensmitteln, Utensilien, Kostbarkeiten hätte aufgehalten, auch wenn man innen herabstieg, denn die Treppe führte auf den Hof, aus dem man sogleich in's Freie konnte. τὰ ἐκ τῆς οἰκίας ist eine bekannte Attraction (Winer 60, 8, 506. Krüger 50, 8, 10). ἐπιστρέψασθαι ὀπίσω heißt nicht nach Hause zurückkehren (Chrysost., Euthym., Meyer), sondern sich umwenden, um das Oberkleid zu nehmen, das man bei der Arbeit ablegte. Ohne Oberkleid ging man gar nicht aus. Deßhalb ist aber auch das gut bezeugte ἱμάτιον (ℵ B D L Z Lachm., Tisch.) beizubehalten. τὰ ἱμάτια ist nach τὰ ἐκ τ. οἰκ. conformirt.

V. 19—21. Weil nur die schleunigste Flucht retten kann, so sind diejenigen zu bedauern, welche durch ihren physischen Zustand an einer solchen gehindert sind, und ist Gott um Abwendung äußerer Hemmnisse zu bitten. Der Winter ist für Fliehende wegen der Ungunst der Witterung hinderlich; der Sabbat konnte dieß an sich nicht sein, da selbst die Pharisäer das Gebot, am Sabbat nicht weiter als 2000 Schritte zu gehen (6 Stadien nach Exod. 16, 29. Jos. Ant. 13, 8, 4. Hieron. ad Algas. qu. 10. Wünsche p. 309 f.), nicht auf die Flucht ausdehnten, allein es konnten doch ängstliche Gemüther unter den Gläubigen sein, welche von dieser Erlaubniß keinen Gebrauch zu machen gewagt hätten. Jedenfalls nimmt Matthäus auf die auch bei Judenchristen fortdauernde Beobachtung der jüdischen Observanzen Rücksicht, sonst hätte er das σαββάτῳ wie die andern Synoptiker übergehen können. Die Beziehung auf Juden (Chrysost.)[2] ist dem Zusammenhang durchaus entgegen. In V. 21 begründet Jesus seine Ermahnung durch den Hinweis auf die nie gesehene Größe der Trübsal. Deßhalb sind aber V. 17—20 nicht episodisch zu nehmen (Schegg), sondern dienen zur Veranschaulichung des großen Un-

[1] Wünsche sagt dagegen S. 309, daß von außen und innen des Hauses Treppen zu den Dächern führen.

[2] Ὁρᾷς ὅτι πρὸς Ἰουδαίους ὁ λόγος αὐτῷ, καὶ περὶ τῶν ἐκείνους καταληψομένων κακῶν διαλέγεται; οὐ γὰρ δὴ ἀπόστολοι ἔμελλον σάββατον τηρεῖν, ἢ ἐκεῖ ἔσεσθαι, ἵνίκα Οὐεσπασιανὸς ταῦτα ἔπραξε· καὶ γὰρ ἔφθασαν προαπελθόντες οἱ πλείους· εἰ δέ τις ἀπελείφθη, ἐν ἄλλοις τῆς οἰκουμένης διέτριβε μέρεσι τότε.

glücks. Zum Inhalt vgl. Dan. 12, 1. Jesus macht damit zugleich den Uebergang zu der Schilderung des Weltgerichts (Op. imp.). ἕως τοῦ νῦν sc. χρόνου. Die Häufung der Negationen — οὐδ' οὐ μή — dient zur Verstärkung des negativen Begriffes (Winer 55, 9 p. 465. Krüger 67, 11, 4. 12). Zum Ausdruck vgl. Joel 2, 2 und Plato Tim. p. 38 A: οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι. Statt γέγονε liest Tisch. nach ℵ D Euseb., Chrysost. ἐγένετο.

V. 22. Dieselbe Doppelbeziehung auf beide Ereignisse hat auch dieser Vers, weil sonst die ἐκλεκτοί nicht genannt wären, welche die Flucht ergriffen hatten. Will man doch bloß bei der Zerstörung Jerusalems stehen bleiben, wie fast alle Väter thun, und unter πᾶσα σάρξ nur die Bewohner Judäa's oder die Juden insgesammt (Chrysost.) verstehen, so muß man διὰ τοὺς ἐκλεκτούς auf die Fürbitte der Auserwählten beziehen (Weiß), welche bewirkte, daß Gott die Tage der Noth abkürzte, so daß ein Rest Israels für die spätere Bekehrung übrig blieb. Allein diese Beschränkung geht schon deshalb nicht, weil προσεύχεσθε V. 20 nicht ein Beten für andere bezeichnet und also auch die ἐκλεκτοί als leidend erscheinen, was sich nur aus der Verbindung beider Strafgerichte erklären läßt[1]. Wenn freilich die Auserwählten als solche nicht verloren gehen können, so ist dieß doch eine Wirkung der Gnade Gottes, der sie nicht über ihre Kräfte versucht werden läßt, und zu diesem Zwecke werden die Tage der Trübsal abgekürzt (ne temporum mora fides concutiatur credentium. Hieron.). ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμ. ist nicht von der Verkürzung der Tageslänge (quidam bei Hieron. und August., Fritzsche), sondern von der Zahl der Tage zu verstehen (non mensura, sed numero. Hieron., Op. imp.). ἐσώθη ist sowohl von der Lebensrettung (Euthym.) als von der Rettung von dem ewigen Verderben zu erklären. πᾶσα σάρξ = כָּל־בָּשָׂר bezeichnet alles, was dem Tod unterworfen ist (Gen. 6, 12. 13 al.), doch ist es z. B. Jes. 40, 6: πᾶσα σὰρξ χόρτος bloß auf den Menschen zu beziehen. Dem entspricht auch der Gebrauch im Neuen Testament (Luc. 3, 6. Joh. 17, 2. 1 Petr. 1, 24. Vgl. Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16).

V. 23. Nach fast allgemeiner Annahme redet Jesus von jetzt an über die der Parusie unmittelbar vorhergehenden Ereignisse, indem er die schon V. 5. 11 genannten falschen Propheten wieder aufnimmt, aber ihr Wirken als ein besonders gefährliches bezeichnet[2]. Da aber in der prophetischen Rede die Zeitunterschiede nicht festgehalten werden, so hindert nichts, anzunehmen, daß hier das im Laufe der Zeit bis zur höchsten Bedrängniß anwachsende Elend in seinem Endzustand charakterisirt wird. Die große Noth gegen das

---

[1] Op. imp.: non enim propter peccatores dimittit diutius, ut etiam electi periclitentur, sed propter electos festinaturus est, ut neque mediocres deficiant; quia promptior est Deus ad liberandos bonos, quam ad perdendos malos.

[2] Chrys.: πληρώσας τὰ περὶ Ἱεροσολύμων εἰς τὴν αὐτοῦ λοιπὸν διαβαίνει παρουσίαν, καὶ λέγει αὐτοῖς τὰ σημεῖα, οὐκ ἐκείνοις χρήσιμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν . . . τότε ἐνταῦθα οὐχὶ τῆς ἀκολουθίας ἐστὶ τοῦ καιροῦ τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων. Op. imp., Theoph., Euth., Mald., Schegg, Keil. Hieron. knüpft auch hier an die Zerstörung Jerusalems an: multi captivitatis Judaicae tempore principes exstitere, qui Christos esse se dicerent, fügt aber bei: sed melius de consummatione mundi intellegitur.

Ende hin wird die Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn steigern, welche dann Betrüger benützen werden, um für ihre Vorspiegelungen Glauben zu gewinnen. — V. 24 begründet die Warnung. Die Ausdrücke ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται sind nicht wesentlich von einander verschieden, sondern nur zur Verstärkung der feierlichen Rede gebraucht. Diejenigen, welche sich als Messias ausgeben, sind falsche Christusse und damit auch falsche Propheten. Denn es ist durch nichts angedeutet, daß letztere nur auf jene vorbereiten oder sich als wiedererstandene Propheten ausgeben wollen. Daß aber hier nach dem Context nicht christliche Lehrer (V. 11), sondern solche, „welche sich für gottgesandte und inspirirte Sprecher an das Volk in der Drangsalzeit ausgeben" (Meyer), gemeint seien, ist bloß von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus annehmbar. Denn darnach wäre die Prophezie und Warnung für die Juden und nicht für die Jünger gegeben. Was Josephus [1] von den Verführern sagt, halte auch ich für passend zu unserer Rede, wenn auch nicht an diesem Platze; denn die Judenchristen standen in Gefahr, durch die national-jüdische Zelotenpartei zum Abfall gebracht zu werden. Allein als falsche Christusse oder Propheten hätten sie geringen Einfluß gewonnen. Wenn von der Erfüllung des ersten nichts bekannt ist, so kann man auch das zweite nicht so erklären: δώσουσιν σημεῖα sie werden Zeichen geben. σημεῖα καὶ τέρατα ist auch sonst verbunden: Joh. 4, 48 (aus Jes. 8, 18), Act. 4, 30; 6, 8 al. Röm. 15, 19. Durch σημεῖον wird mehr der Zweck, durch τέρας der außerordentliche Charakter des Wunders hervorgehoben (vgl. Reithmayr, Römerbrief S. 754). Bei den Griechen ist τέρας = prodigium s. portentum, bei den LXX Uebersetzung von מוֹפֵת. Da der Doppelausdruck auch von den Wundern der Apostel gebraucht wird, unter denen sich keine Naturwunder befinden, so kann man auch die Wunder des Herrn nicht nach τέρατα: Stillung des Seesturmes, Austreibung der Dämonen, und σημεῖα: Speisung der Fünftausend, Heilung der Kranken, eintheilen. Johannes gebraucht mit Vorliebe σημεῖον, um die Schuld der Juden durch Mißkennung dieses Charakters der Wunder zu constatiren. σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Matth. 16, 1 konnte doch nur ein τέρας sein. Vgl. Apok. 13, 13. Act. 2, 19. Luc. 21, 11. 25. Uebrigens kommt τέρας im Neuen Testament nie im Singular oder allein vor. Die Zeichen und Wunder der falschen Propheten können nur auf dämonischen Einfluß zurückgeführt werden. Durch diesen ist aber wirklich eine Wunderwirksamkeit möglich (12, 25 ff. 1 Kor. 8, 5; 10, 20. August., Gregor.). Von einer Erklärung durch die Kenntniß der Naturgesetze und Zauberkünste (Jansen [2], Arnoldi, Reischl) sind die Väter weit entfernt. Vgl. zu 7, 22. Der Glaube daran war im ganzen Alterthum vorhanden (Clemens Recogn. 2, 32. Arnob. adv. gent. 2. Philostr. 8, 5) und die Unterscheidung ist für den einzelnen nicht immer leicht. Nach Op. imp. ist zwischen den inutilia et vana, welche die ministri diaboli wirken, und den utilia et plena der Heiligen zu unter-

[1] B. J. 2, 13, 4: πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶντες προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονιᾶν τὸ πλῆθος ἀνέπειθον.

[2] Quaedam autem vere efficient per coniunctionem occultam causarum naturalium, quomodo diabolus ignem vere potest deducere e coelo et alia multa facere mirabilia.

scheiden. Am Ende der Zeiten werden aber auch jene miracula utilia vollbringen und dadurch die Verwirrung vermehren. ὥστε πλανῆσαι hat nicht σημεῖα κ. τ., sondern ψευδ. zum Subject, weil sie die Wunder als Mittel benützen. Daß die falschen Propheten die Erwählten zu verführen streben (Schegg), wäre nur selbstverständlich, wenn sie dieselben kännten. Deßhalb gehört aber ὥστε doch zum Folgesatz und ist nicht mit „um zu" wiederzugeben (Op. imp.: ita, ut in errorem mittant). Bestimmter wird dieser Gedanke durch die andere Lesart ausgedrückt: πλανηθῆναι ℵ D It., Orig., Hieron., Ambros., Tisch. εἰ δυνατόν wenn es möglich wäre[1]. — V. 26 ist etwas dunkel. Am besten versteht man ihn von der Warnung, dem geheimen Auftreten (V. 23) keinen Glauben zu schenken, da Jesus bei der Parusie nicht wie das erstemal verborgen, sondern öffentlich erscheint (Hieron., Op. imp.). — V. 26. ἐν τῇ ἐρήμῳ hat noch eine Beziehung auf die Gesetzgebung und das Auftreten der letzten Propheten in der Wüste, wodurch ein Hinausgehen in die Wüste nahe lag. Eine bloße Specificirung des allgemeinen Gedankens, daß überhaupt etwas derartiges nicht geglaubt werden dürfe (Maldon.), kann durch beide Ausdrücke nicht bezweckt sein. — V. 27 enthält die Begründung für die vorhergehende Ermahnung. Der in der Wüste oder in der Kammer Auftretende ist nicht der Messias, denn dieser wird sogleich überall sichtbar. Deßhalb braucht er weder einen Vorläufer noch einen Herold (Chrysost.). Doch darf das Plötzliche und Unerwartete nicht allein zum Vergleichungspunkt gemacht (Ebrard), aber ebenso wenig ausgeschlossen werden (Schegg, Keil). — V. 28. Der sententiöse Satz dient dem Vorhergehenden (nicht der ganzen Rede) zum Abschluß. Wenn Jesus schnell und überall sichtbar erscheint, so ist er auch überall. ὅπου und ἐκεῖ sind also nicht bestimmte Oertlichkeiten, sondern = überall da — wo zu erklären. πτῶμα bei den Aelteren mit Genetiv (νεκροῦ), bei den Späteren ohne diesen (Passow, Grimm) = Leichnam, kann schon wegen des durch ἀετοί nothwendig gemachten Gedankens an Verwesung und Modergeruch nicht auf Christus (Iren., Hilar., Chrysost., Hieron., Theophyl., Euthym., Jansen, Maldon., Luther, Fritzsche, Berl., Arn. u. a.) bezogen werden, auch wenn man ὡς τροφὴν πνευματικὴν αὐτῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον (Euthym.) erklären wollte. Ebenso wenig kann Jerusalem oder die Juden (Lightf., Wetstein, Wünsche) oder das Judenthum (Hilgenf.) gemeint sein, weil sich diese Stelle nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezieht und ἀετοί nicht die römischen Feldzeichen bedeuten können. Sonach bleibt nur übrig, πτῶμα auf die schlechten, dem geistigen Tod anheimgefallenen Menschen zu beziehen. Die ἀετοί sind aber schwerlich die falschen Messiasse, welche durch die Schlechtigkeit herbeigelockt und genährt werden, wie die Adler von dem Aas (Schegg), während sie V. 11. 12 die Schlechtigkeit befördert haben: Pseudopropheten — Erkältung der Liebe; Erkältung der Liebe — Pseudopropheten, denn V. 24 sind dieselben als πλάνοι bezeichnet, sondern nach Luc. 17, 38 ist die Sentenz auf das Strafgericht des Messias zu beziehen: wo das Böse ist, kommt die

[1] Op. imp.: quoniam quantum ad magnitudinem signorum illorum potest fieri ut seducantur etiam electi; sed ideo non seducuntur, quia perire non possunt, quos Deus praeordinavit ad vitam.

Strafe (Kiſtemaker, Hengſtenberg, Meyer, Keil) und die ἀετοί ſind die Strafvollſtrecker, die nach 13, 41 das Unkraut zum Verbrennen ſammeln. Freilich wird dieſe Beziehung der ἀετοί auf die Engel etwas ſchwierig (Schegg, Keil), wegen der Verzehrung des Aaſes durch die Adler, aber nicht wegen der Gefräßigkeit und Gier, mit welcher der Adler auf ſeine Beute ſtürzt, denn der Adler im techniſchen Sinn kann hier nicht genannt ſein, da er nur lebendige Beute raubt und nicht mit dem Leichnam zuſammengeſtellt werden kann. Vielmehr iſt ἀετός der zu den Vulturinae gehörige cathartes percnopterus L. Aasvogel (Job 29, 27 ff.). Im Bild dürfen aber ſolche Einzelzüge nicht gepreßt werden. Die Alten verſtehen darunter die Engel, Heiligen und Märtyrer.

V. 29. Es liegt ſehr nahe, hier den zweiten, der Paruſie gewidmeten Theil beginnen zu laſſen. εὐθέως iſt jedenfalls in dieſem Sinn verſtanden worden und ein Zeichen für die frühere Abfaſſung des Evangeliums, da es bei Marcus und Lucas fehlt. Weil es aber unmöglich iſt, alles Bisherige von der Zerſtörung Jeruſalems zu erklären und ein Zurückgehen auf den Anfang auch nicht vorliegt, ſo beginnt hier der zweite Theil der Antwort auf die Frage nach der Wiederkunft. Die bisher genannten Zeichen ſind allgemeiner Art und paſſen in geringerem Grade zu verſchiedenen Zeiten, die folgenden gehen dem Ende unmittelbar voran. Die poetiſche Schilderung der Endkataſtrophe ſchließt ſich an die altteſtamentliche Prophezie an (Jeſ. 13, 9—13; 34, 2—4. Joel 2, 30 f. Zach. 14, 5—7. Jerem. 4, 23 f. Ezech. 32, 7 f. Hagg. 2, 6 f.), woraus aber nicht auf einen poetiſchen Inhalt (Lutter. u. a.), ſondern nur auf eine Unterſcheidung zwiſchen Form und Inhalt geſchloſſen werden darf. Jeſus ſpricht von der populären aſtronomiſchen Anſchauung ſeiner Zeit aus und reflectirt auf die Folgen für die Erde nicht, deren Fortbeſtehen im Folgenden vorausgeſetzt wird. Deßhalb iſt hier auch nicht der Weltbrand (2 Petr. 3, 10), ſondern die ihm vorangehenden Zeichen am Himmel vorausgeſagt. σκοτισθήσεται bezeichnet nicht die durch die überſtrahlende Herrlichkeit des Herrn hervorgerufene Verdunkelung (Chryſoſt., Hieron., Beda, Theophyl., Euthym.), ſondern eigentlich Verfinſterung. αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν könnten die das Himmelsgebäude zuſammenhaltenden Grundkräfte ſein (Meyer, Arnoldi, Reiſchl), wenn jene Zeit überhaupt ſolche gekannt oder geahnt hätte; im Alten Teſtament ſind es die Sterne oder Engel. Hieron., Chryſoſt., Euthym. verſtehen darunter die zitternde Engelwelt (vgl. Luc. 2, 13. 2 Kön. 17, 16; 23, 5. Jeſ. 34, 4. Dan. 8, 10). Da ἀστέρες vorangeht, ſo iſt δυνάμεις ein das Vorhergehende zuſammenfaſſender Ausdruck (Schegg).

V. 30. τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθ. iſt die beſtimmte Antwort auf die Frage der Jünger V. 3, kann aber nicht der Menſchenſohn ſelbſt, ſondern nur etwas ſeine Ankunft Anzeigendes ſein. Die älteren Väter gehen darüber hinweg. Erſt Cyrill von Jeruſalem hat es vom Kreuzeszeichen gedeutet und dieſe Deutung wurde von da an traditionell (Chryſoſt., Hieron.[1], Auguſt.,

[1] Er gibt noch eine andere Erklärung: signum hic aut crucis intellegamus, ut videant Judaei, quem compunxerunt; aut vexillum victoriae triumphantis. Hil.: sic lucens universis lumen in ligno. Op. imp.: quidam putant, crucem Christi

Euthym.) und ging in das kirchliche Officium über (Inventio s. crucis, 3. Mai). Jedenfalls muß man wegen der vorangehenden Verfinsterung an eine Lichterscheinung denken. Das zweite τότε hat Tisch. nur nach ℵ* Min. ausgelassen. Es hebt aber gerade den Zeitpunkt der Wehklage hervor, weil nun kein Zweifel mehr über das Gericht sein kann. Da es also einen Fortschritt bezeichnet, so ist es nicht mit καὶ τότε φανήσεται zu verbinden, aber κόψονται auf alle Lebenden auszudehnen, denn auch den Gerechten befällt Furcht bei dieser Erscheinung, nicht bloß die Juden (Chrysost.), Juden und Heiden (Euthym.), Juden, Heiden, Sünder, Häretiker (Op. imp.). φυλαί Volksstämme, Völker (Gen. 12, 3). Zu ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν vgl. Dan. 7, 13. Exod. 19, 9. Jes. 19, 1. Ps. 18, 10. 12. — V. 31. φωνῆς fehlt ℵ L Δ Min. Verss., Väter, Tisch., wurde aber als entbehrlich ausgelassen. Eine große Trompete deutet den mächtigen Schall an. Nach alttestamentlichen Stellen (Exod. 19, 16. 2 Sam. 6, 15. Ps. 47, 6) ist zu übersetzen: unter dem mächtigen Schalle einer Posaune (Schegg). Es ist damit nicht gesagt, daß jeder Engel eine Posaune hat, sondern nur, daß Posaunenschall die Engelaussendung begleite (1 Kor. 15, 54. 1 Thessal. 4, 15). Im Alten Testament wird eine Posaune erwähnt, welche zur Ankündigung des Sabbatmonats (Lev. 23, 24) und des Jubeljahrs am Versöhnungstage des fünfzigsten Jahres (Lev. 25, 9. Vgl. Jes. 27, 13) gebraucht wurde. Die Posaunen, deren man sich zur Versammlung der Gemeinde bediente (Num. 10, 2. Exod. 19, 16. 19. Joel 2, 1. Hieron.), würden zu ἐπισυνάγειν besonders passen, beeinträchtigen aber das Außerordentliche und Feierliche des großartigen Vorgangs. ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων von den vier Winden = Himmelsgegenden, was dem πᾶσαι αἱ φυλαί und ἀπὸ ἀν. ἕως δυσ. entspricht (Ezech. 37, 9). Euthym.: τὰ τέσσαρα πέρατα τῆς οἰκουμένης. Deßhalb ist ἐκ auch nicht zu premiren, als ob die Auserwählten durch die Kraft der Winde zurückgehalten würden (Schegg nach Jer. 40, 36. Dan. 7, 2. Zach. 2, 6). Das Sammeln der Auserwählten bildet einen Act der Paruſie, welcher die Auferstehung in sich schließt und auf den das ἁρπάζεσθαι εἰς ἀέρα folgt (1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 13 ff.)[1]. ἀπ' ἄκρων οὐρ. κτλ. von einem Ende des Himmels bis zum andern, d. h. von der ganzen Erde, auf welcher das Himmelsgewölbe zu ruhen scheint (Deuter. 4, 32; 13, 7. Ps. 19, 7). Marc. 13, 27 verbindet γῆ und οὐρανός: διδάσκων ὅτι τὰ αὐτά εἰσιν ἄκρα γῆς καὶ οὐρανοῦ (Euthym.).

V. 32—41 zeigt Jesus seinen Jüngern die tröstliche Seite dieser Ereignisse. Für sie beginnt damit das neue messianische Reich, um dessen willen sie die vorangehenden Drangsale geduldig ertragen und sich vor jeder Versuchung hüten sollen. — V. 32. Mit dem metabatischen δέ geht Jesus zu dem schon V. 31 angedeuteten Glück der Auserwählten über. Der Artikel vor συκῆς dient zur generellen Bezeichnung und vor παρ. zur Hinweisung auf die Bestimmung für die Jünger: das euch bestimmte, nützliche Gleichniß.

---

ostendendam esse in coelo: verius autem est, ipsum Christum in corpore suo habentem testimonia passionis, i. e. vulnera lanceae et clavorum (Apoc. 1, 7).

[1] Chrys.: ὥστε ἀναστάντας μὲν συλλέξουσιν ἄγγελοι, συλλεγέντας δὲ ἁρπάσουσιν αἱ νεφέλαι· καὶ ταῦτα πάντα ἐν ἀκεραίῳ γίνεται, ἐν ἀτόμῳ.

παραβολή ist hier die Einkleidung des Gedankens in eine bildliche Form = παράδειγμα oder ὑπόδειγμα. Hilar.: similitudo. Hieron.: exemplum. Chrysost.: τὸ τῆς συκῆς. Op. imp.: assimilatio. Euthym.: παραβολὴν φησὶ τὸ παράδειγμα. Vgl. Hebr. 9, 9; 11, 19; 8, 5. Diese Bedeutung hat das Wort auch in der klassischen Gräcität. Wollte man die gewöhnliche Bedeutung von παραβ. beibehalten, so müßte man das Folgende als wörtliche Anführung eines Spruches (Bauernregel, Schegg) betrachten, wogegen die directe Anrede (γινώσκετε) spricht. Hohel. 2, 12: die Stimme der Turteltaube ließ sich hören im Walde, ist aber ebenso wenig ein Sprichwort als: die Schwalben sind gekommen. Deßhalb braucht man aber μάθετε doch nicht = sehet oder erkennet, zu nehmen, sondern = lernet, nur muß man den Feigenbaum nicht als lehrend darstellen, denn man kann auch durch Reflexion über äußere Vorgänge lernen. ἐκφύῃ B[2] U X Min., Orig., Hilar., Tisch.[1]; ἐκφυῇ E F G H al., It., Vulg., Lachm., Schegg. Bei der ersten Lesart ist κλάδος. bei der zweiten φύλλα Subject; für jene wird die sonst überflüssig scheinende Bemerkung κλάδος . . ἁπαλός, für diese die Voranstellung von τὰ φύλλα und der Aorist γένηται geltend gemacht. Da die Blätter die Hauptsache bei der Vergleichung sind, so ist die Voranstellung begreiflich. Die Unterscheidung zwischen dem ersten Safttrieb, welcher die Sommerfeigen hervorbringt, und dem nachher erfolgenden Erscheinen der Blätter (vgl. zu 21, 19) als Beweis für den Anfang des Sommers (Schegg) macht das Zeichen viel bestimmter, als wenn man γένηται ἁπαλός allgemein faßt, doch kann der Feigenbaum[2] auch als häufig vorkommender Baum gewählt worden sein. Luc. 21, 29: πάντα τὰ δένδρα. ἁπαλός zart, weich, namentlich von dem jugendlichen Alter, den menschlichen Gliedern (Gen. 18, 8. Weish. 15, 7). Die gewöhnliche Uebersetzung: saftig (Reisch) ist nicht ganz richtig. Die Saftfülle ist der Grund der Zartheit. τὸ θέρος = Ernte (θερισμός) und Sommer; hebräisch קָיִץ (Sprichw. 26, 1 קָצִיר = ἄμητος, קַיִץ = θέρος). Die Ernte begann mit dem zweiten Paschatage und dauerte bis zum zweiten Pfingsttage. Der Sommer nahm seinen Anfang mit dem Aufgange der Plejaden Anfangs Mai.

V. 33 gibt die specielle Anwendung für die Jünger. γινώσκετε ist Imperativ. ταῦτα πάντα (ℵ D H K U Min. Verss., Tisch. statt πάντα τ.) geht auf alles Vorhergehende und nicht bloß auf 29—31 oder einzelne Theile. Zu ὅτι ἐγγύς ἐστιν ist nach dem Zusammenhang τὸ θέρος Subject, das im übertragenen Sinn zu deuten ist. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Hofm., Bleek, Weiß) oder ἡ παρουσία καὶ ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Keil) oder βασιλεία τοῦ θεοῦ (Euthym.) sind Erklärungen des Bildes. Auch hier ist τὸ θέρος in doppelter Bedeutung zu nehmen, denn die Erfüllung des von V. 4 an Gesagten entspricht der Sommerzeit, die Einheimsung der Auserwählten der Ernte. Indem der Herr seinen Jüngern diese als nahe bevorstehend bezeichnet, eröffnet

---

[1] Euth.: ὥσπερ ὅταν αὕτη (συκῆ) προβάλῃ, τουτέστιν ὅταν ἐκφύσῃ τὰ φύλλα.

[2] Op. imp.: quare non ex aliis arboribus, sed potius de ficu sumit similitudinem aestatis? Quia postquam aliae arbores vernare coeperint, frequenter evenit ut accedens frigus praecidat aestatem, et iterum arbores indurescunt: ficus autem, quia pene post omnes arbores vernat, difficile post ficum frigus intervenit.

er ihnen eine trostreiche Zukunft als Ende aller Leiden und Heimsuchungen. ἐπὶ θύραις vor der Thüre (vgl. Act. 5, 9. 23. Jak. 5, 9). Der Plural rührt von den Thürflügeln her, das Fehlen des Artikels erklärt sich wie bei andern localen Begriffen (Winer 19 p. 116. Krüger 50, 2, 15. Kühner 2, 1, 17). — V. 34. ἡ γενεὰ αὕτη ist weder das Geschlecht der Gläubigen (Orig., Chrysost., Theophyl., Euthym.), noch das ganze Menschengeschlecht (Hieron., Maldon.), noch das jüdische Volk (Jansen jun., Arnoldi, Reischl u. a.), noch = aetas (Jansen), denn γενεά bezeichnet nicht alle Gläubigen und die Rede handelt nicht von den Juden. Nach 10, 23; 16, 28; 23, 39 darf γενεά nur von der damals lebenden Jüngergeneration erklärt werden. Die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft sind wieder nahe aneinander gerückt. Deßhalb ist auch πάντα ταῦτα ebenso allgemein, wie V. 33 zu fassen. Auch die ἡμέρα ἐκείνη ist davon nicht ausgenommen, denn es besteht kein Gegensatz zwischen ταῦτα und ἐκείνης, sondern πάντα und ἡμέρα haben den Nachdruck. — V. 35. Zur Bekräftigung seiner Verheißung gebraucht Jesus eine Vergleichung, welche seine Worte als unantastbar darstellt. Dabei setzt er als zugegeben voraus, daß Himmel und Erde — τὰ πεπηγότα ταῦτα καὶ μάνητα (Chrysost.) — vergehen werden (2 Petr. 3, 7 f.). Die Worte vergehen, wenn sie sich als trüglich erweisen, also bei einer Verheißung nicht eintreffen. — V. 36. Ueber den Zeitpunkt ist, abgesehen von der γενεὰ αὕτη, noch nichts gesagt. Der Tag und die Stunde bleiben vielmehr ein Geheimniß, das nicht einmal die Engel des Himmels kennen. So hat es Gott in seiner providentiellen Leitung zum Besten der Menschen verordnet, damit sie in beständiger Vorsicht und Wachsamkeit leben. Daraus erklärt sich auch εἰ μὴ πατήρ μου μόνος, das nach Marc. 13, 32[1] und der Lesart οὐδὲ ὁ υἱός (ℵ B D Min. Verss., Orig., Hilar., Chrysost., Op. imp., Lachm., Tisch.), die aber nach Hieronymus und Ambrosius in den besten Handschriften fehlte und nach Athanasius aus Marcus stammt, auch den Sohn ausschließt. Denn es ist hier wie 20, 23; 10, 40 auf die besondere Thätigkeit der drei göttlichen Personen Rücksicht genommen. Dem Vater wird die Weltschöpfung und Regierung zugeschrieben, zu welcher auch die Bestimmung des Endes gehört, obwohl immer eine Cooperation vorauszusetzen ist. Die Väter (Chrys., Hieron., August., Gregor., Beda) nehmen an, daß Jesus damit ein nicht mittheilbares Wissen bezeichne (Act. 1, 7) und die Jünger von weiteren Fragen abschrecken wolle; Orig., daß Jesus von seiner menschlichen Natur spreche. Schegg bestimmt dieß näher von einer Beschränkung Gott gegenüber, die in der angenommenen menschlichen Natur liege. Allein Reischl, den er hiefür citirt, muß bei der Erklärung seine Thesis selbst wieder aufgeben; es werde Marc. 13, 33 nicht gesagt: denn ich weiß nicht, sondern ihr wißt nicht, d. i. weil ich es euch nicht sagen darf. Für den Verfasser des Op. imp. war dieß eine schöne Gelegenheit, gegen die Homousie zu sprechen.

[1] Aberle bemerkt hiezu: Allerdings konnte Marcus das Verständniß einer solchen Distinction, welche zu den feineren in der Dogmatik gehört, bei seinen Lesern nicht voraussetzen; allein eben deßwegen wird die vorliegende Stelle in die Reihe derjenigen zu zählen sein, welche von diesem Evangelisten aufgenommen wurden, um durch das scheinbar Unsinnige oder den sonstigen Vorstellungen Widersprechende ihres Inhalts den Leser zu weiteren Nachforschungen bei den Trägern der mündlichen Ueberlieferung anzuspornen.

V. 37 ff. schließt Jesus eine Ermahnung zur Wachsamkeit an. τρώγοντες κτλ. essend und trinkend, zur Ehe nehmend und gebend, schildert anschaulich das sorglose Leben der um das Höhere unbesorgten Menschen. Man darf aber aus dieser Vergleichung nicht schließen (Orig., Hieron., Thom., a Lap.), daß nach der Schreckenszeit vor der Parusie eine Friedenspause eintrete, denn bei der großen Masse pflegen auch starke Ereignisse wenig Eindruck zu machen. V. 38 ist ὡς (ℵ B L Min., Lachm., Tisch.) statt ὥσπερ und γαμίζοντες (ℵ D 33, Tisch.) statt ἐκγαμίζοντες zu lesen. — V. 40 f. ὁ vor εἷς fehlt, ℵ B D I L Min., Lachm., Tisch., könnte aber nach V. 41 ausgelassen sein. Die beiden Beispiele veranschaulichen das Plötzliche und Unerwartete der Erscheinung und kennzeichnen das Gericht für alle, Männer und Frauen, Herren und Knechte[1]. Die Präsentia vergegenwärtigen die Zukunft. παραλ. er wird angenommen sc. von den sammelnden Engeln; ἀφίεται = οὐ παρ. er wird gelassen zur Bestrafung. Zu δύο ἀλήθουσαι ergänzt man ἔσονται, da der Gebrauch des Partic. für das Verb. fin. nur in seltenen Fällen anzunehmen ist (Winer 45, 6 p. 329) und eine μεταβασις ἀπὸ ὅλου εἰς μέρη — von zweien, welche mahlen, wird die eine genommen (Meyer, Keil) — den Parallelismus mit V. 40 zerstört. Die Sklavinnen mußten die Handmühlen treiben (Exod. 11, 5. Jes. 47, 2. Job 31, 10. Koh. 12, 3. Vgl. Robinson 2, 405 f.). Statt ἀλήθειν haben die Attiker ἀλεῖν. Für μυλῶνι (Mühlenhaus, -ort) ist μύλῳ (Mühlstein) zu lesen (ℵ B L Γ Δ Lachm., Tisch., Trg.). Da der obere Stein gedreht wurde, so ist dieser gemeint.

V. 42 ff. ermahnt Jesus die Jünger deßhalb zur Wachsamkeit. ὅτι recapitulirt die durch οὖν angedeuteten Gedanken, indem es auf den Hauptpunkt hinweist. Statt ὥρᾳ ist nach ℵ B D Δ Min. Verss., Vtr., Lachm., Tisch. ἡμέρᾳ zu lesen. Wie der (gute) Hausvater, wenn er wüßte, zu welcher Nachtwache der Dieb kommt, wachen würde, so sollen auch die Jünger bereit sein, weil sie wissen, daß der Herr kommt, aber nicht, wann er kommt. Da man dem Hausvater nicht zumuthen kann, daß er Nacht für Nacht aufbleibe, so trifft ihn auch kein Vorwurf, wenn er aus mangelnder Kenntniß vom Nahen des Diebes nicht wachte. Die unerwartete, unverhoffte Ankunft des Herrn wird auch sonst in der heiligen Schrift hervorgehoben (1 Thess. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. Apok. 3, 3; 16, 15). Die Anwendung auf den Tod liegt zu nahe, als daß man hierin nicht eine ernste Mahnung zu beständiger Bereitschaft auf denselben finden sollte (Chrysost.). — V. 45—47 wiederholt Jesus denselben Gedanken in anderer Form, erklärt aber den Aposteln zugleich die Art und Weise der Wachsamkeit, denn diese erscheinen unter dem Bilde des δοῦλος. Er muß treu sein, indem er sich in allem dem Willen des Herrn unterwirft, und klug, indem er zur Vollendung seiner Aufgabe die geeigneten Mittel wählt. φρόνιμος steht des Nachdrucks wegen nach (Winer 59, 2 p. 488). Statt θεραπείας ist nach B L Δ Min. Lachm., Tisch., Trg. οἰκετείας zu lesen. Weil dieß Wort sonst im Neuen Testamente nicht vorkommt, so wurde es durch οἰκίας (ℵ) oder θεραπείας (D) erklärt. οἰκέται

[1] Chrys.: ὅτι καὶ δοῦλοι καὶ δεσπόται, καὶ παραλαμβάνονται καὶ ἀφίενται, καὶ οἱ ἐν ἀδείᾳ καὶ οἱ ἐν πόνῳ, καὶ ἀπὸ ταύτης τῆς ἀξίας καὶ ἀπ' ἐκείνης.

heißt Hausgesinde, zu dessen Verwalter (οἰκονόμος) die Apostel bestellt worden sind (1 Kor. 4, 1 ff.), um den Gläubigen Lehre und Gnade zu vermitteln. Wenn sie der Herr damit beschäftigt antrifft, so sind sie glücklich zu preisen. Dieser Makarismus vertritt die Stelle der Antwort auf V. 45. Jesus geht aber in V. 47 über das ursprüngliche Bild hinaus, indem er einem solchen Knechte zum Lohn eine höhere Stelle anweist.

V. 48—51 wird im Gegensatz zum treuen und klugen Knecht das Schicksal des bösen (nicht bloß untreuen und thörichten) Knechts vorausgesagt. χρονίζειν säumen, sich verzögern. Eine Folge davon ist die Gleichgiltigkeit, weil man zur Vorbereitung noch hinlänglich Zeit zu haben glaubt. Die Auslassung von ἐκεῖνος (ℵ* Γ Min. Verss., Tisch.) und ἐλθεῖν (ℵ B Lachm., Tisch.) ist nicht hinlänglich motivirt. Im Bilde bleibend, wirft der Herr dem Knechte namentlich zwei Vergehen vor: das Unrecht gegen die untergebenen Mitknechte und das schwelgerische Leben. ἄρξηται zeigt nicht, daß der Herr ihn eben überrascht, weil man sonst auch ἐσθίειν und πίνειν lesen müßte, sondern was der Knecht, durch die Verzögerung des Herrn sicher gemacht, nun beginnt. διχοτομεῖν entzwei hauen, ist entweder von der Hinrichtung mit der Säge (2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3. Hebr. 11, 37. Suet. Cal. 27), obwohl man dann πρίειν oder διαπρίειν erwartete, oder von dem Niederhauen durch das Schwert gesagt, welches der orientalische Despot mit gewohnter Grausamkeit vollzog. Die andern Erklärungen: ausscheiden, die geistigen Gaben nehmen, zergeißeln u. s. w., sind unnöthige Abschwächungen. Wenn nach dem Folgenden der Knecht noch lebt, so entspricht dieß der Sache, nicht dem Bilde. μέρος τιθέναι μετά τινος seinen Theil mit einem bestellen (vgl. Apok. 21, 8; 20, 6). Die Heuchler stehen auch bei den Rabbinen in Verachtung und werden der Gehenna zugewiesen (Schöttg.). Sie werden hier erwähnt, weil der Knecht den Herrn täuschen wollte, da er glaubte, daß er auch ohne treue Verwaltung durch einen guten Empfang den Schein eines treuen Verwalters erwecken könne.

§ 59.

Die Mahnparabeln.

25, 1—30.

Schon V. 43 ff. hat Matthäus in zwei Gleichnissen zur Wachsamkeit aufgefordert; aber dieselben haben noch mehr den negativen Zweck, wegen der Ungewißheit der Zeit vor Mißbrauch zu warnen. Die beiden folgenden Parabeln tragen weit mehr den Charakter einer positiven Mahnung, welche dahin geht, daß jeder Christ die Ausrüstung, welche er zur Erwerbung des ewigen Lebens erhält, bewahren und fruchtbar machen soll. In der ersten Parabel ist die allen Christen nothwendige Gnade zur Erlangung des Heils, in der zweiten die ungleiche Vertheilung der Gaben zu Grunde gelegt, in beiden aber die eigene Thätigkeit des Menschen verlangt. Die erste Parabel, welche Matthäus allein hat, paßt ganz zu dem, was er sonst über die guten Werke berichtet, für die das ewige Leben als Belohnung gegeben wird.

V. 1. Jesus hat nicht ohne Absicht die Jungfrauen als Beispiel ge-

wählt. Denn nach dem, was 19, 10—12 über die Eheloſigkeit aus dem Munde Jeſu berichtet wird, konnte es ſcheinen, daß die Bewahrung des jungfräulichen Standes allein zur Seligkeit genüge. Indem er aber zeigt, daß auch dieſer ohne das Oel in der Lampe nicht zum Zutritt berechtige, gibt er ſeiner Ermahnung zur Wachſamkeit deſto größeren Nachdruck. τότε dann, wann der Herr kommen wird (V. 50 oder 40). ὁμοιωθήσεται es wird gleich gemacht werden. βασ. τ. οὐρ. das Himmel- (Meſſias-) Reich, d. h. mit ihm verhält es ſich ſo [1], wie die Parabel lehrt. Die Zehnzahl läßt ſich bei den Brautjungfern nicht nachweiſen. Die Zahl war bei den Juden heilig und galt als Symbol der Vollendung [2]. λαμπάς Fackel, Lampe (Act. 20, 8. Joh. 18, 3). ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπάντησιν (ℵ B C Lachm., Tiſch. ὑπάντησιν) ausgehen zur Begegnung mit dem Bräutigam, welcher mit den παρανύμφιοι in das Haus der Braut zog הַלֹּךְ לִקְרַאת Ex. 4, 27. Deßhalb iſt ἐξῆλθον nicht vom Weggehen der Jungfrauen aus ihren Häuſern, ſondern entgegen der gewöhnlichen Sitte, wonach die Hochzeit im Hauſe des Bräutigams gefeiert wurde (Winer, R.-W. 1, 499. Keil S. 540. Wünſche), aus dem Hauſe der Braut zu erklären. Der Grund liegt wohl im Zweck der Parabel. Denn Jeſus kommt beim Gericht, um ſeine Braut, d. h. ſeine Kirche, ſeine Gläubigen heimzuholen.

V. 2. φρόνιμοι klug, vgl. 24, 45; 7, 24. 27. Daß ſie πιστοί ſind, wird vorausgeſetzt (Tob. 6, 12). — V. 3. Statt αἵτινες leſen ℵ B C L Tiſch. αἱ γάρ, Z It., Vulg., Lachm. αἱ δέ, D αἱ οὖν. Dieſe Variationen erſcheinen allerdings als Interpretamente (Meyer), aber αἵτινες könnte nach V. 1 conformirt ſein und hängt mit der Darſtellung in V. 2: φρόνιμοι... μωραί (X Δ al.) zuſammen. An μωραί ſchloß ſich αἵτινες leicht an. αὐτῶν iſt zwar gut bezeugt (B C D Δ al.), ſcheint aber doch Zuſatz zu ſein (ℵ L Tiſch.). μεθ' ἑαυτῶν mit ſich ſelbſt, d. h. außer dem in den Lampen befindlichen. — V. 5 ff. Die Erzählung ſetzt voraus, daß die Jungfrauen unterwegs irgendwo ein Unterkommen gefunden haben, wo ſie auf den verziehenden Bräutigam warteten. ἐνύσταξαν καὶ ἐκάθευδον ſie nickten und ſchliefen ein. Auch hier wird eine längere Verzögerung vorausgeſetzt (24, 48 Chryſoſt.). μέσης νυκτός erklärt ſich aus der Gleichnißrede. Die Hochzeiten wurden wegen des Mahles Abends gehalten. In der Parabel wurde es aber Mitternacht, weil der Bräutigam verzog. Chryſoſt.: ἤτοι τῇ παραβολῇ ἐπέμενεν, ἢ πάλιν δείκνυσιν ὅτι ἐν νυκτὶ ἡ ἀνάστασις γίνεται. ἰδοὺ ὁ νυμφίος ſiehe der Bräutigam. Der Ruf kann entweder von der Begleitung des Bräutigams ausgehen (Janſ., Schegg), oder von den Leuten, welche den Zug von ferne kommen ſehen. Wegen ἰδού iſt letzteres wahrſcheinlich. ἐκόσμησαν ſie ſchmückten, d. h. richteten ihre Lampen her, putzten ſie. Statt αὐτῶν iſt nach ℵ A B L Tiſch. ἑαυτῶν zu leſen. Jede ſetzte ihre eigene Lampe in Ordnung. — V. 9. Rec. Tiſch. lieſt οὐκ nach ℵ A L Z, das offenbar eine Erleichterung der Lesart iſt. Scholz,

---

[1] Euth.: βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἰδιοτρόπως λέγει, νῦν αὐτὰ τὰ κατὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν γενησόμενα τότε.

[2] Wünſche S. 316 glaubt, ſie habe vielleicht darin ihren Grund, daß zehn Männer zu einem Hochzeitfeſte geladen werden mußten, um die erforderlichen Segnungen ſprechen zu können.

Lachm., Trg. nach B C D Δ al. Baſ., Chryſoſt. οὐ μή. Zur Erklärung interpungiren Meyer, Bisping, Winer, Arnoldi, Grimm, Weiß, Keil u. a. μήποτε· οὐ μή = nimmermehr, es wird gewißlich nicht hinreichen, ſo daß nach μήποτε zu ergänzen iſt δῶμεν oder γενέσθω τοῦτο (Winer 64, 7 p. 556)[1] und οὐ μή eine bekannte Verſtärkung der Negation iſt. Schegg ergänzt auch bei dieſer Lesart φοβητέον vor μήποτε, wobei μήποτε die verneinende Conjunction, οὐ die einfache Negation ſei, auf die wegen des Conjunctivs nochmal μή folge. — V. 12. οὐκ οἶδα ὑμᾶς ich kenne euch nicht, d. h. als ſolche, welche Einlaß verdienen, weil ſie nicht bei den zum Empfang des Bräutigams bereiten Brautjungfrauen geweſen waren. — V. 13 gibt den Zweck der Parabel an. Die Gläubigen ſollen ſich jederzeit in einer ſolchen ſittlichen Bereitſchaft befinden, daß ſie den Herrn empfangen können. ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται Elzev., Griesb., Scholz nach C[3] Γ al. iſt Gloſſem (24, 44).

Bei der Erklärung des Gleichniſſes iſt die Warnung des Hieronymus[2] und Euthymius vor ſpitzfindiger, minutiöſer Deutung zu beachten. Die Jungfrauen ſind die Gläubigen (Orig., Ambroſ., Hieron.) und nicht alle Menſchen (Hilar., Op. imp.) oder die Jungfrauen allein (Chryſoſt., Auguſt., Gregor, Theophyl.)[3], denn da alle zehn mit der Lampe verſehen ſind, ſo müſſen ſie ſchon etwas empfangen haben, das allen gleichmäßig zukommt. Die Lampen ſind das Licht des Glaubens (Orig., Hilar., Hieron., Op. imp.) verbunden mit der ſtärkenden Gnade. Chryſoſtomus und die andern müſſen darunter die Virginität verſtehen. Das Oel der klugen Jungfrauen ſind die dem Glauben und der Gnade entſprechenden Tugenden. Das Einnicken und Schlafen kann weder auf den Tod (Hilar., Chryſoſt., Auguſt., Baſil.), noch auf die eigene Nachläßigkeit (Op. imp.) bezogen werden, da alle demſelben verfielen, ſondern iſt wohl von den Sorgen dieſes Lebens zu verſtehen, in welche die Gläubigen um ſo mehr verſtrickt werden, je länger ſich die Paruſie verzieht. Diejenigen, welche trotzdem Glaube und Tugend bewahren, ſind bereit, den Herrn zu empfangen, wann er auch kommen mag. Den Schluß kann man nur für eine Ausſchmückung der Parabel halten, welche keine ſpecielle Deutung verträgt, ſondern die dringende Ermahnung enthält, zu wirken, ſo lange es noch Tag iſt.

V. 14—30. Luc. hat 19, 12—27 eine ähnliche Parabel, welche Jeſus bei der Reiſe von Jericho nach Jeruſalem vorgetragen hat. Sie differirt aber in der Tendenz und im Detail ſo ſehr von der unſrigen, daß es ſchwer iſt, die Identität beider anzuerkennen. Mag man auch der modificirenden Tradition und der abſichtlichen Aenderung des Schriftſtellers einen großen

---

[1] Während er aber hier nach „überwiegenden Zeugen" μήποτε οὐ μή vorzieht, folgt er 56, 2 S. 469 f. der Rec. und ſagt von οὐ μή „was eben keine überwiegende Autorität für ſich hat". Die Rec. erklärt er durch eine Ellipſe: daß es nicht etwa unzureichend ſei, d. h. es ſteht zu befürchten, daß es nicht zureiche.

[2] Prudentem semper admoneo lectorem, ut non superstitiosis acquiescat interpretationibus. Janſ.: haec parabola valde varie a diversis, et nimis curiose a plerisque tractatur, ut vix alia magis.

[3] Janſ.: porro ea parabolae tractatio, qua ipsa virginibus corpore accommodatur, etsi non adaequet intentionem Domini, tamen sicut particulare includitur in universali.

Spielraum einräumen, so kann dieser doch nicht bis zu solchen Veränderungen ausgedehnt werden. Ob die einfachere Form bei Matthäus oder die vollere bei Lucas die frühere sei, scheint mir nicht von großer Bedeutung zu sein, da jedenfalls nicht angenommen werden darf, daß Jesus später denselben Gedanken nicht in eine einfachere Form einkleiden konnte. Von den Vätern deuten nur Hieronymus und Ambrosius die Identität an, Maldonat entscheidet sich ganz bestimmt dafür „quia ab omnibus recentioribus etiam auctoribus eadem esse dicitur," was aber nicht richtig ist, denn Jansen (c. 107 p. 750) setzt die Verschiedenheit als selbstverständlich voraus, was C. a Lap. bestätigt. — Jesus zeigt in dieser Parabel, daß von jedem ein seinen Kräften und Gnaden entsprechendes Maß von Leistungen verlangt werden wird, weßhalb keiner im Vertrauen auf seine größere oder geringere Kraft nachlässig sein darf.

V. 14 ff. Zu ὥσπερ fehlt der Nachsatz, der etwa lauten würde: so wird auch der Menschensohn thun. Da dieser aber erst am Ende gebracht werden könnte, so nimmt man einfacher an (Schegg), daß überhaupt kein Nachsatz intendirt war, sondern ὁμοιωθήσεται V. 1 nachklingt. Dasselbe Anakoluth ist Marc. 13, 34. Röm. 5, 12 (Winer 63, 1 p. 530). γάρ weist auf V. 13 zurück. Zu ἰδίους vgl. 22, 5; zu τάλαντα 18, 25. κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν nach seinem eigenen Vermögen, d. h. nach der Fähigkeit des einzelnen. Darunter ist vor allem die Naturanlage zu verstehen, an welcher die Betriebsfähigkeit eine Schranke findet und nach welcher sich die Austheilung der anzuvertrauenden Güter richtet. Die sociale Stellung der Knechte kommt weniger in Betracht, weil es die eigenen Knechte sind, denen der Wirkungskreis schon nach ihrer Fähigkeit angewiesen ist [1]. εὐθέως wird gewöhnlich mit ἀπεδήμησεν verbunden, dagegen von Fritzsche, Tisch., Weiß nach ℵ* B Min. It. Op. imp. zum Folgenden gezogen und δέ nach πορευθείς gestrichen. Dafür spricht auch der Umstand, daß in unserem Evangelium εὐθέως sonst immer vor dem Verbum steht (Grimm s. v.). Die Erklärung des ἀπεδήμησεν εὐθέως von der sofortigen Abreise ohne weitere Verfügung über die Verwendung des Geldes (Meyer, de Wette, Arnoldi, Keil) liegt schon in der Tendenz der Parabel (Schegg), zur bloßen Erhöhung der Anschaulichkeit (Schegg) müßte aber εὐθέως vor dem Verbum stehen. Bei πορευθείς dient es gut zur Darstellung der großen Gewissenhaftigkeit der treuen Knechte. Daß es aber nicht in der Parabel liege, den Eifer, sondern nur die Treue der Knechte zu erproben (Keil), ist unrichtig, da nicht das treue Aufbewahren, sondern das eifrige Wuchern mit den Talenten belohnt wird, wogegen die gleiche Belohnung weniger in das Gewicht fällt. Statt εἰργάσατο ist nach ℵ* B* D L Tisch. ἠργάσατο zu lesen. Dagegen ist καὶ ἐποίησεν beizubehalten, ἐκέρδησεν ℵ** A** B C D L Min. Lachm. ist aus dem Folgenden. ἐργάζεσθαι wird auch bei den Klassikern häufig von Handelsgeschäften gebraucht und mit dem Dat. oder ἐν construirt. ἐποίησεν er erwarb (Op. imp.: acquisivit cf. Orig., Ambros. Luc. 19, 16), wie man auch sagt: er machte Geld = ἀργύριον ποιεῖν. pecuniam facere. Der Ge-

[1] Hil.: in quantum quis capax esset accepit: et extra moderantis arbitrium est, quod erat in iure sumentis.

winn von 100% bei Handelsgeschäften war im Alterthum nicht auffallend (Marquardt 2, 7). Selbst die Kaufleute des Mittelalters hatten einen viel größeren Gewinn (Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, 1878. 1, S. 390 ff.). — V. 17. καί fehlt ℵ C* L Tisch. καὶ αὐτός ℵ B C* L Min. Verss., Lachm., Tisch., das aber nach ὡσαύτως καί leicht ausgelassen worden sein könnte. Op. imp.: similiter et ille qui. — V. 18. Statt ἐν τῇ γῇ (V. 25) ist γῆν (ℵ B L 33 Tisch.) und statt ἀπέκρυψεν (X Γ Δ) ἔκρυψεν zu lesen. ἀπελθών ist Gegensatz zu πορευθείς V. 16. ὀρύσσειν τὴν γῆν die Erde auf- oder umgraben (Plato Euthyd. p. 288 E). Der Zweck ist mit ἔκρυψεν τὸ ἀργ. angegeben.

V. 19. πολὺν χρόνον ist der Rec. χρ. πολ. mit Lachm., Tisch. nach vielen Zeugen vorzuziehen. Die Länge der Zeit wird hervorgehoben, weil dadurch den Knechten die Möglichkeit gegeben war, durch angestrengte Thätigkeit und nicht durch gewagte Speculation einen schönen Gewinn zu erzielen. — V. 20. ἐπ' αὐτοῖς fehlt ℵ B L Min. Verss., Lachm., Tisch. wie V. 22, ein überflüssiger Zusatz. Auch ἐπεκέρδησα D It. Vulg. Orig. ist zu wenig bezeugt. — V. 21. εὖ kommt absolut = wohlan, recht so, für εὖγε nirgends vor, weßhalb Meyer und Arnoldi es mit πιστός verbinden: Trefflich warest du in Bezug auf weniges treu. Die Trennung des εὖ von seinem Wort kennt auch das Griechische (Passow), aber dennoch ist diese Verbindung unnatürlich (Schegg, Grimm, Weiß, Keil) und muß εὖ wie das lateinische eu (Hor. a. p. 328) = εὖγε genommen werden, wie auch die Vulg. Op. imp. euge schreiben[1]. εἰς τὴν χαράν nicht zum Freudenfest, denn von einem solchen ist nirgends die Rede, sondern in die Freude, die Seligkeit des Herrn. Chrysost.: τὴν πᾶσαν μακαριότητα διὰ τοῦ ῥήματος τούτου δεικνύς. — V. 22. λαβών fehlt A B C L Δ Lachm., Tisch., ist aus V. 20. — V. 24. ἔγνων σε ὅτι wird gewöhnlich als Attraction betrachtet, deren sich viele mit Herübernahme eines Wortes des Nebensatzes in den Hauptsatz im Neuen Testament finden (Winer 66, 5 p. 581 f.). Diese Erklärung ist auch einfacher, als wenn man ὅτι ... διεσκόρπισας für einen Mittelsatz nimmt und καὶ φοβηθείς unmittelbar an ἔγνων σε anknüpft (Schegg), obwohl grammatisch kein Hinderniß entgegensteht. Chrysost.: ᾔδειν ὅτι . θερίζων ... διεσκόρπισας ist eine sprichwörtliche Redensart, um ein unbilliges, hartes, aber nicht ungerechtes Verfahren zu bezeichnen, das man am besten mit dem Rechtsgrundsatz erklärt, daß alles, was auf dem eigenen Grund und Boden wächst, dem Eigenthümer gehört, wenn es auch ein anderer gesäet und gepflanzt hat (Schegg). διασκορπίζειν = auseinander werfen, zerstreuen, wird in den LXX vom Zerstreuen in den Wind gebraucht (Ez. 5, 2. 10) für זָרָה; im Neuen Testament ähnlich Luc. 1, 51. Act. 5, 37. Hier ist es entweder = säen oder worfeln. Die meisten Erklärer (Meyer, Arnoldi, Bucher, Reischl, Grimm, Weiß, Keil) entscheiden sich wegen der Tautologie mit σπείρειν für letzteres, obwohl sich eine Beweisstelle dafür nicht anführen läßt, denn die von Grimm (Lex. p. 97) citirten Stellen

---

[1] Clement. Hom. 3, 65: βούλομαι οὖν ... δανείζειν καλὰς γνώμας ... ἵνα, εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἀκούσῃς. Chrys.: εὖ δοῦλε ἀγαθέ, φησι, τοῦτο γάρ ἐστιν ἀγαθοῦ, τὸ εἰς τὸν πλησίον ὁρᾶν· καὶ πιστέ· ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός. Dagegen erklärt Euth., der hier εὖ übergeht, zu Luc. 19, 17: εὖ σοι, ὅτι κτλ.

aus Ezech. haben mit dem Worfeln nichts zu thun, da Zerſtreuung in den Wind damit nicht gleichbedeutend iſt. Vielmehr überſetzen die LXX זָרָה = worfeln mit λικμᾶν (Ruth. 3, 2. Jer. 31, 10. Ez. 29, 12. Sprüchw. 20, 26). Da ſich aber für Säen (Wilke, Schegg) auch keine Beweisſtelle findet, ſo iſt doch Worfeln beizuhalten. συνάγειν = ſammeln auf die Tenne muß nicht nothwendig den Acc. loci bei ſich haben (Schegg), denn Jer. 31, 10 ſteht es auch im Gegenſatz zu λικμᾶν ohne dieſen: ὁ λικμήσας τὸν Ἰσραὴλ καὶ συνάξει αὐτόν. Richtig iſt aber, daß bei der hebräiſchen Vorliebe für Wiederholungen die Tautologie allein von dieſer Erklärung nicht abſchrecken dürfte. Wie alle, welche den böſen Willen zu entſchuldigen ſuchen, ſo geht auch der böſe Knecht zur Anſchuldigung über (Op. imp., Euthym.). — V. 25. φοβηθείς sc. bei der Verwendung zum Geſchäftsbetrieb das Talent zu verlieren und dafür Strafe zu empfangen. — V. 26 ff. Der Herr richtet den Knecht aus ſeinem eigenen Munde. Was er zur Entſchuldigung vorbrachte, diente zu ſeiner Anklage. Von einem ſtrengen Herrn mußte er auch eine ſtrenge Strafe erwarten. ἤδεις .. διεσκόρπισα iſt eine Frage. Jeſus gibt nur die leichteſte Art zur Vermehrung des Kapitals an (βαλεῖν ταῖς τραπεζίταις), die im Alterthum ſchwunghaft betrieben wurde. Daß der Herr aber dieſe mühelose Art des Gelderwerbs nicht wünſchte, ſondern nur als Beiſpiel verwendete, zeigt die ganze Tendenz der Parabel. Statt ἀργύριον iſt ἀργύρια (ℵ* B Tiſch.) zu leſen, der Singular iſt aus Luc. 19, 23 mit Bezug auf das eine Talent. — V. 29 iſt Begründung des Urtheils durch einen allgemeinen Erfahrungsſatz (13, 12). Statt ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχ. iſt τοῦ μὴ ἔχ. nach ℵ B D L Lachm. Tiſch. zu leſen. Dieß iſt aber nicht von ἀρθήσεται abhängig, da ſonſt ἀπ' αὐτοῦ überflüſſig wäre, ſondern iſt Genet. abſol.: was anbetrifft u. ſ. w. (Krüger 47, 3, 3). Die Voranſtellung ſoll die Aufmerkſamkeit auf dieſen Begriff lenken. ὁ ἔχων der Beſitzer, Wohlhabende, Reiche (Paſſow 1, 1295).

In der Deutung der Parabel ſind die Väter und Exegeten im Weſentlichen einig. Der Herr iſt Chriſtus, welcher vor ſeiner Himmelfahrt (Orig., Hieron., Op. imp., Beda; Chryſoſt., Theophyl.) den Seinigen die Talente austheilte, für deren Gebrauch er bei ſeiner Wiederkunft Rechenſchaft verlangen wird. Nur wer mit den Talenten gearbeitet hat, erhält die ewige Seligkeit; der Knecht mit den zehn Talenten erhält noch das Talent des unnützen Knechtes, nicht weil er die Gnade noch brauchte, ſondern weil er eine reichlichere Belohnung verdient hat. Ueber die Bedeutung der Talente gehen aber die Anſichten auseinander. Die gewöhnlich ſich an Chryſoſtomus[1] anſchließende Erklärung deutet ſie von allen Gnadengaben, welche dem Menſchen verliehen werden. Mit mehr Recht bezieht man aber dieſelben auf die den Apoſteln und ihren Gehilfen zur Ausübung ihres Berufes ertheilten Gaben. Dieſe Beziehung iſt auch bei Chryſoſtomus zu finden, der zu V. 29 bemerkt: ὁ χάριν λόγου καὶ διδασκαλίας εἰς τὸ ὠφελεῖν ἔχων, καὶ μὴ χρώμενος αὐτῇ καὶ τὴν χάριν ἀπολεῖ Theophyl., Euthym. Auch dem Hieronymus iſt die praedi-

[1] Ἡ δὲ μετὰ ταύτην (sc. περὶ τῶν παρθένων παραβολὴν) πρὸς τοὺς οὐ χρήμασιν, οὐ λόγῳ, οὐ προστασίᾳ, οὐχ ἑτέρῳ ὁτῳοῦν ὠφελεῖν βουλομένους τοὺς πλησίον. Und: τάλαντα γὰρ ἐνταῦθα ἡ ἑκάστου δύναμις, εἴτε ἐν προστασίᾳ, εἴτε ἐν χρήμασιν, εἴτε ἐν διδασκαλίᾳ, εἴτε ἐν ἄλλῳ οἱῳδήποτε πράγματι τοιούτῳ.

catio evangelii pecunia et argentum, der sermo divinus, qui dari debuit numulariis et trapezitis, i. e. vel ceteris doctoribus (quod fecerunt et apostoli per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes) vel cunctis credentibus. Ja auch Origenes und die Clementinischen Homilien[1] haben bereits diese Erklärung. Das Verhältniß dieser Gaben zur Ausübung des Berufes setzt die Berufung schon voraus, wie es die Parabel auch darstellt. Ob dieselbe aber in κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν V. 16 ausgesprochen ist (Schegg), so daß man sagen könnte: wem Gott der Vater ein Amt gibt, dem gibt Gott der Sohn Verstand, ist fraglich, da die ἰδία δύναμις kaum so erklärt werden kann und bei der Berufung kein Gradunterschied anzunehmen ist. Die specielle Beziehung der einzelnen Talente auf besondere Gesellschaftsklassen ist damit schon ausgeschlossen. Nicht der Unterschied zwischen gläubigen Juden, gläubigen Heiden und ungläubigen Juden (Hilar.), oder zwischen christgläubigem Judenthum, ungläubigem Judenthum und Heidenthum (Hilgenf. nach dem Hebräerevangelium: Vermehrung des Talentes, Vergrabung, Vergeudung), sondern zwischen Benützung und Nichtbenützung der besonderen Gnaden will veranschaulicht werden. Schon die Nichtverwendung derselben führt zum Verderben[2].

§ 60.

Das Weltgericht.

25, 31—46.

Die folgende großartige Gerichtsscene ist nicht an 24, 30 oder 51 anzuschließen, sondern paßt ganz gut zum Abschluß des in den Parabeln ausgesprochenen Gedankens von der Wiederkunft des Herrn und dessen Gericht über die Knechte. Gerade wegen dieser Beziehung kann aber hier nicht das Gericht der Nichtchristen (Hilgen., Weizs., Volkmar, Keim u. a.) geschildert sein, denn der Umstand, daß die Werkthätigkeit der anzulegende Maßstab ist, beweist nur, was wir in der vorhergehenden Parabel bereits erkannt haben, daß jede Belohnung positive Verdienste voraussetzt. Das Herr Herr Sagen genügt auch für den Gläubigen nicht. Es geht aber ganz gegen die biblische Anschauung, daß beim messianischen Gericht solche belohnt werden sollen, die zum Messias in keiner Beziehung gestanden sind, daß also bei den Heiden

---

[1] 3, 65; vgl. dazu 2, 51; 3, 50; 18, 20, wo Jesus den Aposteln sagt: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. Apelles (Epiph. 44, 2): οὕτως ... φησίν, ἔφη (Χριστὸς) ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται. Anger, Syn. p. 204. Mir scheint übrigens dieser Ausdruck mit V. 27 zusammenzuhängen, der vom Abholen des Geldes sammt Zinsen beim Geldwechsler erklärt wurde. Hom. 3, 61: ἔδει σε τὸ ἀργύριόν μου προβαλεῖν ἐπὶ τῶν τραπεζιτῶν, καὶ ἐγὼ ἂν ἐλθὼν ἔπραξα τὸ ἐμόν ... καὶ εὐλόγως. Σοῦ γάρ, φησιν, ἄνθρωπε, τοὺς λόγους μου ὡς ἀργύριον ἐπὶ τραπεζιτῶν καὶ ὡς χρήματα δοκιμάσαι. Cf. Chrys. Hom. 78, 3. Dagegen kann der von Anger und Schegg citirte Pastor Hermae Vis. 1, 3 nicht mehr hierher gerechnet werden, da der aerarius producens opus suum nach dem griechischen Text ein χαλκεὺς σφυροκοπῶν τὸ ἔργον αὐτοῦ ist.

[2] Orig. nach 1 Kor. 9, 16: Haec enim et his similia debent in mente habere maxime qui mittunt manum suam ad aratrum docendi doctrinam Christi, ut cognoscentes quibus est vae, non propter aliud nisi quia non docent repositum.

die Liebe den Glauben erſetze. Für das Gericht über Gläubige (Lact., Hieron., Euthym., Grot., Meyer u. a.) ſpricht das Bild von der Herde, die dem Herrn erwieſenen Werke der Barmherzigkeit, die Antwort der Seligen und Verdammten. Ja Schegg hat nicht ohne Grund die Rechtfertigung des Urtheils in dem Verhalten gegen die Apoſtel gefunden [1]. Da ſich aber die Theilung des Gerichtes in zwei Scenen, von welchen eine für die Gläubigen, die andere für die Ungläubigen beſtimmt iſt, in der heiligen Schrift nicht nachweiſen läßt — 1 Kor. 15, 23; 6, 2 reicht dazu nicht aus — und πάντα τὰ ἔθνη der particularen Faſſung entgegenſteht, ſo muß man dieſe Prophezie mit den meiſten Vätern und Exegeten vom allgemeinen Weltgericht erklären, deſſen Perſpective Jeſus am Schluſſe ſeiner eschatologiſchen Reden in wenigen, aber ergreifenden Zügen entwirft. Die Darſtellung mußte von ſelbſt dramatiſch werden, iſt aber nicht als Allegorie aufzufaſſen [2]. Matthäus hat dieſe Schilderung allein aufgenommen, weil er auch hierin die Vorbereitung der Jünger auf den Kreuzestod nachweiſen wollte. Der Sieg über Leiden und Tod, die Belohnung für Mühe und Elend wird ihnen ſo beſtimmt in Ausſicht geſtellt, daß ſie alles Irdiſche gering achten müſſen (Hieron., Chryſoſt.).

V. 31. πάντες οἱ ἄγγελοι bilden den Hofſtaat, καθίσει ἐπὶ θρόνου er wird auf dem Throne ſitzen. Die Richter ſaßen, die Parteien ſtanden (Pſ. 9, 5. 8). Bei den Römern erhielt sedere geradezu die Bedeutung: zu Gericht ſitzen, Sitzung halten. Euthym.: καθίσει δὲ ὡς κριτής. — V. 32 f. πάντα τὰ ἔθνη alle Völker, einſchließlich der Juden. Das Evangelium iſt bis dorthin allen Völkern gepredigt worden (Orig.). ἔριφος Böckchen, junge Ziege. Die Väter finden allgemein in der Erwähnung der Ziegenböcke eine ſymboliſche Bedeutung, indem ſie entweder die böſen Eigenſchaften [3] oder den Mangel an Nutzen hervorheben [4]. Als Gegenſatz ergibt ſich für die Schafe nicht bloß ihre Fruchtbarkeit und ſonſtiger Nutzen, ſondern auch ihre Geduld und Sanftmuth (Orig., Op. imp., Theophyl., Euthym.), woraus ſich die Anwendung auf die Guten und Böſen leicht entnehmen läßt. Maldonat will nur allgemein den beſſeren Charakter der Schafe als Vergleichungspunkt gelten laſſen, Meyer, Arnoldi,

---

[1] Schon Origenes beſpricht alle Möglichkeiten: utrum omnes ab omnibus qui in omnibus generationibus fuerint, aut illae tantum quae in consummatione fuerint derelictae, aut illae tantum quae crediderunt in Deum per Christum, et ipsae utrum omnes an non omnes, non satis est manifestum. Tamen quibusdam videtur de differentia earum quae crediderunt haec esse dicta. Er ſelbſt entſcheidet ſich für universae gentes.

[2] Chryſ.: καὶ γὰρ πολὺς αὐτῷ φιλανθρωπίας καὶ ἐλεημοσύνης ὁ λόγος, διὸ καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ὑπὲρ ταύτης διελέχθη διαφόρως, καὶ ἐνταῦθα λοιπὸν σαφέστερόν πως καὶ εὐτονώτερον, οὐ δύο πρόσωπα καὶ τρία, οὐδὲ πέντε τιθείς, ἀλλὰ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν· εἰ καὶ μάλιστα καὶ αἱ πρότεραι αἱ διὰ τῶν δύο προσώπων, οὐ δύο πρόσωπα ἐδήλουν, ἀλλὰ μέρη δύο· τὸ μὲν παρακουόντων, τὸ δὲ ὑπακουόντων· ἀλλ' ἐνταῦθα καὶ φρικωδέστερον μεταχειρίζει τὸν λόγον καὶ τηλαυγέστερον· διόπερ οὐδὲ λέγει, ὡμοιώθη ἡ βασιλεία λοιπόν· ἀλλ' ἐκκεκαλυμμένως ἑαυτὸν δείκνυσιν.

[3] Hier.: nec dixit capras, quae possunt habere fetus, et tonsae egrediuntur de lavacro . . . sed hoedos, lascivum animal et petulcum, et fervens semper ad coitum. Op. imp.: libido prae ceteris animalibus, superbia, rixa.

[4] Chryſ., Hil., Theoph., Euth. Letztere verbinden damit die von Orig. allein berückſichtigte Waghalſigkeit der Böcke: hoedi autem dicuntur mali, quia aspera et dura saxa male ascendunt, et per praecipitia earum incedunt.

Berl. die Werthloſigkeit, worauf das Deminutivum V. 33 hinweiſe. Doch genügt dieß dem Zuſammenhang nicht; aber noch weniger die faſt allgemein recipirte Erklärung von der Scheidung der Schafe und Ziegen, welche in Herden vereinigt unter dem Namen Kleinvieh (צאן oder שֶׂה) den Gegenſatz zum Rindvieh (בָּקָר) bildeten, denn man hat keinen Beweis dafür, daß die Hirten beim Eintreiben dieſelben trennten. Eher iſt eine Trennung der Böcke und Weibchen zu Zeiten im Intereſſe der Nachzucht möglich (Ez. 34, 14—22), aber auch abgeſehen davon iſt dieſer Zug des Bildes wegen der wirklich auszuführenden Scheidung beim Gericht gewählt. Auch das Stellen zur Rechten und Linken ſpricht für die Bevorzugung der einen wegen ihrer guten Eigenſchaften, denn die rechte Seite war die Ehrenſtelle (Kohel. 10, 2. Schöttgen, Wünſche p. 320.)

V. 34. Jeſus iſt der βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν und erſcheint als ſolcher in ſeiner Herrlichkeit. τοῦ πατρός iſt Genet. poss., der oft mit dem durch den Artikel ſubſtantivirten Particip verbunden wird (Winer 30, 2 p. 178. Krüger 47, 10, 1). Geſegnete des Vaters werden ſie genannt, weil ſie vom Vater in Chriſtus erwählt worden ſind (Eph. 1, 3). κληρονομεῖν = נָחַל oder יָרַשׁ durch das Loos empfangen, erben. Obwohl aber die Bezeichnung von der durch das Loos vorgenommenen Vertheilung des heiligen Landes herrührt, ſo darf doch dieſer Umſtand nicht premirt werden, denn auch die Juden haben das gelobte Land zur Erfüllung längſt gemachter Verheißungen erhalten (Deuter. 1, 8). Deßhalb iſt zwar die Beſchränkung auf das Erben (Chryſ.[1], Euthym., Meyer, Arnoldi, Reiſchl) aufzugeben, aber doch die Beziehung auf etwas längſt Beſtimmtes feſtzuhalten, wofür auch der apoſtoliſche Sprachgebrauch ſpricht. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ſeit der Erſchaffung der Welt. Die Erwählung fand vor dieſer ſtatt (Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20), die Ausführung nahm aber ihren Anfang mit der Schöpfung. — V. 35 ff. zeigt Jeſus an einem Beiſpiel in der dem Morgenländer gewohnten anſchaulichen Darſtellungsweiſe, wodurch die einen und die andern ihr Loos verdient haben. Da Matthäus die Erfüllung des Gebotes der Nächſtenliebe auch ſonſt betont, ſo iſt auch dieſes Beiſpiel weder mit Rückſicht auf die den Apoſteln im Miſſionsleben nothwendige Unterſtützung von Seiten der Gläubigen (Schegg), noch auf die gewöhnliche und zugleich ſchmerzlichſte Form des Leidens (Reiſchl), ſondern in der Abſicht gewählt, zu zeigen, daß Jeſus weit entfernt war, ſeine Jünger von den Werken der Gerechtigkeit zu entbinden, vielmehr die rechte Erfüllung derſelben nach den Vorbildern im Alten Teſtament (Abraham, Job, Tobias u. ſ. w.) auch für das neue Reich zur conditio sine qua non machte. συνάγειν heißt vom ξένος ihn gaſtlich aufnehmen. εἰς τὴν οἰκίαν (Richt. 19, 15. 18. 2 Sam. 11, 27). Letzterer Zuſatz iſt, weil aus ξένος leicht ergänzbar, weggelaſſen. Dieſe Erklärung (Paſſow, Schegg, Grimm, Weizſ.) iſt jedenfalls einfacher als die von Meyer, Weiß, Keil: ihr habt mich zuſammengeführt, nämlich mit den Eurigen, in den Kreis eures Hauſes eingeführt; oder die von Fritzſche: simul convivio adhibuistis. Die Gaſtfreundſchaft wird auch von den Rabbinen ſehr hoch taxirt (Schöttgen,

[1] Καὶ οὐκ εἶπε· λάβετε, ἀλλά· κληρονομήσετε, ὡς οἰκεῖα, ὡς πατρῷα, ὡς ὑμέτερα, ὡς ὑμῖν ἄνωθεν ὀφειλόμενα.

Wünſche). Die Gerechten lehnen die Worte Chriſti nicht aus bloßer Beſcheidenheit ab (Orig.: humilitatis causa laude benefactorum suorum indignos se proclamantes), ſondern aus wirklicher Demuth, weil ſie ſich nicht bewußt ſind, Chriſtus einen ſolchen Dienſt erwieſen zu haben. — V. 40. ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν einem dieſer Brüder, kann deiktiſch auf die Apoſtel bezogen werden, welche beim Gericht in der Begleitung des Herrn ſind und 28, 10. Joh. 20, 17 Brüder Jeſu genannt werden. τῶν ἐλαχίστων ſpricht nicht dagegen, da auch Paulus die Apoſtel ſo charakteriſirte (1 Kor. 4, 9) und Matth. 5, 19 ἐλάχιστος vom Lehrenden gebraucht wird. Man darf alſo nur den Begriff Brüder weiter ausdehnen, aber nicht auf alle Gläubigen (Keil), ſondern nur auf die Armen und Unglücklichen unter denſelben (Orig.[1], Euthym., Meyer al.). ἐφ' ὅσον ſteht 9, 15 zeitlich und iſt hier = καθ' ὅσον (Hebr. 7, 20. Röm. 11, 13. Euthym.).

V. 41. Der Artikel vor κατηραμένοι (A D Δ Lachm.) iſt nach V. 34 gebildet. Die Verfluchung geht auch von Gott aus, aber in anderer Weiſe als die Segnung, deßhalb fehlt πατρός μου[2]. Wann die Zubereitung des ewigen Feuers ſtattfand, iſt mit τῷ διαβ. angedeutet. Dasſelbe iſt für den Teufel und ſeine Engel bereitet worden, weil die Sünde des Teufels der des Menſchen vorausging (Joh. 8, 44. 2 Kor. 11, 3) und die Menſchen erſt durch dieſen in die unglückſelige Gemeinſchaft der Dämonen hineingezogen wurden (Orig., Chryſoſt., Theophyl., Euthym.). Der genaue Zeitpunkt wird daher verſchieden angegeben, je nachdem der Fall der Engel innerhalb oder außerhalb des Hexaëmeron geſetzt wird. Die Rabbinen ſchwanken zwiſchen dem erſten und zweiten Schöpfungstage, die Vertreter der Reſtitutionshypotheſe müſſen ihn zwiſchen beide hinein verſetzen, haben aber weder bei den Vätern noch bei den Scholaſtikern einen Anhaltspunkt (Zöckler, Geſchichte der Beziehungen zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft 1877 I S. 425). Ueber πῦρ τὸ αἰώνιον läßt ſich aus der heiligen Schrift und den Vätern ſchließen, daß es erſtens wirkliches Feuer, aber zweitens ein anderes als unſer ſinnliches Feuer iſt[3]. So allgemein aber, wie gewöhnlich angenommen wird (omnes fere veteres auctores Maldon.), muß dieſe Annahme doch nicht geweſen ſein, denn Hieronymus ſchreibt zu derſelben Stelle des Jeſaias (66, 24): vermis autem, qui non morietur, et ignis, qui non extinguetur, a plerisque conscientia accipitur peccatorum, quae torqueat in sup-

---

[1] Nam abusive quidem omnes credentes in Christo fratres sunt Christi. Revera autem fratres eius sunt, qui perfecti sunt ... Minimos autem hic dicit, aut quasi in mundo minimos existimatos aut qui apud seipsos minimi erant.

[2] Orig., Chryſ.: οὐκ ἔτι ὑπὸ τοῦ πατρός· οὐ γὰρ αὐτὸς αὐτοὺς κατηράσατο, ἀλλὰ τὰ οἰκεῖα ἔργα. Op. imp. geht weiter: quia benedictio quidem ex Deo est, maledictio autem ex diabolo est.

[3] Orig.: forsitan talis substantiae est, ut invisibilia comburat ipse invisibilis constitutus ... si autem aeternus est, et invisibilis est ... Ne autem mireris audiens esse invisibilem ignem et punientem, cum videas inter homines calorem corporibus accidentem et non mediocriter cruciantem, maxime eos qui ab eo validissime molestantur (Jeſ. 66, 24). Die Rabbinen ſtellen ſich die Hölle im Geiſte der Propheten (Jeſ. 31, 9; 30, 33) als einen tief unter der Erde errichteten Ofen (תנור) vor, welcher eine enge Oeffnung, aber einen großen Umfang hat, dem es nie an Brennſtoff fehlt und in welchem die Aſche aufgehäuft liegt (Wünſche S. 323).

pliciis constitutos: quare vitio suo atque peccato caruerint electorum bono. Er ſelbſt erklärt ſich aber für ein Feuer, qui tamdiu succenditur, quamdiu habet materiam, qua vorax flamma pascatur. Ueber die Realität des Höllenfeuers vgl. Katholik 1878 II, 4. 5. — V. 46. κόλασις αἰώνιος und ζωὴ αἰώνιος ſind die beiden Gegenſätze, in welchen ſich das Leben nach dem Tod darſtellt, und ſchon dieſe Gegenüberſtellung zeigt, daß die Ewigkeit der einen ſo ſicher exegetiſch feſtſteht als die der andern und die Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων keinen exegetiſchen Boden hat. Altes und Neues Teſtament ſtehen dieſer auch neuerdings wieder geltend gemachten Lehre gleich ſehr entgegen. Die Bezeichnung „Leben" für den Aufenthalt im Reiche des Herrn erklärt ſich aus dem Verhältniß des Todes zur Sünde leicht (Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 22). Im Alten Teſtament kommt ſie Dan. 12, 2. Weish. 5, 15. 2 Makk. 7, 14 vor. Die Rabbinen unterſcheiden das ewige Leben (חיי עולם) für die Frommen, die Hölle (גיהנם) für die Laſterhaften und einen kurzen Aufenthalt in der Hölle für die Mittelmäßigen, welchen übrigens die Hilleliſten von Anfang an durch die göttliche Gnade ein beſſeres Loos zu Theil werden laſſen (Schöttgen, Wünſche).

Dieſe ernſte Schlußfolgerung hat von jeher den tiefſten Eindruck auf das gläubige Gemüth und das chriſtliche Leben ausgeübt. Denn die Werke der Nächſtenliebe ſind darin ſo nachdrücklich gefordert, daß wer ernſtlich nach dem ewigen Leben ſtrebt, ſie nicht gering achten kann. Schon die älteſten Väter haben ſich mit dieſem Abſchnitt viel beſchäftigt und noch einzelne weitere Ausſprüche des Herrn aus der Tradition oder apokryphen Evangelien angeführt (Juſtin c. Tr. c. 47 p. 267 A. Clem. Alex. quis div. salv. 40. Cf. Anger l. c. 206. 274).

C. Leiden, Tod und Auferſtehung.

c. 26—28.

In der Darſtellung der Leidensgeſchichte wird von Matthäus vor allem das klare Vorauswiſſen und die volle Freiwilligkeit des Herrn betont. Schon die Beziehung des Kreuzestodes zum Paſchafeſt iſt ausführlicher als bei Marcus und Lucas berichtet. Die Salbung in Bethanien wird an dieſem Ort (26, 6—13) erzählt, weil Jeſus ſie beſtimmt als eine Salbung πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι bezeichnet und im Zuſammenhange damit die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt vorausſagt. Im Großen und Ganzen ſtimmen die drei Synoptiker in der Leidensgeſchichte überein, aber doch hat Matthäus wieder einzelne charakteriſtiſche Eigenthümlichkeiten: das Ende des Verräthers (27, 3—10), den Traum der Frau des Pilatus und die Händewaſchung des letzteren (27, 19. 24. 25), das Erdbeben und die Oeffnung der Gräber beim Tode Jeſu (27, 51ᵇ—53), die Bewachung des Grabes (27, 62—66) und die ſchlafenden Wächter (28, 11—15). Man kann das Fehlen dieſer Erzählungen bei Marcus und Lucas nicht allein dem Umſtande zuſchreiben, daß ſie für die Heidenchriſten wenig Intereſſe hatten, denn im Gegentheil wäre das Ende des Verräthers und das Verhalten des Pilatus an ſich für die Heidenchriſten gewiß von Intereſſe geweſen, wie denn das erſtere auch in der Apoſtelgeſchichte (1, 16—20) berichtet wird. Vielmehr iſt

zu sagen, daß die meisten dieser Berichte für die Heidenchristen geradezu ungeeignet gewesen wären, da der römische Landpfleger und die römischen Soldaten eine für römische Bürger auffallende Rolle spielen, welche gegen das Evangelium einnehmen und Zweifel an der Unschuld Jesu und an der Wirklichkeit der Auferstehung hervorrufen hätten können. Anders gestaltet sich die Sache vom Standpunkte der Leser des Matthäus. Sie erkennen in dem Benehmen des Heiden die Schuld der eigenen Volksgenossen und selbst in dem Schicksal des Judas die Erfüllung der Weissagung. Durch die Anerkennung der Römer wird die Unschuld Jesu über jeden Zweifel erhoben und die Verwerfung des Volkes und die Berufung der Heiden als Nothwendigkeit dargestellt. Das Gerichtsverfahren des Synedriums mit der doppelten Sitzung schneidet jeden Einwand wegen Uebereilung oder tumultuarischen Verfahrens ab, so daß die Juden einen vollständigen Justizmord begangen haben.

§ 61.

Die Salbung und das Paschamahl.

26, 1—29.

V. 1 bringt Matthäus die gewöhnliche Uebergangsformel (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1), so daß weder auf πάντας (Orig., Thom.), noch auf τούτους ein Nachdruck zu legen ist, obwohl dafür eine Parallele (Deut. 31, 1) vorliegt. Noch weniger ist aber eine unmittelbare Verbindung mit dem Vorhergehenden (Chrysostomus, Theophylakt) anzunehmen, als ob Jesus der Lehre von der Belohnung die vom Leiden angereiht hätte, um seinen Jüngern die Furcht zu benehmen, weil auch die Kreuziger dem Gericht nicht entfliehen werden. — V. 2. Die genaue Zeitbestimmung μετὰ δύο ἡμέρας ist absichtlich beigefügt, um die bestimmte Voraussage des Herrn und ihr Zusammentreffen mit dem Beschlusse des Synedriums anzuzeigen. Da die Juden das Pascha am 14. Nisan, dießmal am Donnerstag, feierten, so wurden die Reden am Dienstag gehalten. Origenes versteht hier unter πάσχα nicht den dies paschae, sondern das novum pascha, quod post biduum fiet, und auch Hieronymus folgt ihm, obwohl er zu V. 17 anders entscheidet. πάσχα von פֶּסַח, aramäisch פַּסְחָא, Vorübergehen, mit Bezug auf die Verschonung der Erstgeburt in Aegypten. Es bestand in dem Essen des Paschalamms, an das sich ein siebentägiges Paschafest anschloß, welches selbst Pascha oder von dem Gebrauch der ungesäuerten Brote ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (חַג הַמַּצּוֹת) hieß. Das Nähere darüber s. Exod. 12, 12 ff. Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16. 17. Scholz, Alterth. 2 S. 49 ff. Schäfer S. 170 ff. K.-L. 4, 45 f. Das Präsens γίνεται = ist, bezeichnet die noch bevorstehende Handlung als gegenwärtig (Winer 40 p. 249). καὶ ὁ υἱός κτλ. kann nicht von ὅτι abhängig sein, weil den Jüngern wohl die Kreuzigung, aber nicht die Zeit derselben vorausgesagt worden war.

V. 3. καὶ οἱ γραμματεῖς fehlt ℵ A B D L Lachm., Tisch., Zusatz aus den Parallelen. τότε gibt die Gleichzeitigkeit der Berathung mit der Voraussage an. Zu ἀρχιερεῖς καὶ πρ. vgl. 2, 4; 21, 23. Die Sitzung wird dadurch als eine officielle charakterisirt. αὐλή Vorhof, dann die Wohnung selbst,

unserem Hof entsprechend. In der späteren Gräcität = Landgut, Landhaus (Villa). Meyer, Arnoldi, Reischl nehmen es in der ersten Bedeutung, weil es anders nie im Neuen Testament vorkomme. Aus der Vergleichung von Luc. 11, 21 mit Matth. 12, 29 muß aber doch die Identität von αὐλή und οἰκία erschlossen werden. Joh. 18, 15 beweist nichts dagegen. Auch das atrium der Vulgata kommt in der Bedeutung von domus vor[1]. Der Hohepriester hatte einen eigenen Palast, der mit den zugehörigen Höfen wohl selbst Hof (חָצֵר) genannt werden konnte. Das officielle Sitzungslocal des Synedriums war die Quaderhalle (גָּזִית) auf der Südseite des Tempelhofes, welche aber das Synedrium nach einer talmudischen Tradition 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems verließ, um in den tabernae (חֲנֻיּוֹת) am Tempelberg zu tagen (K.-L. 4, 459) oder nach den Rabbinen an dem Aufenthaltsort des Vorsitzenden נשיא (Wünsche p. 324). Letztere für die Angabe des Matthäus sprechende Bestimmung ist mit der andern vielleicht durch die Annahme zu erklären, daß der hohepriesterliche Palast mit jenen Localitäten zusammenhing (Schürer, 416 f.). Auf den amtlichen Charakter der Sitzung konnte aber das Local keinen Einfluß haben. τοῦ λεγομένου Καϊάφα der Kaiphas hieß. Nach Jos. (Ant. 18, 2, 2; 4, 3) hieß er Joseph Kaiphas, der zweite Name konnte aber wohl als der gewöhnliche und solenne gelten. λεγόμενος steht für das cognomen statt ἐπιλεγόμενος, ἐπικαλούμενος nur wenn das nomen schon genannt ist (1, 16; 4, 18; 10, 2; 27, 17). Das Wort kommt entweder von כַּיָּפָא = depressio oder כֵּיפָא Fels. Er war von dem Procurator Valerius Gratus 772 eingesetzt und nach 17jähriger Verwaltung (18—36) 789 von Vitellius abgesetzt worden. Da sein Schwiegervater Annas (Ananos), obwohl abgesetzt, doch noch großes Ansehen genoß, so wird er neben Kaiphas Luc. 3, 2. Joh. 18, 13. 24. Act. 4, 6 erwähnt. Die Hohenpriester standen an der Spitze des Synedriums und hatten den Vorsitz in den Sitzungen (Schürer 411 f.; anders Langen S. 231 f.). δόλῳ mit List bezeichnet den Gegensatz zur offenen Gewalt (Deut. 27, 24). — V. 5. μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ nicht am Feste, nämlich wollen wir ihn tödten. Euth.: δηλαδὴ γενέσθω (Winer 64, 6 p. 555). Wieseler bezieht es auf κρατεῖν und ἀποκτείνειν, versteht aber unter der ἑορτή nur das Essen des Paschalammes, nicht die Festoctav. Dabei hatten sie nicht die Absicht, Jesus vor dem Feste zu tödten (Neander, Hausr.), denn dazu schien die Zeit zu kurz, sondern nach demselben, wenn sich das Volk wieder verlaufen hätte. Sie befürchteten einen Auflauf des Volkes. Man darf aber daraus nicht schließen, daß die Hinrichtungen sonst zur Abschreckung an den Festtagen vollzogen wurden. Denn gegen die dafür geltend gemachten Stellen (Schöttgen, Meuschen, Patrit. 3, 513, Wieseler) lassen sich andere anführen, welche das Gegentheil behaupten (Wünsche p. 326). Apg. 12, 3 ff. kann aber nicht für die Hinrichtungen an Festtagen, sondern nur für die Festnahme vor denselben angeführt werden. Wenn Barabbas nicht als Beispiel für das Gegentheil gilt, so gilt er doch zum Beweis, daß man Untersuchungsgefangene über das Fest in Gewahrsam behalten konnte. Dieß beabsichtigten die Synedristen auch mit Jesus zu thun, aber ihr Plan wurde durch den Verrath des Judas geändert (Langen, Die

[1] Orig.: congregati sunt in domum principis sacerdotum.

letzten Lebenstage Jesu. 1864 S. 33 ff.). Die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses mußte gegen ihre Pläne ausgeführt werden (Euthym.).

V. 6—13. Die Salbung zu Bethanien ist mit der Marc. 14, 3—9 und Joh. 12, 1—11 erzählten identisch. Zwar versetzt sie Johannes sechs Tage vor das Pascha, die andern auf den vorletzten Abend vor dem Leiden; dieß kann aber bei Matthäus um so weniger auffallen, da er in V. 12 den besondern Zweck seiner Anordnung verräth. τότε V. 14 kann aber ganz wohl auf das V. 1 ff. Erzählte bezogen werden. Freilich verfolgt auch Johannes einen innern Plan und ist man nicht berechtigt, ohne weiteres bei ihm eine historische Reihenfolge vorauszusetzen (Schegg), allein da, wo er bestimmte Zeitangaben macht, verdient er vor den Synoptikern den Vorzug. Die Verschweigung der Namen bei Matthäus hatten wohl äußere Rücksichten veranlaßt. Daß aber doch Simon als Gastgeber genannt wird, war im Interesse des historischen Berichts nothwendig, der sich an Personen anlehnen mußte. Das Essen in seinem Hause konnte nicht auffallen, da Jesus nach Luc. 7, 36 ff. auch im Hause eines Pharisäers Simon Gast gewesen war. Diese Erzählung ist aber jedenfalls von der unsrigen verschieden, da nicht nur Ort und Zeit, sondern auch die Charaktere der Personen wesentlich differiren. Die Kirchenväter waren im harmonistischen Interesse gern zur Bestreitung der Identität geneigt. Orig., August., Euthym. unterscheiden drei Salbungen; Chrysost. und Hieron. zwei, obwohl Chrysost. die synoptischen Berichte als Gestaltungen eines Vorgangs ansieht; Ambros., August., Beda, Maldon. halten zwar die Simone für identisch, aber nicht beide Vorgänge. In Betreff der salbenden Maria gehen die Ansichten gleich weit auseinander. Schon Orig.[1] erwähnt die Annahme von vier Frauen, entscheidet sich selbst für drei, bezeichnet aber die Annahme einer Frau als die Ansicht vieler. Ebenso Euthym. Hieron., Chrysost., Ambros., Theophyl. nehmen zwei, August., Gregor., Beda, Maldon. eine an, wofür Maldon. als ersten Grund anführt, quod tacitus ecclesiae sensus in hanc partem inclinet. Sein wissenschaftlicher Hauptgrund (Joh. 12, 3. Luc. 7, 38) hat aber ebenso wenig Gewicht, als was er für die Identität der Simone anführt. Schon der Umstand, daß sich bei Matthäus, Marcus und Johannes keine Andeutung von der Sünderin findet, entscheidet für die Annahme von zwei Marien. Außerdem wird die Schwester des Lazarus nie Maria Magdalena genannt und erscheint nirgends in der Begleitung des Herrn wie Magdalena (Marc. 16, 9. Luc. 8, 2).

V. 6. γενομένου als Jesus in Bethanien war. γίγνεσθαι in der Bedeutung wohin gelangen mit εἰς Act. 20, 16; 21, 17; 25, 15; wo angekommen sein, sich befinden mit ἐν Herod. 5, 33. Plat. u. a. Simon den Aussätzigen haben wegen Joh. 12, 2 manche in Beziehung zu der Familie des Lazarus gebracht, indem sie ihn für den damals schon gestorbenen Vater der Geschwister (τινός bei Theophyl., Ewald) oder sonst einen Verwandten oder Bekannten des Hauses (Ebrard, Lange, Bleek) hielten. Jedenfalls waren

[1] Maldon. läßt ihn irrigerweise vier annehmen. Er identificirt vielmehr Matthäus und Marcus: forsitan quis dicet quatuor fuisse mulieres, de quibus conscripserunt evangelistae: ego autem magis consentio tres fuisse.

beide Familien eng befreundet. ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον Joh. 12, 2 ist so allgemein, daß auch ein anderes Haus als das der Geschwister gemeint sein kann. Darauf weist die Notiz hin, daß Lazarus mit zu Tische lag. Martha konnte, weil mit Jesus befreundet, auch im Hause des Simon Dienste leisten. τοῦ λεπροῦ bezeichnet Simon als einen vom Aussatze Geheilten, da der Aussatz nicht beschimpfte und Beinamen von körperlichen Gebrechen im Alterthum häufig waren. Familienname konnte es nicht sein, da die Hebräer keine solchen führten. — V. 7. γυνή nach Johannes Maria. V. 13 setzt die Kenntniß des Namens voraus. Dieß war bei den Judenchristen Palästina's möglich, aber nicht bei den Lesern des Marcusevangeliums, noch weniger zur Zeit des Johannes, der auch sonst keinen Grund hatte, die Namen zu verschweigen. ἀλάβαστρον bei den Griechen ἀλάβαστρος, ὁ, ἡ[1], im Plural auch ἀλάβαστρα, ist eine bekannte krystallinische, feinkörnige, weiße oder grauweiße Gypsart, welche zu Vasen, Statuen u. s. w. verarbeitet wird. Bei den Alten wurden namentlich die Salbfläschchen daraus gemacht, weil man glaubte: unguenta optime servantur in alabastris (Plin. h. n. 13, 3, der übrigens auch Onyx dafür nennt. Winer, R.-W. 1, 42). Sie hatten einen langen Hals, der oben versiegelt war. Daher erhielten die Salbfläschchen selbst den Namen ἀλάβαστρος. Statt ἀλ. μυρ. ἔχουσα ist nach ℵ B D L Min. Verss., Lachm., Tisch. ἔχουσα ἀλ. μυρ., statt βαρυτίμου nach ℵ A D L Verss., Lachm., Tisch. πολυτίμου zu lesen, obwohl letzteres der Conformation nach Joh. 12, 3 verdächtig ist. Ebenso ist statt τὴν κεφαλήν nach ℵ B D M Min., Lachm., Tisch. τῆς κεφαλῆς zu lesen. Den zum Gastmahl Geladenen wurden bei der Ankunft die Füße gewaschen (Luc. 7, 44. Robinson 3, 234), Haupt- und Barthaare, selbst die Kleider und manchmal auch die Füße (Athen. 12, 553) wurden mit wohlriechenden Oelen gesalbt. Deßhalb besteht zwischen dieser Kopfsalbung und der Fußsalbung bei Johannes kein Widerspruch. Matthäus berichtet nur das Gewöhnliche, Johannes aber das Außergewöhnliche, das man besonders verehrten Gästen zu erweisen pflegte. Da die Salbung der Mahlzeit voranging, so muß αὐτοῦ ἀνακειμένου = während er zu Tische lag, nicht von dem bereits begonnenen Mahl verstanden werden.

V. 8. Statt οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν sagt Marc. 14, 4: ἦσάν τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς und Joh. 12, 4: λέγει εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἰούδας. Es ist ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, welcher den einzelnen Evangelien entspricht. Da die allgemeine Angabe bei Matthäus Anstoß erregen konnte, so milderte sie bereits Marcus, weil er die Bekanntschaft mit den Vorgängern bei seinen Lesern nicht voraussetzen konnte. Schon Hieronymus berichtet, daß die Differenz öfter gegen die Christen ausgebeutet wurde und erklärt sie durch Annahme einer σύλληψις oder συνεκδοχή, worin die Lateiner (Jansen, Maldon.) ihm folgen. Uebrigens heißt es nicht omnes apostolos, wie er bei seiner Argumentation voraussetzt. An zweiter Stelle führt er die auch von Chrysostomus und Euthymius vertretene Erklärung an,

[1] Schegg nimmt es auch hier masc. oder fem. und bezieht V. 9 τοῦτο sachlich, nicht grammatisch, darauf. Marc. 14, 3 und Joh. 12, 5 haben auch Lachm., Tisch. τὸν ἀλάβαστρον, wo dann bei τοῦτο das μύρον wiederholt wird, das auch in den Text der Elzeviren Aufnahme fand und von Chrys. gelesen wird.

daß die übrigen Apoſtel wirklich wegen der Armen gemurrt haben, Judas aber aus Geiz. Auguſt., Paul., Schegg, Wichelh., Keil nehmen an, die andern haben arglos zugeſtimmt, weil für ihre einfachen Gewohnheiten wirklich eine Verſchwendung vorlag. Dieß iſt auch begreiflich, nur darf οἱ μαθηταί bei Matthäus nicht gerade auf alle ausgedehnt und jedenfalls die Rede nicht allen in den Mund gelegt werden. ἀπώλεια wird im Neuen Teſtament immer (auch Röm. 9, 22) paſſiviſch = interitus Verluſt gebraucht, und erſt bei Späteren activ = perditio, profusio Vergeudung (Polyb.). Euthym.: ἐμέμφοντο διὰ τὴν παράχρησιν. — V. 9. Marcus erklärt 14, 5 das πολλοῦ mit: ἐπάνω τριακοσίων δηναρίων und Joh. 12, 5: τριακοσίων δην. Da es nach Johannes ein Pfund Nardenöl war, das als köſtliches Aroma im ganzen Alterthum hoch geſchätzt und ein Gegenſtand des Luxus war (Winer R.-W. 2, 137), ſo begreift ſich dieſe Angabe, denn nach Plin. h. n. 12, 26; 13, 4 kam ein Pfund dieſes Oeles auf circa 400 Denare zu ſtehen. Zu δοθῆναι iſt aus dem Zuſammenhang der Erlös zu ergänzen. — V. 10. γνούς da die Jünger ſich unter einander (πρὸς ἑαυτούς) äußerten. κόπους παρέχειν Beſchwerde machen, bei den Griechen πράγματα, πόνον, ἔργον παρ. καλόν = gut, trefflich. Die Begründung gibt Jeſus im Folgenden, indem er zeigt, daß ſie dazu berechtigt war und er ſelbſt ſie nicht daran hindern durfte. — V. 11. Jeſus ſagt nicht, daß Maria immer Arme um ſich habe, ſondern wendet ſich direct an die Apoſtel, weil dieſe die Sorge für die Armen erwähnt und ſich dadurch mit der Frau moraliſch geeinigt hatten. οὐ πάντοτε eine Litotes, durch welche der im V. 12 angedeutete Tod als ein bald eintretender bezeichnet wird. Dieſer Ausſpruch wird ſchon von den Alten vielfach zum Beweis dafür angeführt, daß eine reiche Entfaltung des Kultus nicht wegen der Rückſicht auf die Armen getadelt werden dürfe [1]. — V. 12. Jeſus ſetzt nicht bei der Frau die Abſicht πρὸς τὸ ἐντ. voraus, ſondern faßt ihre Handlung als eine prophetiſch-ſymboliſche auf, welche nach göttlicher Anordnung dem Tode voranging und deßhalb von Jeſus nicht verhindert werden konnte. Der Aoriſt ἐνταφιάσαι drückt die Gleichzeitigkeit mit ἐποίησεν aus (27, 4. Eph. 1, 9. Krüger 53, 6, 9. Winer 44, 7 p. 310). Zu ἐνταφιάσαι = beſtatten, wozu auch das Einbalſamiren gehörte, vgl. Auguſt. in Gen. 48 [2]. — V. 13. τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο iſt das mit ἐνταφ. angedeutete Evangelium von dem Tode und der Erlöſung; ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Kor. 1, 18). ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ gehört nicht zu λαληθήσεται, ſondern zu κηρυχθῇ (Orig.). Es wird durch ὅπου ſpecialiſirt. εἰς μνημόσυνον αὐτῆς zu ihrem Gedächtniß. Die Erfüllung

---

[1] Chryſ. ſieht in der Vertheidigung der Frau nicht eine ſolche der Handlung: καὶ γὰρ μετὰ τὸ χυθῆναι τὸ ἔλαιον, οὐδὲ καιρὸν εἶχεν αὐτῶν ἡ ἐπιτίμησις· καὶ σὺ τοίνυν ἐὰν μέν τινα ἴδῃς σκεύη κατασκευάσαντα ἱερὰ καὶ προσάγοντα, ἢ ἄλλον τινὰ ἐκκλησίας κόσμον περί τε τοίχους καὶ ἔδαφος φιλοπονοῦντα, μὴ κέλευε πραθῆναι, ἢ ἀνατραπῆναι τὸ γεγενημένον, ἵνα μὴ πληρώσῃς αὐτοῦ τὴν προθυμίαν· ἂν δὲ πρὶν ἢ κατασκευάσαι τις ἐρεῖ ταῦτα· κέλευε δοθῆναι πτωχοῖς.

[2] Non invenit lingua latina, quemadmodum appellaret ἐνταφιαστάς, non enim ipsi sepeliunt, i. e. terrae mandant corpora mortuorum, quod non est graece ἐνταφιάσαι, sed θάψαι. Illi ergo ἐνταφιασταί id agunt quod exhibetur corporibus humanis, vel condiendo, vel siccando, vel involvendo et alligando, in quo opere maxime Aegyptiorum cura praecellit (Locutiones in Hept. I, 202 T. III p. 339).

dieser Prophezeiung dauert bis heute fort. Die Namen vieler Könige und Fürsten sind vergessen, die Salbung der einfachen Frau wird von Geschlecht zu Geschlecht verkündigt (Chrysost.).

V. 14—16. τότε wird allgemein auf die vorhergehende Salbung bezogen (Chrys., Hieron. u. s. w.) und als Hauptbeweis für die historische Stellung der Salbung bei Matthäus angesehen (Schegg, Wichelh.); allein so sehr auch der Schein dafür spricht, so würde doch der Zusammenhang durch Herausnahme der Erzählung durchaus nicht leiden (August.), und Marcus läßt dieß in seiner Darstellung noch deutlich merken, indem er 14, 10 einfach fortfährt: καὶ Ἰούδας .. ἀπῆλθε. Es ist durchaus nicht so unwahrscheinlich, daß Judas den nach Johannes schon sechs Tage vor dem Pascha gefaßten Entschluß mehrere Tage mit sich herumgetragen habe. Die Synoptiker geben über die Motive desselben nur Andeutungen (V. 15), während Johannes darüber ausreichenden Aufschluß ertheilt. Denn 12, 6 bemerkt er, daß Judas ein Dieb gewesen sei und die gemeinschaftliche Kasse bestohlen habe. Dieß läßt auf einen eingewurzelten Hang zur Habsucht schließen, welcher durch die Aussicht auf den Verrätherlohn noch mehr aufgestachelt wurde [1]. Doch hat er die letzten Folgen des Schrittes weder vorausgesehen noch gewollt. Die Leidenschaft pflegt nicht zu überlegen. Für den Anfang hoffte er jedenfalls verborgen bleiben zu können, was einen schwachen Glauben an den Messias voraussetzt. Er hatte die Hoffnung aufgegeben, daß Jesus das Messiasreich errichten könne, und suchte sich durch den Verrath sicherzustellen und etwas zu verdienen (vgl. Langen S. 44 ff.). Zwischen unserer Zeitangabe über den Verrath, welche mit Luc. 22, 3 übereinstimmt, und der des Joh. 13, 27 finden viele protestantische Exegeten (Strauß, Meyer u. a.) eine unbestreitbare Verschiedenheit. Diese wäre vorhanden, wenn sich der Bericht des Johannes auf die Abmachung mit den Synedristen bezöge, allein da Johannes schon 13, 2 den Teufel sein Werk in Judas vorbereiten läßt und Jesus 13, 27 zur schnellen Ausführung der That mahnt, so kann man darunter die unmittelbare Ausübung des Verraths bei der Gefangennehmung verstehen [2]. εἷς τῶν δώδεκα wird von allen Evangelisten (auch Joh. 12, 4. Act. 1, 17) gewiß mit schmerzlicher Erinnerung zur Bezeichnung des Contrastes zwischen der Jüngerschaft und dem Verrath beigefügt (Chrysost.). Das Fragezeichen ist nicht nach δοῦναι, sondern nach αὐτόν (Orig., Chrys., Euthym., Rupert, Tisch., Meyer, Weiß u. a.) zu setzen. Beide Sätze sind parataktisch nebeneinander gestellt, während wir den zweiten subordiniren würden: Was wollt ihr mir geben, wenn ich u. s. w. ἐγώ ist dem ὑμῖν nachdrücklich vorangestellt. ἵστημι kann schon wegen Zach. 11, 12 nur = abwägen, wie es häufig gebraucht wird (Passow; Euthym.: ἐστάθμησαν), nicht = festsetzen (Orig., Peschittho, Vulg., τινές bei Euthym., Fritzsche, Wichelh.) genommen werden. So lang

---

[1] Chrys.: ὥσπερ ὑπὸ μανίας τινὸς ἑάλω τῆς φιλαργυρίας, μᾶλλον δὲ ὑπὸ χαλεπωτέρου νοσήματος· καὶ γὰρ αὕτη χαλεπωτέρα ἡ μανία.

[2] Aug.: tract. in Joh. 62, 2: prius ergo intraverat (Luc. 22, 3. 4), immittendo in cor eius cogitationem qua traderet Christum: talis enim iam venerat ad coenandum. Nunc autem post panem intravit in eum, non ut adhuc alienum tentaret, sed ut proprium possideret.

man kein gemünztes Geld hatte, beſtimmte man den Preis nach dem Gewicht. Seit 143 a. Chr. hatten zwar die Juden gemünzte Sekel (1 Makk. 15, 6. Winer, R.-W. 2, 443 f.); Matthäus behielt aber den archaiſtiſchen Ausdruck des Zacharias für den neuen Begriff (ἀριθμεῖν) bei, denn daß beim Auszahlen aus dem Tempelſchatz das Zuwägen noch gebräuchlich war (Meyer), kann aus unſerer Stelle nicht geſchloſſen werden. τριάκοντα ἀργύρια 30 Sekel. Dieß war der Preis für den beſten und geringſten Sklaven, der getödtet wurde (Schöttgen, Wetſtein. Vgl. Exod. 21, 32). ἀργύρια für Sekel findet ſich nur bei Matthäus, die LXX überſetzen Zach. 11, 12: τριάκοντα ἀργυροῦς (sc. σίκλους). Die Werthbeſtimmung iſt nicht ſicher. Der heilige Sekel (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ), welcher hier gemeint ſein wird, war ſchwerer als der gewöhnliche. Joſephus (Ant. 3, 8, 2; B. J. 7, 6, 6) ſetzt ihn = vier attiſchen Drachmen; die noch vorhandenen Sekel werden durchſchnittlich nach dem Gewicht = 260 Pf. angenommen, womit Hieronymus (Mich. 3, 10 p. 472: siclus viginti obolos habet) nahe übereinſtimmt[1]. Darnach betragen 30 Sekel ungefähr 65—75 Mark. Da zur Zeit Chriſti keine Sekel mehr geprägt wurden, ſo wurde Judas wahrſcheinlich mit den gleichwerthigen Stateren ausbezahlt (Orig.: at illi statuerunt ei triginta stateres). Weil die andern Evangeliſten die Summe nicht erwähnen, ſo wird dieſelbe von der negativen Kritik als ein nach Zach. 11, 12 gebildeter Zuſatz der Tradition betrachtet. Allein für die andern war die Summe gleichgiltig, während Matthäus ſie zum Beweiſe der Meſſianität verwenden konnte. Den Heidenchriſten konnte die Geringfügigkeit der Summe auffallen, aber den Judenchriſten erſchien die Belohnung des Judas nicht als Werthſchätzung Jeſu, ſondern als einfache Gratification des Verräthers für das, was er eigentlich als Iſraelit hätte pflichtmäßig thun müſſen (Joh. 11, 57). εὐκαιρία ſchickliche Zeit, Gelegenheit. Orig.: ut traderet eum eis sine turba. Chryſoſt.

V. 17. τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων am erſten Tage des Ungeſäuerten. Das Feſt des Ungeſäuerten ſchloß ſich unmittelbar an das Paſcha im engeren Sinne an. Es begann mit dem 15. Niſan und dauerte ſieben Tage (Joſ. Ant. 3, 10, 5). Allein ſchon im Alten Teſtament wird der Ausdruck מַצּוֹת auch auf die ſieben Tage des Mazzotfeſtes ausgedehnt (Deut. 16, 2. 3) und daher im Neuen Teſtament und bei Joſephus die ἑορτὴ τῶν ἀζύμων mit dem Φάσκα, Φάσχα oder Πάσχα identificirt (Ant. 14, 2, 1; 17, 9, 3. B. J. 2, 1, 3; 6, 9, 3) und von Joſephus auch als achttägiges Feſt bezeichnet mit Einrechnung des Paſchatages (Ant. 2, 15, 1. Scholz l. c. 2, 50)[2]. Der erſte Tag des Ungeſäuerten ſcheint alſo der 14. Niſan zu ſein[3]. Dem ent-

---

[1] Doch ſagt er zu Ezech. 4, 9: siclus autem, i. e. stater, habet drachmas quatuor. Zur Zeit Chriſti war aber eine Drachme = einem Denar = 69,8 Par. Gran, ſo daß die Summe = 75 Mark wäre (Winer, R.-W. 2, 446). Langen berechnet nach den Obolen 64,50, Keil 67,50.

[2] Dagegen ſagt Orig.: et dies quidem paschae una erat, azymorum autem septem, connumerata videlicet die paschae cum ceteris sex.

[3] Hier.: quarta decima, dies mensis. Die Griechen erklären πρώτῃ comparativ: πρώτῃ τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων φησίν ... καὶ ταύτην μνημονεύει, καθ' ἣν ἐν τῇ ἑσπέρᾳ τὸ πάσχα ἔμελλε θύεσθαι· τῇ γὰρ πέμπτῃ τοῦ σαββάτου προσῆλθον (Chryſ.). Τὴν πρὸ τοῦ πάσχα φασὶν ἡμέραν τὴν τρισκαιδεκάτην μὲν τοῦ μηνὸς πέμπτην δὲ τῆς ἑβδομάδος.

sprechen auch Marc. 14, 12 und Luc. 22, 7, während Joh. 13, 1 ff. damit im Widerspruch zu stehen scheint. Viele protestantische Exegeten bezeichnen diese Differenz als unausgleichbar (vgl. Aberle, Einl. S. 285) und entscheiden sich je nach ihrer Stellung zum vierten Evangelium für dieses (Lücke, Bleek, Meyer, Hase, Ewald u. a.) oder für die Synoptiker (Bretschneider, Baur, Hilgenfeld, Schenkel u. s. w.). Diejenigen Exegeten, welche eine Ausgleichung für möglich halten, conformiren entweder das vierte Evangelium dem ersten (Schegg, Patrit., Langen, Tholuck, Hengstenb., Hofmann, Lange, Luthardt, Wieseler u. a.) oder umgekehrt (Movers, Sepp, Aberle, Grimm, Schäfer, Arnoldi). Die letzteren gehen aber wieder auseinander, indem die einen mit Tertull., Clemens, Orig., Jul. Afric., Chrysost., Theophyl., Euthym. annehmen, Jesus habe das Pascha (oder überhaupt ein Abschiedsmahl: Calmet, Lang) einen Tag vor der gesetzlichen Zeit gefeiert, während Grimm ohne zuverlässige Auctoritäten bei den Vätern die traditionelle lateinische Erklärung (Jansen, Maldon., Petav., Calvin, Scaliger) recipirt, wornach die Juden in jenem Jahr das Pascha auf den folgenden Sabbat verlegt hätten. Da sich aber für diese traditionelle Praxis der Juden, den Feiertag vom Freitag auf den Sabbat zu verlegen, kein historischer Beleg anführen läßt[1], so ist diese Erklärung unsicher und die Anticipation der Feier nach Johannes wahrscheinlicher, nicht bloß, weil er als späterer Schriftsteller die ungenauen Angaben der Synoptiker ergänzen konnte und wollte, sondern weil bei Matthäus eine absichtliche Verhüllung des Thatbestandes viel wahrscheinlicher ist, falls Jesus wirklich vom gesetzlichen Usus abgewichen ist. Dazu hatte aber Jesus Grund, wenn er selbst als das wahre Paschalamm geopfert werden wollte. Daraus folgt aber nicht, daß sich Jesus bei dem von Johannes übergangenen Abendmahl keiner ungesäuerten Brote bedient hat, denn wenn er das Paschamahl anticipirte, so konnte er auch den ganzen Ritus anticipiren. Da die gesäuerten Brote schon am Abend des 13. Nisan gesammelt und am Vormittag des 14. verbrannt wurden, so hatte der Gebrauch von Ungesäuertem am Vorabend nichts besonders Auffallendes. Am einfachsten wäre die von

---

Dieß ist ihnen aber dieselbe Nacht καθ' ἣν τὸ πάσχα ἔφαγον ... ὥστε ἐν ἑορτῇ γενέσθαι. Cf. Aug. tract. 114, 2 in Joh. Cyrill v. Alex. 12, 6 in Joh. Theoph., Euth., Calmet, Sepp (vgl. Aberle, Q.-Schr. 1863 S. 84 ff. Langen S. 84 ff.). Hug (Einl. 2, 198 ff., Gutachten über das Leben Jesu 1844, 2 S. 130 ff.) hat für die Anticipation des Paschamahles die Nachricht des Talmud angeführt, daß man in Galiläa schon den ganzen Vortag gefeiert habe, also auch das Mahl um einen Tag anticipiren konnte. Vgl. Wünsche S. 326, der πρώτῃ nicht = יום ראשון der erste Tag, sondern = יום אחד קודם הפסח erklärt. Die unmittelbaren Schüler des Johannes berufen sich aber auf diesen als Zeugen für den 14. Nisan (Quartodecimani Laodiceni nach Apollinaris, in praef. Chron. pasch. p. 14 ed. Dind., Iren. bei Eus. 5, 27).

[1] Mit Haneberg (Relig. Alterth. 1844 S. 203) zu sagen: die Aussage des Johannes und der Synoptiker weiß es einmal nicht anders (Grimm S. 763), ist eine petitio principii. Rupertus und Paulus Burgensis sammt dem Talmud sind dafür keine genügenden Zeugen. In einem Punkt berührt sich Chrys. mit dieser Ansicht, indem er auffallender Weise nach Joh. 18, 28 annimmt, daß die Synedristen das Essen des Lammes verschoben haben (Hom. 84, 2. Vgl. aber dazu Patrit. 3 p. 513 f.). Ebenso Theoph., der noch beifügt, daß Jesus das Pascha gesetzmäßig gegessen habe. In neuerer Zeit Ebrard und Milligan (Th Least Supper of the Lord; The Contemp. Review 1868 N. 8 u. 11 bei Wieseler S. 246 Anm. 1). Auch in der 2. A. (S. 640) hält Haneberg daran fest.

Lücke, Patrizi u. a. verſuchte Ausgleichung, wenn man annehmen dürfte, daß Johannes ſich in Epheſus ganz an die römiſche Zeitrechnung gewöhnt und demgemäß πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα auf denſelben Abend bezogen habe, an welchem die Juden das Paſchalamm aßen und das Feſt anfingen. Daß Johannes auch ſonſt dieſe Zeitrechnung zu Grunde legt, iſt unverkennbar, aber für unſere Stelle iſt 18, 28 entſcheidend, welche nicht durch die Unterſcheidung zwiſchen Opfer und Eſſen und Beſchränkung auf die Synedriſten beſeitigt werden kann[1]. φαγεῖν πάσχα das Paſcha eſſen. Für die Art der Feier ſind drei Zeiten zu unterſcheiden: erſtens in Aegypten, zweitens in Paläſtina, drittens in der ſpäteren Zeit. Seit das Nationalheiligthum beſtand, durfte das Schlachten, Braten und Eſſen des Lammes nicht mehr in den einzelnen Häuſern, ſondern nur am Heiligthum ſtattfinden, zu dem alle Männer wallfahrten mußten. Im Vorhof des Tempels wurde das Lamm geſchlachtet, wozu jeder levitiſch reine Hausvater berechtigt war. Wegen der großen Menge wurde aber ſpäter das Schlachten zu Hauſe wahrſcheinlich geſtattet[2]. Das Lamm wurde ſammt Kopf, Beinen und edlen Eingeweiden an einem Spieße gebraten und mußte von der Familie und den Eingeladenen ganz aufgezehrt werden. Nach rabbiniſcher Vorſchrift wurden ungeſäuerte Brote, Bitterkräuter und eine Art Confect als Zukoſt und Eſſig und Wein als Getränke verwendet.

V. 18. πρὸς τὸν δεῖνα zu dem und dem (אֶל־פְּלֹנִי) fügt der Evangeliſt bei, weil er den Namen nicht nennen wollte[3]. Marcus und Lucas geben die näheren Umſtände an, um das Vorherwiſſen Jeſu zu zeigen. Auch Matthäus läßt an keine Verabredung denken, da er πρὸς σὲ ποιῶ beiſetzt, das nur die Bereitwilligkeit der betreffenden Perſon vorausſetzt. ὁ καιρός μου bezieht ſich auf den Tod (Joh. 13, 1), nicht auf das Paſchamahl, aber doch hängen beide zuſammen, ſo daß man in ἐγγύς die Motivirung für das frühere Abhalten des Mahles erkennen kann.

V. 20. Nach ℵ A L Δ Verss. Lachm., Tiſch. iſt μαθητῶν zu δώδεκα zu ergänzen, das wegen Marc. 14, 17 ausfiel. Vor dem Abend durfte die Feier nicht gehalten werden (Deut. 16, 6). Anfänglich ſtanden die Juden mit Stock und Reiſekleidung verſehen (Ex. 12, 11), ſpäter kam auch hier die Gewohnheit des Liegens auf (Wünſche p. 327). Deßhalb iſt es nicht nöthig, anzunehmen, Jeſus habe zuerſt mit ſeinen Jüngern das Paſchalamm

[1] Sermo (Der Tag des letzten Abendmahls, Berlin 1859) und Bisping (Joh. 2. A. 1869 S. 329 ff.) gehen von der ungenauen Beſtimmung des Mondes bei den Juden aus, welche zur Folge gehabt habe, daß ſie die Hauptfeſte zwei Tage feierten, die Galiläer am 14. Niſan, die Hieroſolymitaner am 13. Es fehlen aber ſichere Beweiſe dafür (vgl. Wieſeler S. 232. Langen S. 89 ff.).

[2] Die Stellen bei Philo de vit. Moys. 8, 29; de decal. 30; de septen. 18, welche gewöhnlich dafür angeführt werden, beweiſen übrigens nur, daß nicht die Prieſter die Lämmer ſchlachteten „ἀλλὰ νόμου προστάξει σύμπαν τὸ ἔθος ἱερᾶται κτλ.“ Auch Joſ. B. J. 6, 9, 3 iſt dagegen. Patrizi 3, 500. Haneb. l. c. S. 626.

[3] Aug. de cons. ev. 2, 80, 157: tanquam ex persona sua studio brevitatis illum compendio voluit insinuare ... Nam neminem sic loqui, ut dicat, ite ad quemdam, quis nesciat? Die Erklärung des Euth., der auch Aberle folgt, iſt eingetragen: ὅπως μὴ μαθὼν τὴν οἰκίαν Ἰούδας ἐκδράμῃ πρὸς τοὺς ἐπιβούλους, καὶ ἐπαγάγῃ τούτους αὐτῷ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ μυστικὸν δεῖπνον τοῖς μαθηταῖς.

stehend gegessen (Chrysost., Theophyl., Euth.) und erst nachher sich gelegt. Weil das Lamm ganz aufgezehrt werden mußte, durften nicht weniger als zehn und nicht mehr als zwanzig Personen theilnehmen (Jos. B. J. 6, 9, 3). Vor dem Mahle wurde ein Becher mit Wein eingeschenkt, vom Hausvater gesegnet und von ihm und der Gesellschaft getrunken. Nun wurde nach einer Handwaschung des Hausvaters ein Tisch herbeigebracht, auf welchem bittere und andere grüne Kräuter, ungesäuerte Brote, eine Essigschale, ein süßer Brei (חרוסת), Fleisch vom Friedensopfer (חגיגה) und das gebratene Osterlamm waren. Nach einem kurzen Gebet nahm der Hausvater von den grünen Kräutern, tauchte sie in den Essig und aß davon. Die übrigen folgten seinem Beispiel. Nach Vorlesung der Haggada (Stücke aus dem Gesetze) wurde der zweite Becher eingeschenkt. Dann folgte das Hallel (Ps. 113. 114), worauf der Hausvater den Becher segnete und alle daraus tranken. Nach wiederholter Händewaschung nahm er zwei ungesäuerte Brote und bittere Kräuter, tauchte sie in die Charoset und aß das Eingetauchte. Nun begann nach erfolgtem Segensspruche die eigentliche Mahlzeit. Darauf kam der dritte Becher, Segensbecher (כוס הברכה), der vierte Becher und der zweite Theil des Hallel (Ps. 115—118). Zuweilen kam noch ein fünfter Becher hinzu (Scholz, l. c. 2, 55 ff.). In der Hauptsache hat sich Jesus seinen sonstigen Gewohnheiten entsprechend wohl an diesen Ritus gehalten. Lightf., Paulus, Schäfer, Haneb., Schegg nehmen die Einsetzung des Abendmahls beim dritten Becher an (1 Kor. 10, 16), Bickell beim vierten, Langen beim fünften. — V. 21. ἐσθιόντων αὐτῶν während sie aßen, weist auf den Beginn der Mahlzeit hin, enthält aber, wie V. 26 zeigt, keine genaue Zeitangabe. Nach Luc. 22, 19 f. hat Jesus die Verwandlung des Brotes während des Mahles und die des Weines nach dem Mahle (1 Kor. 11, 25) vorgenommen (Thom., Bellarm., Lightf., de Wette, Patrizi, Haneb.), worauf erst die Entlarvung des Verräthers folgte. Nach Johannes 13, 26 ff. geschah dieß während des Mahles. Da Lucas den ausführlicheren Bericht bringt und Matthäus keine genaue Angabe macht, so müssen wir uns für die Reihenfolge des Lucas entscheiden. Wie weit Jesus schon vor der Einsetzung des Abendmahles den Judas kenntlich zu machen suchte, bleibt unentschieden. Die meisten Väter nehmen an, daß er das heilige Mahl genossen habe (Chrysost., Hieron., August., Theodor., Leo, Jans., Maldon., a Lap.). Die meisten neueren Exegeten[1] verneinen es, aber nicht aus exegetischen, sondern aus psychologischen Gründen. εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με findet sich ebenso bei Marcus und Johannes. Jesus wollte den Verräther schonen, aber doch seine genaue Kenntniß von der Sache zeigen. Das schmerzliche Gefühl der Jünger über diese Enthüllung beweist ihren Abscheu vor der That. — V. 22. ἤρξαντο veranschaulicht den Eifer, mit welchem sich alle von dem Verdachte zu reinigen suchten: καὶ γὰρ ἀποτεθνήξεισαν τῷ δέει· διὸ καὶ ἐπέκειντο ἐρωτῶντες (Chrysost.). Es fragte darum auch nicht der eine nach dem andern, sondern alle mit einander, und Jesus wartete nicht,

[1] Von den Vätern sind nur Tatian, Ammon., Jakob v. Nis., Hil. und die apost. Constitut. anzuführen. Haneberg, Alterthümer S. 634, nimmt eine Mittelstellung ein, indem er den Judas nach dem Empfang der Eucharistie unter der Gestalt des Brotes, aber vor der Consecration des Weines, weggehen läßt.

bis alle ihre Fragen geſtellt hatten, ſondern fuhr in ſeiner Rede fort. Die Jünger wußten ſich zwar unſchuldig, waren aber durch die allgemeine Rede εἷς ἐξ ὑμῶν doch beunruhigt worden[1]. — V. 23. ὁ ἐμβάψας der hineingetaucht haben wird, ſteht für das fut. ex. (Win. 45, 1 p. 321. Krüger 53, 6, 7)[2]. Ob es geſchehen iſt oder nicht, erzählt Matthäus nicht weiter. Die Angabe lautete beſtimmter, wenn man den Aor. premiren wollte: der eingetaucht hat (Schegg, Meyer), aber dem ſteht doch ἐμβαπτόμενος Marcus 14, 20 entgegen und eine genauere Angabe folgt ja V. 25 (Euthym.). Nach Johannes beſtand das Zeichen darin, daß Jeſus den erſten Biſſen, den er in die Schüſſel getaucht hatte, dem Judas reichte. Die Väter erklären dieß gern von der Euchariſtie. Daß Judas noch die Frage zu ſtellen wagte, entſpricht ſeinem ſonſtigen Verhalten (Chryſoſt., Hieron.). — V. 24. ὑπάγειν iſt hier wie oft im Johannesevangelium von dem Hingang Jeſu zu erklären, Euthym.: ἀντὶ τοῦ πορεύεται, μεταβαίνει ἀπὸ τῆς ἐνταῦθα ζωῆς. הָלַךְ kommt in dieſer Bedeutung nicht vor, und wo es vom Sterben gebraucht wird, überſetzen die LXX ἀπέρχεσθαι, πορεύεσθαι (Gen. 15, 2. Pſ. 39, 14. Job 10, 21). Doch iſt bei den Griechen der intranſitive Gebrauch von ὑπάγειν nachweisbar. καλὸν ἦν κτλ. iſt populäre Ausdrucksweiſe zur Bezeichnung eines mehr als der Tod zu fürchtenden Uebels[3] (Sir. 23, 14. Job 3, 1 ff. Jer. 20, 14. Schöttg., Wetſt., Wünſche). Ueber den hypothetiſchen Satz ohne ἄν vgl. Winer 42, 2 p. 286 f. Krüger 65, 5, 5. δι' οὗ zeigt an, daß Judas ein Werkzeug in der Hand der göttlichen Vorſehung war (Winer 47 p. 355). Origenes wieder: ostendens alterum a quo tradebatur, e. i. a diabolo. Die Schuld des Judas wird dadurch nicht gemildert (Chryſoſt., Theophyl., Euthym.) — V. 25 könnte nur als Anwuchs der Tradition (Meyer) bezeichnet werden (Joh. 13, 26. 29), wenn die Unterredung mit Judas laut und für alle vernehmlich geführt worden wäre, was aber nicht geſagt iſt und ſchon von Auguſtinus in Abrede gezogen wird. Der andere Ausweg desſelben, als ob mit tu dixisti weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort gegeben ſei[4], weiſt ſchon Maldonat mit Recht zurück und reiht ſeinerſeits die Frage des Judas nach Joh. 13, 27 ein (Arnoldi, Schegg[5]). Auf die Anrede Rabbi machen ſchon die Väter (Orig., Chryſoſt.) aufmerkſam.

---

[1] Orig.: existimo autem quoniam unusquisque discipulorum sciebat ex his quae docuerat Jesus, quoniam mutabilis et ad malum vertibilis est natura humana: et quoniam in colluctatione adversus principatus et potestates et rectores huius mundi tenebrarum potest fieri, ut decidat homo aut circumventus, aut vim passus ab adversariis virtutibus ad malum perficiendum.

[2] Orig.: signum dat discipulis de Juda proditore, ex eo quod cum Jesu manum suam in paropsidem intulisset, in quam, sicut existimo, intingebant carnes pascha edentes. Die allgemeine Erklärung = einer meiner Tiſchgenoſſen (Langen, Schegg) ſchwächt ἐμβάψας doch zu ſehr ab.

[3] Hier.: multo melius est non subsistere quam male subsistere.

[4] Euth.: τὸ γὰρ Σὺ εἶπας, αἰνίγματι ἔοικε. Auch Wünſche S. 329. Vielmehr: Solennis affirmantium apud Judaeos formula (Schöttgen); cf. 26, 64.

[5] „Johannes verſtand, Judas ahnte die Bedeutung dieſer Handlung (das Darreichen des erſten Biſſens an Judas); erſchrocken und zürnend ſprach er mit bebenden Lippen: Bin es doch ich nicht, Rabbi? ... Da Jeſus entſchieden, aber leiſe antwortete: Du biſt's, und fortfuhr: Was du thun willſt, thue bald ... meinten ſie, Judas habe noch ein Geſchäft vor dem Genuſſe des Paſcha zu beſorgen."

V. 26. Der Artikel vor ἄρτον fehlt ℵ B C D L Z Lachm., Tisch.; dieselben Zeugen lesen εὐλογήσας statt εὐχαριστήσας und ℵ** B D L Z δούς statt ἐδίδου καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν nimmt V. 21 wieder auf, dessen Weiterführung δέ anzeigt. Der Faden der Erzählung wurde durch den Bericht über die Entlarvung des Verräthers unterbrochen. Wäre der Artikel vor ἄρτον besser bezeugt, so könnte man an die nach dem zweiten Becher gebrauchten Brote denken, von denen der Hausvater eines brach und auf das ungebrochene legte mit den Worten: benedictus sit ille, qui producit panem e terra und dann mit bitteren Kräutern umwickelt in die Charoset tauchte und aß, oder man könnte eine Hindeutung auf das durch das Folgende ausgezeichnete Brot darin erkennen. εὐλογήσας (14, 19), nachdem er gesegnet hatte, muß von einem wirkungsvollen Segnen der göttlichen Allmacht erklärt werden, welches wie früher die Vermehrung so hier die Verwandlung des Brotes zur Folge hatte. Die Beziehung auf das eben erwähnte Benedictus geht nicht an, weil der Evangelist nicht die Paschafeier erzählen will. ἔκλασεν ist nicht nebensächlich wie 14, 19; 15, 36, da es von allen drei Evangelisten referirt wird und 1 Kor. 11, 24 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον mindestens eine alte Interpretation davon ist. Man wird in diesem Ausdruck das tertium comparationis suchen müssen, da das Zerbrechen ein Bild des Tödtens ist und jedes Opfer getödtet oder zerstört werden muß. Es wird also die Beziehung auf das Kreuzesopfer deutlich hervorgehoben. Wie das Geben zu verstehen sei, ist weder aus δούς noch aus λάβετε genau abzusehen. Da man beim Mahl lag, so war es jedenfalls einfacher, wenn Jesus nach dem Zerbrechen die Theile auf einer Schüssel vorlegte, aus welcher jeder Jünger einen Theil nehmen sollte. τοῦτο kann nur Subject sein: dieß, was ich in Händen halte[1]. ἐστί wurde von Jesus nicht gesprochen, weil die Copula im Aramäischen nicht ausgedrückt wird, aber so wie es dasteht, kann es nur = es ist genommen werden[2], so daß Subject und Prädicat einander gleichgestellt werden. Was man protestantischer Seits dagegen einwendet, entspringt dem dogmatischen Standpunkt oder dem Rationalismus. Meyer führt an: 1. Der Leib Jesu war noch ungebrochen und sein Blut noch unvergossen, weßhalb keiner der Tischgenossen das hiernach bei jener ersten Feier schlechthin Unmögliche, den Leib und das Blut des Herrn irgendwie wirklich der Substanz nach zu essen und zu trinken, denken konnte. 2. Dieser damals unmögliche Sinn seiner einfachen Worte sei in der Vorstellung Jesu nicht möglich gewesen, eine Verschiedenheit des Wesens aber jener ersten Feier von den folgenden ein ebenso

[1] Meyer: Gewiß ist, daß τοῦτο das Subject ist und nur (ohne die lutherische Synekdoche) dieses hingereichte Brot bezeichnen, nicht aber auf den lebendigen Leib Christi (Karlstadt) oder gar auf das erst zu sagende Prädicat (Strobel) hinweisen kann. Vgl. Herzog, Realencyklopädie, 2. A. 1876, 1 S. 39. Richter, Stud. u. Krit. 1863 S. 228.

[2] Wäre τοῦτό ἐστιν die von der allegorischen Schriftauslegung gebrauchte Formel זה or זהו הוא (זה הוא) in dem Sinne: das stellt vor, bedeutet (Wünsche), so hätten die Evangelisten und besonders der doch auch rabbinisch gebildete Paulus anders übersetzen und erklären müssen. Zudem ist die allegorische Schriftauslegung in Palästina späteren Datums. Vielmehr bildet die Formel der Juden bei der Austheilung des ungesäuerten Brotes: זה הוא לחמא דעניא das ist das Brot des Leidens, und des Paschalammes: זה גופו של פסח das ist der Leib des Paschalammes, eine verständliche Analogie (Schöttgen, Langen u. a.).

grundloſer als höchſt bedenklicher Nothgriff. 3. Der ſubſtantielle Genuß des σῶμα allein und für ſich, ohne das αἷμα erſcheine unvorſtellbar, ſo lange man den Begriff des κρέας fernhalte; die Vorſtellung eines pneumatiſchen Leibes Jeſu, welchen er ſchon damals habe mittheilen können, gehöre völlig dem Gebiete der unexegetiſchen, doketiſchen Dichtung an. Alſo iſt ἐστί durchaus nichts anderes als die Copula des ſymboliſchen Verhältniſſes. Allein dieſe Gründe reduciren ſich darauf, daß man die Wirkung eines Wunders nicht annehmen will, denn das Nichtverſtehen der Jünger zur Zeit der Einſetzung darf auf die Exegeſe keinen Einfluß ausüben, weil ſonſt vieles beanſtandet werden müßte. σῶμα und αἷμα dürfen freilich nicht getrennt als todte Subſtanzen gedacht werden; deßhalb bleibt nur übrig buchſtäblich oder ſymboliſch. Von einem Symbol iſt aber nichts angedeutet, obwohl ein vierfacher Bericht vorhanden iſt, und eine ſymboliſche Ausdrucksweiſe wäre für eine teſtamentariſche Verordnung ſehr auffallend. Könnte man aber darüber noch zweifelhaft ſein, ſo müßte doch die älteſte kirchliche Praxis entſcheiden und daß dieſe vom erſten Korintherbrief an bis heute das Vermächtniß des Herrn buchſtäblich auffaßte, kann keinem Zweifel unterliegen [1] (vgl. Gihr, das heilige Meßopfer 1877 S. 81 ff. Oswald, Sacramentenlehre 3. Aufl. 1870 S. 337 ff. Langen, die Kirchenväter und das Neue Teſtament 1874 S. 154. Probſt, Euchariſtie 2. Aufl. 1857. Sacramente und Sacramentalien in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten. 1872 S. 194 ff. Döllinger, die Lehre von der Euchariſtie in den drei erſten Jahrhunderten 1826. Wiſeman, die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes im heiligen Abendmahle. 1855).

V. 27. Der Artikel vor ποτήριον iſt wenig bezeugt; er ſtammt aus Luc. und 1 Kor. 11, 25. Es war wahrſcheinlich der dritte Paſchakelch, wenn auch 1 Kor. 10, 16 kein terminus technicus aus dem jüdiſchen Ritus, ſondern vom chriſtlichen Standpunkte aus geſagt iſt. Man benützte und benützt zur Paſchafeier in der Regel rothen Wein, der mit Waſſer gemiſcht war (Lightf., Wünſche). Constit. ap. 8, 12: τὸ ποτήριον κεράσας (Ἰησοῦς) ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος. πάντες wird von Matthäus und Marcus beim Kelch hervorgehoben und von den Nichtkatholiken häufig gegen die katholiſche Praxis geltend gemacht. Aber ſchon Maldonat hat bemerkt, daß Jeſus die Jünger damit auffordern wollte, dieſen einzigen Kelch unter ſich zu vertheilen (Luc. 22, 17), weil man den dritten Paſchakelch ſonſt wieder füllte, wenn es nothwendig war. Langen verſteht darunter den fünften Kelch, aus dem der Herr

[1] Das von der Lehre der Allgegenwärtigkeit des Leibes Chriſti, welche den weſentlichen Begriff des Leibes aufhebe, hergenommene Argument können wir füglich der Dogmatik überlaſſen. Es beruht ja auf der unrichtigen Vorſtellung von einem an die Schranken gebundenen verklärten Leib Chriſti. Wenn aber Meyer Aug. ep. 57 (187) ad Dard. dagegen anführt: cavendum enim est, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus, ſo iſt zu bemerken, daß Aug. hier von der Ubiquität Gottes ſpricht und auf die Euchariſtie gar nicht reflectirt. Er ſagt vorher: et sic venturus est, illa angelica voce testante, quemadmodum ire visus est in caelum, i. e. in eadem carnis forma atque substantia; cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Damit iſt nicht die Gegenwart des verklärten Gottmenſchen in der Euchariſtie, ſondern die abſolute Ubiquität negirt. Dieſer gegenüber ſagt er dann: ubique per id quod Deus est, in caelo autem per id quod homo.

selbst nicht trank und aus dem zu trinken niemand genöthigt war, weßhalb πάντες beigefügt werden mußte (S. 186 ff.) — V. 28. τό vor τῆς fehlt ℵ B D L Z Lachm., Tisch. und καινῆς ℵ B L Z Tisch. Letzteres könnte aus Luc. 22, 20, aber nicht aus Marcus (Keil) sein, weil es bei diesem selbst bestritten ist, findet sich aber bei den Vätern und in den lateinischen Handschriften allgemein, was aber nicht für einen Zusatz aus der Liturgie (Meyer), sondern für den ursprünglichen Text spricht. αἷμά μου entspricht dem σῶμά μου V. 26, kann aber ebenso wenig ohne den Leib gedacht werden als dieser ohne das Blut. Die Trennung beider Theile ist durch den Opfercharakter der Eucharistie nothwendig gemacht worden, der hier durch die Exegese τό ... ἁμαρτιῶν ausgedrückt wird. Der doppelte Genet. μου und τῆς κ. διαθ. ist auch ohne Wiederholung des τό vor τῆς erklärbar (Winer 30, 3 p. 180. Krüger 50, 9, 4). μου ist eng mit αἷμα zu verbinden (wie ein Suffix, Schegg). διαθήκης ist der Genet. des Inhalts[1]. So (דַּם הַבְּרִית Ex. 24, 8) wurde das Blut genannt, durch welches Moses den Bund mit Gott vollzog. Das Opferblut mußte aber ausgegossen werden (ἐκχυννόμενον) und hat die Vergebung der Sünden zur Folge. Ist aber diese eine wirkliche, so kann auch das Blut nicht symbolisch gedeutet werden[2]. Das Präs. ἐκχυνν. dient nicht nur zur Vergegenwärtigung des nahen und gewissen Zukünftigen, sondern auch zur Bezeichnung dessen, was immer geschieht. Matthäus hat εἰς ἀφ. τ. ἁμ. allein aufgenommen wegen der Beziehung zum alttestamentlichen Opfercultus, in welchem die Vergebung der Sünden vorgebildet war. Man hat aber kein Recht deßhalb diese gut bezeugten Worte als einen Zusatz der Ueberlieferung zu bezeichnen. Andererseits fehlt bei Matthäus τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24 f.), wodurch die Gedächtnißfeier als apostolische Einrichtung bewiesen wird (Ignat. ad Trall. 8, 1. Just. Ap. I c. 66. c. Tr. 70. 41). — V. 29. Durch die Erinnerung an das bevorstehende Leiden und Sterben war die Stimmung des Herrn eine tiefbewegte geworden. Darum läßt er wieder einen Hoffnungsstrahl in die düstere Gegenwart hineinleuchten. Die Hoffnung auf das neue Messiasreich mußte die Jünger in Kampf und Gefahr aufrecht erhalten. Auf dieses Reich sind deßhalb auch die Worte Jesu zu beziehen (Orig., Greg. Naz., Beda, Maldon., Schegg, Meyer u. a). Die Zeit nach der Auferstehung (Chrysost., Theophyl., Euth.) oder die rein geistige Seligkeit im religiösen Leben (Hieron.) oder die Feier der Eucharistie im neuen Reich (Schöttg.)[3] können nicht gemeint

---

[1] Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25. Chrys.: καὶ αἷμα καινῆς διαθήκης καλεῖ, τουτέστι, τῆς ὑποσχέσεως τῆς ἐπαγγελίας τοῦ νόμου τοῦ καινοῦ.

[2] Chrys.: καὶ ὥσπερ ἡ παλαιὰ πρόβατα καὶ μόσχους εἶχεν, οὕτως καὶ αὕτη τὸ αἷμα τὸ δεσποτικόν.

[3] Diese Erklärung hätte die Ansicht zur Voraussetzung, daß Jesus selbst auch aus dem Abendmahlskelch getrunken habe (Chrys., Aug., Theoph., Euth., Thom., Meyer). Die entgegengesetzte Ansicht ist allerdings eine aprioristische (Meyer), aber doch berechtigt, da die Texte nichts darüber aussagen. Die Idee der Communion steht in der That der Selbstcommunion entgegen und wird nicht entkräftet durch das, was Chrys. sagt: καὶ αὐτὸς οὖν ἔπιεν ἐξ αὐτοῦ· ἵνα γὰρ μὴ ταῦτα ἀκούοντες εἴπωσι, τί οὖν; αἷμα πίνομεν, καὶ σάρκα ἐσθίομεν; καὶ θορυβηθῶσι τότε· καὶ γὰρ ὅτε τοὺς περὶ τούτων ἐκίνει λόγους, καὶ πρὸς τὰ ῥήματα αὐτὰ πολλοὶ ἐσκανδαλίζοντο· ἵν' οὖν μὴ καὶ τότε ταραχθῶσι, πρῶτος αὐτὸς τοῦτο

ſein. Folglich bleibt nur übrig, an das Trinken von Wein zu denken, deſſen principielle Verſchiedenheit aber durch καινόν angegeben iſt. τούτου weiſt auf den Paſchakelch hin, von dem er nicht mehr genießen wird. Dieſe Worte können beim dritten oder vierten Paſchakelch geſprochen worden ſein. Letztere Annahme würde allerdings eine kleine Pauſe vorausſetzen, aber eine ſolche iſt nach der Einſetzung des Abendmahls an ſich wahrſcheinlich und die Umſtellung dieſer Worte bei Luc. 22, 16 an die Spitze des ganzen Berichts zeigt, daß ſie nicht in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem Abendmahl (Auguſt., Lang.), ſondern mit der Paſchafeier ſtehen. γέννημα (ℵ A B C D L Δ al. Lachm., Tiſch.; Rec. γέννημα) = Erzeugniß, Frucht iſt ſpätgriechiſch. Es iſt feierlicher als καρπός oder nur οἶνος und erinnert an die Dankformel beim Paſchawein: benedictus sit, qui creavit fructum vitis. ἐκείνη ἡμέρα iſt der Tag der Errichtung des meſſianiſchen Reiches. Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß Jeſus nach der Auferſtehung Wein trank (Act. 10, 41), denn es handelt ſich um den Paſchawein. καινόν iſt nicht = von neuem (ἐκ καινῆς, πάλιν), noch = auf neue Art (καινῶς, τοῦτό ἐστι ξένως Chryſoſt., παραδόξως Euthym.), ſondern charakteriſirt den zu trinkenden Wein.

§ 62.

Der Seelenkampf Jeſu in Gethſemane.

26, 30—46.

V. 30. ὑμνήσαντες bezieht ſich wahrſcheinlich auf den zweiten Theil des Hallel (Pſ. 115—118). Wenn noch ein fünfter Becher getrunken wurde, ſo ſang man dabei Pſ. 120—136, die dann auch zum großen Hallel gerechnet wurden (Schöttg.). Die Väter (Juſt. c. Tr. 106 p. 360 C. Chryſoſt.) ſchließen daraus, daß auch Jeſus mitgeſungen hat und knüpfen daran die Ermahnung Jeſus in der Dankſagung und im Lobgeſang nachzuahmen. Die erſten Chriſten folgten dieſem Beiſpiele (Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. Tertull. Apol. c. 39. Cypr. ad Don. ep. 1, 16. Die Priscillianiſten verbreiteten einen apokryphen Hymnus als den vom Herrn geſungenen (Auguſt. ep. 237 al. 235). Die Juden ſollten vor Tagesanbruch in der Paſchanacht nicht aus dem Hauſe gehen (Lev. 12, 22), woraus die Rabbinen auch für die ſpätere Zeit folgerten, daß man in dieſer Nacht die Stadt nicht verlaſſen dürfe (Lightf.). Ob dieſe Vorſchrift allgemein beobachtet wurde oder nicht, iſt für unſere Stelle gleichgiltig, da Jeſus keinesfalls daran gebunden war. Wenn aber dieſe Beſtimmung nur den Zweck hatte, die Uebertretung des Sabbatsgeſetzes zu verhüten (Schegg), ſo wurde ſie von Jeſus nicht verletzt, da der Oelberg kaum einen Sabbatweg entfernt war (Joſ. Ant. 20, 8, 6: 5; B. J. 5, 2, 3: 6 Stadien).

V. 31. Statt διασκορπισθήσεται iſt nach ℵ A B C al. Lachm., Tiſch. διασκορπισθήσονται zu leſen. τότε kann nach den Berichten des Lucas und Johannes nicht auf den Weg nach dem Oelberg, ſondern nur auf den Schluß

ἐποίησεν, ἐνάγων αὐτοὺς ἀταράχως εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων· διὰ τοῦτο οὖν τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν.

der Mahlzeit bezogen werden. Auch für das vorausgesagte Aergerniß aller — πάντες ὑμεῖς — hat Jesus den Trost, daß es von Gott zugelassen ist. Dieß entschuldigt natürlich die Jünger nicht, aber doch wird man billigerweise alle Momente der für sie ungemein dunkeln und schwierigen Situation berücksichtigen müssen, um ein gerechtes Urtheil fällen zu können. Einerseits waren die Jünger wiederholt auf die Katastrophe vorbereitet und durch die Hoffnung der Auferstehung getröstet worden, andererseits ist nicht zu vergessen, daß sie die Weissagungen nie vollständig erfaßten und der Schlag selbst immer härter trifft als eine noch so bestimmte Ankündigung. Um beim Hereinbrechen des von allen Feinden heraufbeschworenen Unglücks standhaft bleiben zu können, war eine festere Gemüthsverfassung und großartigere Resignation nothwendig, als sie damals die Jünger besaßen. Das scandalum besteht nach dem Citat in der Zerstreuung der Jünger. Als Grund derselben darf zwar nicht gänzlicher Abfall oder Verlust des Glaubens und dergl. angenommen werden, denn dagegen spricht das Verhalten der Jünger unmittelbar nach dem Tod, aber die Festigkeit und Zuversicht der Jünger war doch in das Wanken gekommen[1], wie die Verläugnung des Petrus beweist. Viele alte und neue Exegeten gehen deßhalb in der Anklage der Jünger ebenso viel zu weit als Maldonat und Schegg in der Vertheidigung. Die Evangelisten hatten selbst ein Interesse daran, die Jünger nicht von jedem Tadel frei zu sprechen, weil das Erlösungswerk desto mehr als freiwilliges Gotteswerk und der Glaube an die Auferstehung als Wirkung der wirklichen Auferstehung erschien. Um das Auffallende des Benehmens in etwas zu mildern hat Marcus von Anfang an die schwache Fassungskraft der Jünger mehr betont (Schanz, Quart. Schr. 1871 S. 558 f.), während die Judenchristen des Matthäus nach ihren eigenen Erfahrungen weniger Anstoß daran nehmen konnten, wenn sie nur sahen, daß Jesus selbst nicht unvorbereitet von den Ereignissen ereilt wurde. Das Citat ist frei nach dem Urtext ohne Berücksichtigung der LXX, auf die höchstens πατάσσειν hinweisen könnte. Im ursprünglichen Zusammenhang enthält es eine Drohweissagung gegen den Hirten Israels, in welcher der Tod des Hirten, die Zerstörung Israels und die Vernichtung des ganzen Volkes bis auf einen kleinen Rest vorausverkündet wird. Da Jesus selbst der Hirte Israels κατ' ἐξοχήν war, so konnte er die Stelle typisch auf sich beziehen und die Jünger und Gläubigen als seine Herde bezeichnen (Barn. 5, 12. Just. c. Tr. 53 p. 273 B). — V. 32. tröstet Jesus die Jünger, um sie vor gänzlicher Muthlosigkeit zu bewahren. Euthym.: προειπὼν τὰ λυπηρά, προλέγει καὶ τὰ παραμυθούμενα. Es entspricht der Anlage des Evangeliums, daß Jesus Galiläa als Sammelplatz für die Jünger nach der Auferstehung bestimmt (28, 7. 10). Nicht weniger entspricht die deutliche Voraussage der Auferstehung dem Zweck des Evangeliums und da sie auch Marc. 14, 28 berichtet wird, so kann sie um so weniger in Abrede gezogen werden. Wenn die Jünger trotzdem schwach wurden, so ist eben der Erklärungsgrund in den messianischen Erwartungen der Juden zu suchen, welche den Tod des

[1] Hil.: scandalum patiemini, i. e. metu et infidelitate patiemini. Aug. (tract. 108, 3 in Joh.): non enim quando comprehensus est, tantum modo carne sua eius carnem, verum etiam mente reliquerunt fidem.

Erlösers auszuschließen schienen und den Jüngern die geistige Auffassung ungemein erschwerten. Auch Schegg findet hier die bloße Niedergeschlagenheit und Muthlosigkeit nicht mehr für ausreichend und recurrirt deßhalb auf den Rathschluß Gottes, der aber das Verhalten der Jünger nicht erklärt, weil sie ihn nicht kannten. Faßt man aber diesen so, daß Gott die Jünger in diesem schwierigen Punkt nur allmählich zur vollen Erkenntniß führen konnte, wie Schegg gut ausführt, so gelangt man wieder zu dem geringen Verständniß der Jünger.

V. 33. Die resolute Antwort des Petrus hat schon viel Tadel erfahren (Orig., Chrysost., Euthym., Meyer, Arnoldi, Buch., Maßl, Weiß, Holzammer u. a.), sie harmonirt aber ganz mit dem feurigen Charakter des Petrus in unserem Evangelium und braucht weder auf zu großes Selbstvertrauen noch auf Eitelkeit zurückgeführt zu werden[1]. Denn es liegt in εἰ πάντες σκ. nicht eine Geringschätzung der übrigen, sondern nur eine ohne weitere Ueberlegung gemachte Folgerung aus dem πάντες ὑμεῖς σκ. im vorigen Vers, dessen Richtigkeit durch die Construction des εἰ mit dem Futurum angezeigt wird (Winer 41, 2 p. 274 s.). Aber umgekehrt kann darin auch keine Vertheidigung der andern gefunden werden, als ob Petrus wegen εἰ πάντες auch die Unmöglichkeit des Scandalums bei denselben behaupten wolle. Weil der Herr diesen Fall als eintretend vorausgesagt hat, muß Petrus die Möglichkeit desselben zugeben und will in seinem Eifer nur die eigene Festigkeit bekennen. — V. 34. ἀλέκτωρ = Hahn, gehört der poetischen Gräcität an. Die Prosaiker schreiben ἀλεκτρυών. Doch vertheidigt Lob. ad Phryn. p. 228 s. die gute Gräcität des Wortes. Der Hahn stammt aus dem eranischen Nordlande, kam aber früher zu den Griechen und Römern als zu den Semiten. Im Alten Testament werden die Hühner nicht erwähnt; erst im Neuen Testament und der Mischna ist davon die Rede (vgl. Kremer, Ausland 1875 Nr. 2 S. 29. Grünebaum, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXXI S. 183 ff.). Das Bedenken Lightfoots gegen das Krähen des Hahnes, weil die Mischna Baba Kama 7, 7 die Hühnerzucht in Jerusalem verbiete, wird schon durch das Zeugniß des R. Jehuda widerlegt, welcher von der Steinigung eines Hahnes in Jerusalem berichtet (Schöttgen, Wetstein, Wünsche). Der Hahn hieß גֶּבֶר und der Hahnenruf קריאת תגבר oder קריאת תתרנגול. Da Marc. 13, 35 die Nacht eintheilt in: ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία, πρωΐ, so nimmt man nach Winer (R.-W. 2, 130) gern an, daß der Hahnenschrei die dritte Nachtwache bedeute (Meyer, Arnoldi, Reischl, Keil), aber da sonst von einer solchen genauen Zeitbestimmung durch den Hahnenruf nichts bekannt ist, so muß man ihn auch hier auf die Morgendämmerung beziehen (Schegg, Wünsche), die zu verschiedenen Jahreszeiten verschieden ist, zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche aber in die vierte Nachtwache fällt[2]. Da sich einzelne Hahnenrufe früher hören lassen, so erklärt sich die genauere Angabe des Marc. 14, 30: πρὶν ἢ

[1] Hier.: non est temeritas, nec mendacium; sed fides est apostoli Petri, et ardens affectus erga Dominum.

[2] Plin. h. n. c. 21: Galli cum sole eunt cubitum, quartaque castrensi vigilia ad curas laboremque revocant. Pollux (Onom. 1, 7, 68. 72) führt nach der τρίτη φυλακή auf: ὑπὸ τὸ λυκαυγὲς περὶ ἀλεκτρυόνων ᾠδάς, ἀλεκτρυόνων ᾀδόντων, ὑπὸ τὸν φδὸν ὄρνιθα.

δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι[1], die wohl dem Einfluß des Petrus zu verdanken ist. — V. 35. Die Jünger schließen sich wie sonst ihrem Haupt und Sprecher an. ὁμοίως drückt dem ὡσαύτως des Marcus gegenüber eine Milderung aus (Weiß)[2], aber eine Abhängigkeit folgt daraus nicht, da Marcus ebenso leicht gesteigert als Matthäus gemildert haben kann.

V. 36. Statt Γεθσημανή ist —εί nach A B C D Verss., Lachm., Tisch. zu lesen. Bei ἕως schwanken die Lesarten zwischen ἕως οὗ (B E F al., Tisch.), ἕως οὗ ἄν (A, Lachm.), ἕως ἄν (D L Δ, Chrysost.), ἕως (ℵ C*). ἕως οὗ ist beizubehalten. χωρίον = Ackerfeld (Feldstück), Landgut, im Neuen Testament immer in der ersten Bedeutung (Joh. 4, 5. Act. 1, 18; 4, 34 u. a.). Vulg.: villa. Orig.: praedium. Hilar.: ager. Joh. 18, 1 nennt den Ort einen Garten. Γεθσημανεί wird gewöhnlich (Meyer, Keil, Grimm, Arnoldi u. a.) abgeleitet von גַּת שֶׁמֶן, aramäisch שַׁמְנָא = Oelkelter. Die Araber nennen den Ort nach Dschesmanijeh[3]. Nach der ziemlich sicheren Legende ist Gethsemani unweit des Stephansthores jenseits des Kidron am Fuße des Oelbergs gelegen[4]. Es ist ein Stück ebenes Land, beinahe viereckig und rings von einer nicht alten Mauer umgeben (Robinson 1, 389 f. Tobler, Siloahquelle 1852 S. 192 ff., Schegg 356 f.). Jetzt ist es ein Garten mit reichem Blumenflor, umgeben von acht uralten Oelbäumen, die bis zur Zeit Christi zurückreichen sollen. αὐτοῦ = αὐτόθι an demselben Ort, da (Act. 18, 19; 21, 4. Gen. 22, 5. שְׁבוּ־לָכֶם פֹּה = καθίσατε αὐτοῦ). — V. 37 f. ἀδημονεῖν bildet eine Klimax zu λυπεῖσθαι, das allerdings dem ἐκθαμβεῖσθαι des Marcus gegenüber etwas matt ist, wie auch von Lucas die ganze Scene ergreifender dargestellt wird. Es kommt nur noch Marc. 14, 33. Phil. 2, 26 vor und wird nach Buttmann (Lexil. 2, p. 136) von einem ungebräuchlichen Wort ἀδήμων abgeleitet (α priv. δῆμος) = unheimisch, unheimlich; also ἀδημονεῖν in Angst sein, bangen (Xen. Hell. 4, 4, 3: ἀδημονῶ τὴν ψυχήν). Euthym.: ἀδημονεῖν δὲ νῦν τὸ βαρυθυμεῖν νοεῖται. Die drei Lieblingsjünger waren Zeugen der Verklärung und der Todesangst Christi. Beide waren für alle Jünger noch nicht geeignet. Die Herrlichkeit hätte ihre messianischen Hoffnungen zu sehr gespannt, die Todesangst ihre Muthlosigkeit gesteigert. Der umgekehrte Grund des Origenes, wornach diese Drei zur Verhütung der iactantia mitgenommen wurden, während die mediocres ipsa fidei exiguitate muniti sunt, kann nur zur Charakterisirung der Jünger angeführt werden. ἤρξατο zeigt den Eintritt dieses länger andauernden Zu-

---

[1] Euth.: ἀντὶ τοῦ, πρὶν τὰς φωνὰς πληρῶσαι τῆς ἀγωγῆς· Εἰωθε γὰρ ὁ ἀλέκτωρ καθ' ἑκάστην ἀγωγὴν πολλάκις φωνεῖν, εἶτα διαναπαύεσθαι, καὶ μετά τινα καιρὸν πάλιν ἀφ' ἑτέρας ἀρχῆς φωνεῖν.

[2] Orig.: Ceteri autem quasi qui non erant comprehensi in illa prophetia, nec tenebantur in illis quae ad Petrum fuerant dicta, responderunt promittentes, non promissionibus mendacem Dominum facere cupientes, sicut facere voluit Petrus.

[3] Schegg nimmt גַּת = גֶּרֶת eine Erhöhung, Uferhebung, „so daß שמנא גת zum Theil der Gegensatz von ים גיא wäre und Ufer, Erhebung der Fettigkeit bedeutete.“ So noch Pilgerb. 1, 356 und gegen Langen S. 207 Anm. 1. Marcusev. 2, 291 f.

[4] Eus. Onom. p. 152: Γεθσεμανῆ ... κεῖται πρὸς τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν, ἐν ᾧ καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν. Hier.: Gethsemani ... est ad radices montis oliveti nunc ecclesia desuper aedificata.

ſtandes mit beſonderem Nachdruck an [1]. Hilarius bezieht den Beginn der Trauer über die Jünger auf assumere, Origenes läßt dadurch den Zuſtand der menſchlichen Natur bezeichnet ſein. War aber die Trauer in der menſchlichen Natur begründet und ein Beweis für die Realität derſelben, ſo war es doch keine fleiſchliche, irdiſche Trauer, ſondern ſie wurde durch die Vergegenwärtigung der Sündenlaſt des ganzen Menſchengeſchlechtes und der Bosheit aller Feinde hervorgerufen (Orig., Hieron.), denn jetzt ſtand Jeſus im Begriffe, die Sündenlaſt der ganzen Menſchheit auf ſeine Schultern zu nehmen. περίλυπος ſehr traurig oder betrübt. ἕως θανάτου bis zum Tode, gibt den Grad der Trauer an, welche ſo iſt, daß ſie zum Tode führen könnte (Jon. 4, 9. Jeſ. 38, 1). Euthym.: φανερώτερον ἐξαγορεύει τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως, ὡς ἄνθρωπος· τὸ δὲ ἕως θανάτου, ἀντὶ τοῦ ὡς ἐν θανάτῳ. Unrichtig erklären es Orig., Hilar., Hier. von der Zeit, donec apostolos sua liberet passione (Hier.); non itaque mors, sed tempus mortis in metu est (Hilar.). Die Seele iſt als das den Leib belebende Princip der Träger der Empfindungen und Gefühle. Nur iſt damit nicht ein beſonderes Element neben dem Geiſt (V. 41), ſondern nur die niedere Seite desſelben höheren Factors im Menſchen bezeichnet. μείνατε ὧδε und γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ erklärt ſich einerſeits aus der Traurigkeit Jeſu, welche die Einſamkeit aufſucht, andererſeits aus dem in einer ſolchen Situation begreiflichen Verlangen, die Vertrauten bei ſich in der Nähe zu wiſſen. Doch iſt der Zweck für die Jünger ſelbſt nicht außer Acht zu laſſen (Luc. 22, 31. Hilar.). Auch die Jünger bedurften der Gnade von oben, um im nahenden Kampfe nicht unterzugehen. In dieſer Selbſterniedrigung des Herrn eröffnet ſich eine Einſicht in die Tiefe der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe, welche jeder Beſchreibung ſpottet und nur von der gläubig mitfühlenden Seele annäherungsweiſe erfaßt werden kann. Der Tod iſt der Sold der Sünde, eine unnatürliche Trennung von Leib und Seele, vor welcher der Menſch zurückſchreckt. Jeſus, der verſucht werden wollte, um den Teufel zu überwinden, wollte auch beim Anblick des Fluches der Sünde und des letzten Kampfes gegen den Fürſten dieſer Welt von der Todesangſt befallen werden (Hebr. 5, 7 f.). Daß er leiden und fürchten konnte, war in ſeiner menſchlichen Natur, daß er es trotz des Widerſtrebens des natürlichen Gefühles wollte, in der Unterwerfung unter den Willen ſeines Vaters begründet [2].

V. 39. Statt προελθών (B M It., Vulg., Orig., Hilar., Chryſoſt., Lachm.) lieſt Tiſch. προσελθών, das aber trotz der guten Bezeugung als Lieblingswort des Evangeliſten zu verwerfen iſt. μου nach πάτερ fehlt L Δ, Tiſch. μικρόν ein wenig wird von Raum und Zeit gebraucht; hier = eine kleine Strecke (Luc. 22, 41). πίπτειν εἰς πρόσωπον ohne Artikel auch 17, 6; 26, 39. Luc. 5, 31 u. a. (Winer 18, 1 p. 101). Es wird ſonſt von Jeſus nirgends berichtet.

[1] Janſ. j.: non ante, quantumvis de proditore et morte sua loqueretur: nempe quia non subito et praeter voluntatem, ut nobis accidit, sed sponte quando, quomodo, quantum voluit, contristatus est.

[2] Ueber die Bedeutung des Seelenkampfes vgl. Aberle, Quart.-Schr. 1871 S. 7 f. Steinmeyer, Die Leidensgeſchichte des Herrn, 1868 S. 40 ff. Auf das Verhältniß desſelben zur Verſuchung machen ſchon die Väter aufmerkſam. Orig. bemerkt richtig, daß Johannes die Todesangſt nicht berichten konnte, da er die Verſuchung übergangen hatte.

εἰ δυνατόν ἐστιν wenn es möglich ist, kann nach der Parallele bei Lucas (22, 42 εἰ βούλει) nicht anders als von der Möglichkeit nach dem göttlichen Rathschlusse verstanden werden[1]. Da aber dieser Jesus bekannt war, so erscheint diese Bitte als überflüssig, wenn man nicht mit den meisten Vätern darin eine Wirkung der Todesangst erkennen will, in welcher das menschliche Gefühl unwillkürlich zum Ausdruck kam. Diese Erklärung erhält aber mehr Bedeutung, wenn man annimmt, daß Jesus damit um die Gnade gebeten habe, was ihm als Opfer aufgetragen war, muthig zu vollbringen. Menschlich betrachtet ist die Erhörung des Gebetes immer möglich, so lange dieses nicht gegen ein specielles göttliches Gebot verstößt. Da Jesus diese Erhörung seinen Jüngern verheißen hatte, so konnte er auch auf die Erhörung seines Gebetes rechnen. Von einer Abänderung des göttlichen Rathschlusses kann dabei keine Rede sein, denn dieser wurde unter Voraussicht des Gebetes gefaßt (Kuhn, Dogmatik, 2. A. 1, 2 S. 871 ff.). τὸ ποτήριον τοῦτο ist das Leiden, welches in der Todesangst seinen Anfang genommen hat. Der Zweck dieser Bitte kann also weder das Mitleiden mit den Juden, die sich bei der Kreuzigung so schwer verfehlen (Orig., Hieron., Epiphan., Basil., Theophyl.), noch die Befürchtung sein, daß der Leidenskelch auf seine Jünger übergehe (Hilar.), sondern die Erlangung der übernatürlichen Hilfe, welche dem Gottmenschen nach Luc. 22, 43 in außerordentlicher Weise zu Theil ward. Darin zeigte sich die wahre Menschheit (Orig., Chrysost. u. a.), während das Folgende die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, τὸ ἐναρετον κ. ἐμφιλόσοφον (Chrysost., Euthym.) hervorhebt, ohne das Vorhergehende zu widerrufen. Denn nur in Vereinigung mit dem göttlichen Willen hätte Jesus das Vorübergehen des Kelches gewünscht (Orig.). ὡς σύ ist eine für die ganze Stimmung passende Breviloquenz, zu der γενέσθω zu ergänzen ist. — V. 40. Das Schlafen der Jünger in dieser verhängnißvollen Stunde läßt die große geistige Erschöpfung und Niedergeschlagenheit der Jünger ahnen. Ob das Beten längere Zeit gedauert hatte (Meyer), läßt sich aus dem Text nicht entnehmen, da μίαν ὥραν nicht wörtlich zu erklären ist. Jesus wendet sich wie gewöhnlich an Petrus, der kurz zuvor eine so energische Betheuerung seines Muthes abgegeben hatte (Chrysost., Hieron., Beda, Theophyl., Euthym.). Euthymius, Maldonat, Beza setzen nach οὕτως ein Fragezeichen und erklären es als Ausdruck der beschämenden Verwunderung[2]. Aber es ist mit dem Folgenden zu verbinden = siccine also. — V. 41. Wachen und Beten werden als Mittel gegen die Versuchung empfohlen, weil sie den Geist wachsam und vorsichtig machen und den Menschen auf die Kraft von oben hinweisen, ohne welche er keinen Kampf siegreich durchführen kann. μὴ εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν ist nicht von dem Nichtunterliegen in der Versuchung (Orig., Hieron.), sondern wie im Vaterunser von dem Nichtkommen in die Versuchung zu verstehen[3],

---

[1] Euth.: ἀντὶ τοῦ εἰ ἐνδεχόμενον. Ἀνθρώπινον γὰρ τὸ ἐπιδοιάζειν· ὡς γὰρ θεὸς ἐγινώσκει εἴτε δυνατόν ἦν, εἴτε ἀδύνατον.

[2] Jans.: Euthymius tamen ut habeat aliquid quod soli Petro dictum sit apud Matthaeum, adverbium sic seorsum per interrogationem legit.

[3] Chrys., bestimmter Theoph. und Euth., weßhalb Mald. mit Unrecht bemerkt: Hier., Beda, Euth. et Theoph. et omnes quos legisse memini posteriores interpretes dicunt non esse in tentationem non incidere, sed eam superare. Theoph. erwähnt sie nur

denn die Jünger ſollen jetzt gar nicht in die Verſuchung fallen. Der Menſch ſoll überhaupt die Verſuchung nicht wünſchen (Maldon.), denn das Leben iſt ohnehin ſchon ein Kampf (Orig.). Der allgemeine Satz τὸ μὲν πν. dient zur Begründung der Aufforderung. Es iſt der menſchliche Geiſt gemeint, welcher in Beziehung auf die Leiſtungsfähigkeit im umgekehrten Verhältniß zum Leib ſteht. Dieſer verſagt oft den Dienſt, zumal wenn man ihn nicht in ſtrenger Zucht hält. Um den „göttlichen Geiſt als Lebenstrieb des Wiedergeborenen“ (Keil u. a.) kann es ſich in dieſem Augenblick nicht handeln.

V. 42. τὸ ποτήριον iſt nach ℵ A B C L Verss., Väter, Lachm., Tiſch. zu ſtreichen und auch ἀπ' ἐμοῦ, das ℵ B D L Min. Verss., Tiſch. fehlt, könnte aus V. 39 ſtammen. πάλιν ἐκ δευτέρου iſt ein Pleonasmus wie πάλιν αὖ, αὖθις u. ſ. w. (Joh. 21, 16. Act. 10, 15). Dieſes zweite Gebet zeigt eine Klimax, da es eine größere Gottergebenheit ausdrückt. Der Wunſch nach dem Vorübergehen des Kelches tritt hinter dem nach der Erfüllung des göttlichen Willens zurück. Gegenüber der einfachen Bemerkung des Marcus, Jeſus habe dieſelbe Rede wiederholt, liegt die Vermuthung einer Verbeſſerung durch Matthäus (Weiß) ſehr nahe, die nicht durch die Berufung auf den „eilfertigen“ Marcus (Keim) beſeitigt, aber auch mit der Annahme, daß Marcus die Erlebniſſe der Jünger in dieſer Stunde nacherzähle, nicht begründet wird[1]. Vielmehr zeigt ſich in der Leidensgeſchichte bei Matthäus und Marcus das umgekehrte Verhältniß von früher. Während vorher Matthäus kurz und ſummariſch verfährt, ſtrebt jetzt Marcus nach Kürze und Allgemeinheit.

V. 44. Tiſch. hat nach ℵ B L hinter εἰπών ein zweites πάλιν, das aber leicht eine mechaniſche Wiederholung ſein könnte, weil Jeſus τὸν αὐτὸν λόγον erſt einmal gebetet hatte. Jedenfalls iſt aber ἐκ τρίτου zu προσηύξατο zu beziehen (Chryſoſt.). Die feierliche zweimalige Wiederholung ſoll die ſchwere Betrübniß und das anhaltende Gebet verſinnbilden (quia quod ter fit, omnino ac semper fieri videtur, et docuerat ipse nos semper orare Maldonat). Lucas läßt die Unterſcheidung fallen, um deſto mehr durch eine gefühlsvolle Darſtellung zu wirken. — V. 45 hat wegen des ſcheinbaren Widerſpruchs mit den vorhergehenden Aufforderungen etwas Auffallendes. Deßhalb wird der Vers vielfach ironiſch gedeutet (Euthym.[2], Maldon., Beng., Fritzſche, Ewald, Keim, Meyer u. a.), was aber ſchwerlich für die ernſte Stunde paßt. Aber auch die andere Erklärung (Hilar., Auguſt., Janſen, Schegg)[3], daß Jeſus den Jüngern den Schlaf zur Stärkung auf das Kom-

---

als Anſicht anderer. Janſ.: ne per carnis infirmitatem superetur promptitudo spiritus a tentatione superventura orandum nobis est.

[1] Marcus hat den von Matthäus an dritter Stelle gebrachten Bericht an die zweite geſetzt, und auch bei Matthäus wäre dieß die logiſche Aufeinanderfolge. Schon das ἐκ τρίτου verleitet dazu, τὸν αὐτὸν λόγον auf 1 und 2 zu beziehen. Den 3. Bericht gibt aber Marcus ziemlich ungenau.

[2] Aber nicht von Chryſ., auf den ſich noch Mald. beruft. Auch Theoph. bringt dieſe Erklärung erſt an zweiter Stelle. Schon Janſ. erklärt ſich dagegen.

[3] Bei Orig. finde ich dieſe Deutung nicht. Er unterſcheidet allerdings zwiſchen dormire und dormire cum requie, will aber damit nur einen moraliſchen Grundſatz aufſtellen, ut primum quidem vigilemus orantes, ut non intremus in tentationem, et

mende erlaubt habe, ist nicht nur deßwegen bedenklich, weil man eine ziemlich lange Pause einschieben und noch eher ein früheres Schlafen annehmen müßte, sondern auch deßwegen, weil V. 41 das Wachen und Beten den Jüngern zur Erreichung eines ethischen Zweckes helfen sollte, der erst im Folgenden realisirt werden kann. τὸ λοιπόν = künftighin, ein andersmal (Berl., Arn., Buch.) würde nicht nur den ganzen Gedanken umkehren, sondern hat auch den constanten Sprachgebrauch wider sich, wornach τὸ λοιπόν = fortan, nunmehr ist. Auch das Fragezeichen nach ἀναπαύεσθε (nach Anger) hat τὸ λοιπόν gegen sich. Deßhalb ist die Erklärung des Chrysostomus zu acceptiren, die sich einigermaßen mit der des Augustinus berührt, aber anders begründet wird. Da Jesus sah, daß seine Jünger doch nicht im Stande seien, der Aufforderung nachzukommen und beim Herannahen des Feindes die Flucht ergreifen werden, so wollte er sie nicht weiter mit einer Ermahnung belästigen[1]. Ein Tadel trifft die Jünger auch so, aber derselbe ist durch Vermeidung der Ironie wesentlich gemildert. Auch Augustinus gibt ja zu quod (tanquam ab exprobrante, non a permittente dictum esse) recte fieret, si esset necesse. εἰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν ist bei Matthäus nur auf die Synedristen, nicht auf die Römer zu beziehen. Die Juden sind die Frevler an Jesus. — V. 46 ist keine Aufforderung zur Flucht, wogegen V. 45 spricht, sondern dem Verräther entgegenzugehen. Dieß war wieder ein Zeichen der freiwilligen Hingabe in den Tod.

§ 63.

Die Gefangennehmung Jesu.

26, 47—56.

Die Gefangennehmung wird von allen vier Evangelisten ziemlich übereinstimmend erzählt. Die größte Differenz ist das Niederfallen der Schergen bei Johannes (18, 6). Wie Johannes den Seelenkampf (und die Versuchung) weggelassen hat, weil er schon in den Abschiedsreden die δόξα vorangestellt hatte, so wird er auch in der Leidensgeschichte überall von dem Gesichtspunkt der δόξα geleitet. Außerdem erwähnt er die römischen Soldaten, die bei Matthäus nur angedeutet (μαχαιρῶν), bei den anderen nicht genannt sind, weil Marcus und Lucas auf die römischen Leser Rücksicht nahmen, Matthäus die Schuld der Juden in den Vordergrund stellte. Lucas berichtet noch die Anwesenheit von Hohenpriestern, Tempelofficieren und Aeltesten (22, 52), was

---

postea dormiamus et requiescamus secundum Dei praeceptum. Dieß wäre für unsern Fall nur zutreffend, wenn die Jünger diesen Ordo eingehalten hätten und die Gefahr der Versuchung vorüber wäre.

[1] Καὶ μὴν τότε ἐγρηγορέναι ἔδει· ἀλλὰ δεικνὺς ὅτι οὐδὲ τὴν ὄψιν οἴσουσι ῥᾳδίως τῶν δεινῶν, ἀλλὰ φυγαδευθήσονται καὶ ἀποστήσονται ὑπὸ τῆς ἀγωνίας· καὶ ὅτι οὐδὲ τῶν αὐτῶν δεῖται βοηθείας, καὶ ὅτι δεῖ πάντως αὐτὸν παραδοθῆναι· καθεύδετε κτλ. Damit stimmt auch Reischl im ersten Theil seiner Erklärung überein, geht aber dann ganz zu August. und Beda über, obwohl er das sufficit (Marc. 14, 41) ganz anders als August. erklärt. Auch Winer (43, 2 p. 292) nimmt eine Mittelstellung ein. Das καθ. sei in der durch das Gebet bewirkten ruhigen, milden, resignirenden Stimmung Jesu permissiv gesprochen: so schlafet denn ferner und ruhet.

nicht als eine unrichtige Erweiterung der Ueberlieferung zu betrachten ist, sondern der Wichtigkeit der Sache und den Befürchtungen der Synedristen ganz entspricht.

V. 47. εἷς τῶν δώδεκα ist nicht eine zwecklose Wiederholung aus V. 14, da es sich auch in den Parallelen findet. Diese Bezeichnung muß bei den Aposteln stehend geworden sein[1], wie ὁ παραδιδοὺς αὐτόν V. 25. 48; 27, 3. Joh. 13, 11; 18, 2. Marcus setzt sie auch 14, 20, wie er auch sonst derartige Wiederholungen liebt (vgl. z. B. 6, 17 ff.). ἀπὸ τῶν ἀρχ. ist mit ἦλθε zu verbinden (Gal. 2, 12). Die Vulgata übersetzt: missi a principibus, das auch der Uebersetzer des Origenes aufgenommen hat. ξύλον Knittel, Prügel. Die große Schaar regelmäßig (μαχ.) und unregelmäßig (ξυλ.) Bewaffneter (Joh. 18, 3: σπεῖρα κ. ὑπηρέται) erklärt sich aus dem doppelten Grund, daß sich die Synedristen gegen eine etwaige Gegenwehr der Jünger sicherstellen und gegen die wunderbaren Machterweise, welche sie dem Beelzebub zuschrieben, alle Vorsicht anwenden wollten. Letzteres hält Origenes für den Hauptgrund (Marc. 14, 44), der auch von Hieronymus berücksichtigt wird. — V. 48. ἔδωκεν er gab, wohl beim Hineingehen in den Garten. Marc. 14, 44 hat das Plusquamperfect, was uns aber nicht berechtigt, den Aorist hier in diesem Sinne zu erklären (Winer 40, 5 p. 258). αὐτοῖς bezieht sich auf die Häscher, welche mit Judas vorangingen. ὃν ἂν φιλ. wen immer ich geküßt haben werde, der ist's. αὐτός drückt den Gegensatz zur Umgebung aus. Der Kuß ist im Orient das Begrüßungszeichen. Indem Judas denselben zum Verrath mißbrauchte, steigerte er noch die schwere Schuld desselben. Der Grund ist nicht eine Scheu vor Jesus (bei Orig.) oder die Furcht, Jesus möchte sich bei offenem Verrath den Händen der Feinde entwinden (bei Orig.; Hieron., Chrysost.), sondern vollendete Verstellung, welche, auf die Güte Jesu bauend, ihn täuschen zu können glaubte (Orig.). Dafür spricht auch κατεφίλησεν V. 49, denn καταφ. heißt abküssen und war ein Zeichen größerer Vertrautheit[2] (Marc. 14, 45. Luc. 7, 38. 45; 15, 20). — V. 50. ἑταῖρε ist die Anrede des רַבִּי an den Schüler = חָבֵר, enthält aber doch zugleich einen Vorwurf (22, 12)[3]. ἐφ' ὅ (nicht ᾧ Rec. U Γ Chrysost.) πάρει kann keine Frage sein, da ὅς nie in indirecter Frage steht und die Annahme eines Mißbrauchs in der sinkenden Gräcität (Winer 24, 4 p. 157) nicht belegt ist. Da ὅ auch nicht = οἷον ist, so kann der Ausdruck auch nicht als Ausruf (Fritzsche, Buttmann, Keil) = Freund, zu welcher That bist du hier! genommen werden (Jansen: non quasi ignorans, sed admirative). Auch eine Aposiopese mit der Ergänzung: das thue (cf. Joh. 13, 27. Hilar.[4], Remig., Euthym., Maldon., Meyer, Steinm., Weiß) reicht nicht aus, weil Judas nichts mehr zu thun hatte und die Frageform in allen unsern Ausgaben beibehalten ist (Schegg), so daß eine Frage zu ergänzen ist, welche die

[1] Chrys.: πάλιν αὐτὸν τῶν δώδεκα καλεῖ καὶ οὐκ αἰσχύνεται.

[2] Xen. Mem. 2, 6, 33: ὡς τοὺς μὲν καλοὺς φιλήσαντός μου, τοὺς δ' ἀγαθοὺς καταφιλήσαντος.

[3] Orig.: hoc enim nomine neminem bonorum in scripturis cognoscimus appellatum. Dazu rechnet er aber auch 20, 13. Hier.: vel κατὰ ἀντίφρασιν vel iuxta 22, 12.

[4] Quod autem ait Judae: fac quod facis, traditionis suae potestatem sub verbi huius conditione permittit.

Heuchelei der Begrüßung aufdecken soll: Freund, wozu du da bist, weiß ich's nicht?[1] Luc. 22, 48 gibt eine Erklärung dieses Ausspruchs. Johannes erwähnt den Kuß nicht, läßt aber vor 18, 4 Raum dafür[2]. — V. 51. εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ist eine besonders bei der Vorliebe des Matthäus für Petrus auffallende Umgehung des Namens. Für die Gläubigen konnte er nicht unbekannt sein (τῆς γὰρ αὐτοῦ [Πέτρου] θερμότητος ἦν τὸ πρᾶγμα Chrysost., Hieron.), die Schriften konnten aber auch den Feinden in die Hände fallen. Erst Johannes fügte den Namen des Petrus bei, denn zu seiner Zeit konnte dieß weder der Person noch der christlichen Sache mehr schaden (vgl. Aberle, Quartalschrift 1871 S. 10). Schon das Tragen von Schwertern konnte auffallen, weßhalb Chrysostomus in denselben nur eine symbolische Bedeutung zur Anzeige des Verraths erkennt. Luc. 22, 38 zeigt noch die vorsichtige Behandlung dieses Gegenstandes. Vielleicht hängen die zwei Schwerter mit dem Schlachten des Paschalammes zusammen (Chrysost., Euthym., Jansen). ὠτίον ist wie ὠτάριον Deminut. von οὖς, wird aber für Ohr gebraucht, wie andere Deminutiva der Gesichtstheile (Grimm p. 473). Petrus zielte auf den Kopf und verfehlte ihn (Euthym., Jansen). Lucas, der wie Johannes das rechte Ohr nennt, berichtet auch die wunderbare Heilung, woraus sich erklärt, daß die Jünger unbehelligt blieben. — V. 52. ἀπόστρεψον ist hebraisirend = kehre um dein Schwert an seinen Ort (הָשֵׁב Jer. 28, 3). Das in die Höhe gehobene Schwert muß zurückgebracht werden. εἰς τὸν τόπον an seinen Ort, könnte vom Gürtel verstanden werden (Schegg), in dem man das Schwert trug, aber Johannes 18, 11 hat θήκην, Scheide. πάντες γὰρ κτλ. wird von den einen (Theophyl., Maldon., a Lap., Meyer, Reischl, Keil) als Rechtsgrundsatz (Gen. 9, 6. Apok. 13, 10), von den andern (Jansen, Berl., Schegg, Weiß) als sprichwörtliche Redensart erklärt: in quo quis peccat, in eo punietur (Weish. 11, 16). Beim Rechtsgrundsatz dürfte zu λαβόντες μάχαιραν das ἀποκτείνειν nicht fehlen. λαβόντες kann hier nicht bloß von denen gesagt sein, welche es ohne ordentliche Gewalt brauchen, denn es kann auch Nothwehr angenommen werden. Ob Petrus im Synedrium eine Obrigkeit für Jesus anerkannte, ist wenigstens fraglich (23, 3. Act. 23, 5), aber jedenfalls hat er in dem von Judas angeführten Haufen die obrigkeitliche Gewalt nicht erkannt oder nicht beachtet, denn er war für eine solche Ueberlegung viel zu rasch. Darum will Jesus auch nicht einen Rechtsgrundsatz, sondern nur das Unnütze und Schädliche des Widerstands durch ein Sprichwort begründen[3]. Dagegen beziehen Chrysostomus[4], Theophylakt, Euthymius und neuerdings zum Theil auch Keil den Satz auf die Juden, deren Untergang vorausgesagt werde, so daß eine Gegenwehr unnöthig sei. Dabei setzt Chry-

---

[1] Orig.: dicit autem ei improperans simulationem amicitiae eius: amice ad quid venisti?

[2] Aug. (de cons. evv. 3, 5, 15): dixitque illi primo, quod ait Lucas, deinde quod Matthaeus, deinde quod Joannes commemorat. Malb.; Chrys. kehrt das Verhältniß um.

[3] Orig.: i. e., omnes qui non sunt pacifici, in eo bello peribunt, quod concitant. Hil.: ceterum si secundum sententiam eius omnis gladio utens gladio perimeretur; recte ad necem eorum gladius exserebatur, qui eodem utebantur ad facinus.

[4] Καὶ δύο τούτοις αὐτοὺς παρεμυθήσατο, τῇ τε τιμωρίᾳ τῶν ἐπιβουλευόντων πάντες γάρ . . . καὶ τῷ μὴ ἄκων ταῦτα ὑπομεῖναι.

ſoſtomus voraus, daß die Häſcher die Rede verſtehen und abgeſchreckt werden ſollten. — V. 53. ἤ leitet den zweiten Grund für die Nutzloſigkeit der Vertheidigung des Petrus ein. Jeſus will in den Tod gehen. ἄρτι ſteht ℵ* B L Tiſch. hinter παραστήσει σοι. Statt πλείους iſt nach ℵ* B D Tiſch. πλείω zu leſen, ἤ vor δώδεκα nach ℵ B D L zu ſtreichen und λεγεῶνας nach ℵ* B D al. Väter, Lachm. gegen λεγεώνων Tiſch. beizubehalten. πλείω wird wie πλεῖον mit und ohne ἤ ohne Veränderung der Conſtruction gebraucht (Krüger 49, 2, 3. Kühner 2, 2, 847). λεγεών iſt der römiſchen Heereseinrichtung zur Bezeichnung einer großen Zahl entlehnt und die Zahl zwölf wegen der Zwölfzahl der Jünger gewählt. — V. 54. οὖν dann, wenn ich von dieſer Hilfe Gebrauch machen wollte. Euthym.: εἰ μὴ οὕτως ἀναιρεθῶ. Zum Conj. in unſchlüſſigen Fragen vgl. Winer 41, 4 p. 268. ὅτι = daß, nicht weil, denn es wird der Inhalt der γραφαί angegeben. Weil aber dieſe γράφειν in ſich ſchließen, ſo braucht man nicht γράφουσαι oder λέγουσαι zu ergänzen. An eine beſtimmte Schriftſtelle iſt nicht zu denken, denn die Gefangennehmung iſt die Vorbedingung der ganzen Leidensgeſchichte, ſo daß alle hierauf bezüglichen Schriftſtellen zu ſubſumiren ſind. Dieſer dem Matthäus eigenthümliche Zug entſpricht wieder ganz ſeiner Zweckbeziehung.

V. 55. πρὸς ὑμᾶς iſt nach ℵ B L Tiſch. zu ſtreichen. Es kommt aus Marcus. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, d. h. zur Zeit der Gefangennehmung. Die Häſcher ſcheinen nach dem, was vorgegangen war, gezögert zu haben, Jeſus feſtzunehmen. Nun bietet ſich Jeſus ihnen freiwillig an, indem er zugleich das Ungeſetzliche ihres Unternehmens rügt, das ſie durch die Wahl der Nachtzeit ſelbſt anerkennen (Orig., Chryſoſt.). τοῖς ὄχλοις den Schaaren des ὄχλος πολύς V. 47. Nach Luc. 22, 52 war die Anrede an die anweſenden Hohenprieſter und Tempelofficiere gerichtet. — V. 56 ſcheint zwar ein Zuſatz des Evangeliſten zu ſein (Janſen jun., Beng., Fritzſche, de Wette, Schegg, Bleek, Holtzm., Hilgenf., Weiß), gehört aber doch zur Rede Jeſu (Orig., Chryſoſt., Theoph., Euthym., Maldon., Meyer, Arnoldi, Bisping, Keil), denn erſtens ſtimmt die allgemeine Berufung auf die Erfüllung ganz mit V. 54, während der Evangeliſt ſonſt ſpecielle Citate zu bringen pflegt; zweitens entbehrt ſonſt die Rede Jeſu der nöthigen Abrundung und drittens ſprechen die Parallelen für dieſe Annahme. Dieſer Grund würde durch die Bemerkung, daß Matthäus, Marcus und Lucas hier von einander abweichen (Schegg), nur hinfällig, wenn im Text ein zwingender Grund für die andere Erklärung läge. Auch im Munde Jeſu behalten die Worte ihre Kraft und Bedeutung. Wie Jeſus vorausgeſagt hatte (V. 31), verließen ihn alle (πάντες) Jünger. Das Motiv der Flucht kann nur Furcht ſein[1], doch wird ſie dadurch entſchuldigt, daß ſich Jeſus freiwillig ausgeliefert hatte (Chryſoſt.). Immerhin hätten ſie wenigſtens dem Zug nachgehen können. Von Petrus berichten dieß die Evangeliſten in der That und Johannes 18, 16 fügt noch einen Zweiten hinzu. Dieß geſchah aber erſt ſpäter[2].

---

[1] Orig.: timentes ergo turbas et principem eorum Judam fugerunt. Nec enim habebant adhuc spiritum, quoniam Jesus nondum fuerat honorificatus (Joh. 7, 39), nec spiritum virtutis et caritatis.

[2] Chryſ.: πολλὴ ἡ θερμότης τοῦ μαθητοῦ (Πέτρου), οὐδὲ φυγόντας ἰδὼν ἔφυγεν, ἀλλ'

§ 64.

Das Verhör Jesu vor den jüdischen Behörden und die Verläugnung des Petrus.

26, 57—75.

Die synoptischen Berichte über das Verhör Jesu vor den jüdischen Behörden stimmen im Ganzen überein. Lucas weicht nur darin von den andern ab, daß er nur die zweite, am Morgen stattfindende Sitzung erwähnt, weil in den Augen der Römer nur diese eine Rechtsgiltigkeit haben konnte. Dagegen differirt Johannes durch die Erzählung des Verhörs vor dem Hohenpriester Annas wesentlich von den Synoptikern. Lucas nennt diesen nur 3, 2 zum Zweck einer Zeitangabe. Da Annas damals nicht wirklicher Hoherpriester war, so ist das Schweigen des Matthäus begreiflich, weil er nur die formell berechtigten Behörden nennt, die beiden andern hatten aber keinen Grund hierin über Matthäus hinauszugehen. Die Verläugnung des Petrus wird von allen Evangelisten ausführlich erzählt, obwohl sie auf den Gang der Verhandlungen keinen Einfluß hatte. Gegenüber der entschiedenen Versicherung des Petrus, an Jesus kein Aergerniß zu nehmen, mußte sie wegen der Erfüllung der Vorausſage angeführt werden. Indem aber Matthäus sie neben den großen Verheißungen für Petrus in seinem Evangelium referirt und zugleich seine Reue erwähnt, verfolgt er auch den Zweck zu zeigen, daß jene durch die Verläugnung nicht aufgehoben wurden, da die eine Verheißung des Herrn so gut in Erfüllung gehen mußte als die andere.

V. 57 f. ὅέ führt den Bericht im Gegensatz zu ἔφυγον weiter. Matthäus erwähnt hier auch die Anwesenheit der γραμματεῖς, wiederholt aber V. 59 die Zusammensetzung des Gerichts mit namentlicher Hervorhebung der Hauptfactoren, indem er nur mit καὶ τὸ συνέδριον ὅλον die Anwesenheit der Schriftgelehrten andeutet, wenn nicht πρεσβύτεροι nach ℵ B D L Tisch. gestrichen wird. Während V. 57 eine Einleitung zum Berichte über die Verurtheilung bildet, dient V. 58 zur vorläufigen Motivirung der Verläugnung des Petrus. μακρόθεν von ferne gehört der späteren Gräcität an. ἀπὸ μακρ. ist ein häufiger Pleonasmus wie ἀπὸ οὐρανόθεν u. s. w. (Wetst., Winer 50, 7 p. 393. 65, 2 p. 562). Doch fehlt ἀπό ℵ C L Δ Tisch., das aus Marcus sein könnte, obwohl es die Emendatoren auch sonst wegließen und 27, 55 ἀπὸ μακρ. parallel mit Marcus steht. ἕως τῆς αὐλῆς bis zum Palast (V. 3). ἰδεῖν τὸ τέλος das Ende, den Ausgang sehen. Diesen konnte er auch bei nichtöffentlicher Verhandlung erfahren, da Jesus entweder freigelassen oder zur Vollstreckung des Urtheils abgeführt werden mußte. Für das Motiv ist von der Alternative des Hieron.: vel amore discipuli, vel humana curiositate der ganzen Situation nach nur der erste Theil anzunehmen.

V. 59 f. οἱ ἀρχ. κ. (οἱ πρεσβύτεροι) καὶ τὸ συν. ὅλ. und (um es mit einem Wort zu sagen) das ganze Synedrium (Winer 53, 3 p. 407 f.) ψευδομαρτυρία falsches Zeugniß könnte vom Standpunkte des Evangelisten aus gesagt (Meyer, Bisping, Keil) und eine Prolepsis von ψευδαμαρτύρων

ἔστη καὶ συνεισῆλθεν. Hier.: a longe sequebatur, qui Dominum erat negaturus ... Illi fugiunt, iste, quamquam procul, sequitur tamen Salvatorem.

ſein, wie auch Marcus bloß μαρτυρία ſchreibt, allein es iſt für die Charakteriſirung des Synedriums bei Matthäus viel bezeichnender, wenn es vom Standpunkte desſelben ausgeſagt iſt. Matthäus hat das Wort beibehalten, um die Rathloſigkeit und Verſtocktheit der Synedriſten zu bezeichnen [1]. Dabei war es faſt gleichgiltig, ob ſie im Uebrigen die geſetzlichen Formen einhielten. Doch wurden dieſe nachträglich durch Anberaumung der Morgenſitzung dem Scheine nach gewahrt. Da die Vorſchriften über Ort und Zeit der Sitzungen (vgl. V. 3) damals nicht ſtreng eingehalten wurden, ſo bleibt es auch hier fraglich, ob ſich das Synedrium ausnahmsweiſe im Palaſte des Hohenprieſters verſammelt hatte oder ob dieſer eine der zur Verſammlung beſtimmten Localitäten war. Die gewöhnlichen Beweismittel waren Zeugenverhöre. Es mußten zum mindeſten zwei Zeugen aufgeſtellt werden, deren Prüfung und eventuell ſtrenge Beſtrafung dem Richter zur Pflicht gemacht wurde. Ein losſprechendes Urtheil durfte noch an demſelben Tage, ein verdammendes erſt am folgenden gefällt werden (Winer 1, 408 ff. Schürer 417). Fehlte es an Zeugen, ſo ſchritt man zum Eidſchwur. Beim nächtlichen, ungewöhnlichen Verfahren gegen Jeſus wurden gar keine Entlaſtungszeugen vorgeladen (Joh. 18, 20 f.), ſondern Jeſus nur inquirirt, worauf die eben erſt gewonnenen Belaſtungszeugen vernommen wurden. Die Verurtheilung wurde ſchließlich auf eine eidliche Ausſage des Herrn gegründet. ὅπως αὐτὸν θανατώσουσι (ℵ B C D L Min. Lachm., Tiſch. αὐτὸν vor θαν., ebenſo θανατώσουσι A C D L Δ Lachm., Tiſch.; Rec. θανατώσωσι nach ℵ B al.), damit ſie ihn tödten könnten, nachdem ſie vom Procurator die Beſtätigung des Urtheils erhalten hätten. Das zweite οὐχ εὗρον fehlt ℵ A C* L Min. Verss. Väter, Tiſch. Es iſt zur Ergänzung des mit καί beginnenden Satzes hinzugefügt. Deßhalb iſt aber auch καί beizubehalten und προσελθόντων nach ℵ A B L vor ψευδομαρτύρων zu ſtellen und ψευδομάρτυρες nach ℵ B L wegzulaſſen. Der Satz lautet alſo: καὶ οὐχ εὗρον καὶ πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων = und ſie fanden nicht, obgleich ſogar viele falſche Zeugen hinzugekommen waren. Der Grund lag nach Marc. 14, 56 in der Nichtübereinſtimmung der Zeugniſſe. Nach dem Geſetz mußten wenigſtens zwei Zeugen ein übereinſtimmendes Zeugniß abgeben (Num. 35, 30. Deuter. 17, 6. 19, 15). — V. 61. Dieß Zeugniß iſt nach Joh. 2, 19 in der vorgebrachten Form unrichtig, da Jeſus λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον ſagte. Es iſt möglich, daß die Zeugen mit den Juden überhaupt den Ausſpruch Jeſu falſch verſtanden haben. Das Schweigen des Herrn ſcheint aber anzuzeigen, daß ihr Zeugniß auch ſubjectiv falſch war. Marcus referirt das Zeugniß einiger (τινες) in etwas anderer Form und bemerkt dazu: καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν (14, 59). Die Ausgleichung iſt weder durch Verwandlung der Nichtübereinſtimmung in Unrichtigkeit (Maldonat) noch durch zwei Relationen derſelben Zeugen (Keil), ſondern

[1] Euth.: ὡς μὲν ἐκείνοις ἐδόκει μαρτυρίαν, ὡς δὲ τῇ ἀληθείᾳ, ψευδομαρτυρίαν· ἢ καὶ γινώσκοντες ὅτι μαρτυρίαν οὐχ εὑρήσουσι κατὰ τοῦ ἀνεπιλήπτου λοιπὸν ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν. Weiß hat deßhalb von ſeinem Standpunkte aus Recht, wenn er hierin eine deutliche Reflexion des Evangeliſten findet; aber mit gleichem Rechte kann man bei Marcus eine Reflexion annehmen, weil er die Anticipation der ψευδομαρτυρία vermeiden wollte. Römiſche Leſer hätten daran Anſtoß nehmen können, was bei den Leſern des Matthäus nicht der Fall war, da ſie das Synedrium hinlänglich kannten.

urch Beachtung von τινες herzustellen[1] διὰ τριῶν ἡμερῶν = ἐν τρ. ἡμ. oh. 2, 19, innerhalb drei Tagen (Krüger 68, 22, 1). Die Juden müssen ieses Zeugniß für sehr gewichtig gehalten haben (27, 40. Act. 6, 14), denn s war nach ihrer religiösen Auffassung ein Frevel gegen Gott, den Herrn es Heiligthums und Mittelpunkt des Cultus[2]. Doch ist die falsche Erklärung zu beachten. Jesus hat sich nicht die Macht des Abbrechens, sondern es Auferbauens beigelegt. Indem die Synedristen Jesus auf einen andern Grund hin verurtheilten, bewiesen sie, daß ihnen das Zeugniß selbst nicht genügte und sie allein trifft deßhalb auch formell die Verantwortung. — V. 62. Jesus setzte den falschen Zeugen und Richtern ein majestätisches Stillschweigen entgegen. Dieses entsprach aber den Absichten des Hohenpriesters nicht, weßhalb er den Versuch machte, Jesus zu einem Geständniß zu bringen. ναστάς ist daher nicht als Zeichen der Wichtigkeit des vorgebrachten Zeugnisses (Meyer, Arnoldi, Keil), sondern als Ausdruck der Verlegenheit und des Zorns zu betrachten[3]. οὐδὲν ... καταμαρτυροῦσιν nimmt man mit der Vulg. im besten als eine Frage, da die directen Fragen häufig für die indirecten stehen (Krüger 51, 17, 2). Da ἀποκρίνεσθαί τι = etwas beantworten und οὐδέν adverb. öfter vorkommt (Krüger 46, 6, 3. Pass.), so braucht man einen Verbalbegriff, wie hören (Buttm., Fritzsche τί τοιοῦτό ἐστιν ὅ) zu ergänzen (Schegg). Doch läßt sich auch die Zerlegung in zwei Fragen (Griesb., August., Meyer, Arnoldi, Keil) nicht gerade abweisen. — V. 63. Das fortgesetzte Schweigen bringt den Hohenpriester fast zur Verzweiflung, so daß er Jesu unter einem Eidschwur eine Frage vorlegte, welche derselbe dem rechtmäßig zu einem Selbstzeugniß auffordernden Hohenpriester nicht unbeantwortet lassen konnte; keine Antwort wäre einer Verneinung gleichgekommen. Der Hohepriester gab aber dadurch nur Gelegenheit zu einem öffentlichen Bekenntniß vor der jüdischen Behörde, welches keine Entschuldigung mehr zuließ. Da Besessene und Kranke den Herrn oft so anredeten, so konnte der Hohepriester leicht zu dieser Frage kommen. ἐξορκίζω ich beschwöre, lasse schwören, für das ältere ἐξορκόω = הִשְׁבִּיעַ (Gen. 24, 3) ist die Formel für die Abnahme des Eides, auf den Jesus auch eingeht. Beim gerichtlichen Eide lautete die Antwort auf die Eidesformel ἀμήν oder σὺ εἶπας (Num. 5, 11 ff. Deut. 27, 15. Schäfer 141. Kirchen-Lex. 3, 471). κατά = bei ist bei den Griechen häufig (Passow, Krüger 68, 24, 1. LXX 1 Kön. 3, 24. Judith 1, 12. Hebr. 6, 13). Die gerichtlichen Eide mußten immer vor Gott geschworen werden (Winer R. W. 1, 303 f.). Beim lebendigen Gott wird geschworen, weil dieser Zeuge des Schwurs und Rächer des Meineids ist (5, 33—36;

---

[1] Euth.: πολλοὶ μὲν γὰρ περὶ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως ἐμαρτύρουν· δύο δὲ ὡμοφώνησαν, οὓς εἶπε Ματθαῖος, οἱ δ' ἄλλοι διεφώνουν, δι' οὓς εἴρηκεν ὁ Μάρκος, ὅτι οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.

[2] Nach späterer rabbinischer Anschauung wäre Jesus ein מגדף, d. h. ein solcher, der sich göttliche Macht anmaßte, indem man die Zerstörung des Tempels als eine Manifestation der Gerechtigkeit und die Wiederherstellung desselben als ein Kennzeichen der göttlichen Gnade und Huld betrachtete (Wünsche S. 343).

[3] Hier.: ira praeceps et impatiens non inveniens calumniae locum, excutit de solio pontificem, ut vesaniam mentis motu corporis demonstraret. Cf. Winer 65, 4 p. 565.

23, 16—18. Hebr. 10, 31). ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist die nähere Erklärung von Χριστός nach Pſ. 2, 7. 110, 1. „Als Juden konnte ihm ein ſolcher Gedanke (von der Gottesſohnſchaft im materiellen Sinne) nicht in den Sinn kommen" (Wünſche), aber eine Gotteslästerung lag für die Synedriſten ſchon vor, wenn Jeſus den Meſſiastitel beanſpruchte (Deut. 18, 20). — V. 64. Mit dem einfachen σὺ εἶπας, das Marc. 14, 62 für ſeine Leſer in ἐγώ εἰμι umformt, legt Jeſus ein unumwundenes feierliches Bekenntniß ab, indem er die Gottesſohnſchaft im eigentlichen Sinne erklärt (Chryſoſt.) und die prophetiſche Stelle Daniels dafür anruft. πλήν = außerdem, zudem (11, 22. 24. 18, 7). Die Vulgata überſetzt verum tamen. Orig. amen, das Schegg aus verum bei Hilarius erklärt, aber wahrſcheinlich eine Correctur ſein ſollte wie profecto bei Olshauſen. ἀπάρτι von jetzt, d. h. vom Tode an. ὄψεσθε und καθήμενον kann man entweder buchſtäblich (Maldon.) oder ideal (Meyer, Arnoldi, Bisping) oder jenes buchſtäblich und dieſes ideal (Schegg) nehmen. Nach den analogen Reden (10, 23; 16, 28; 24, 34) iſt die letzte Erklärung vorzuziehen. Denn mit der Auferſtehung des Herrn beginnt ſeine Herrlichkeit, welche durch die Grabeswunder, Himmelfahrt, Geiſtesſendung und wunderbare Ausbreitung der Kirche auch für die Juden ſichtbar, nicht bloß erfahrungsgemäß iſt (Orig.). Das Sitzen zur Rechten bedeutet die Theilnahme an der Macht. δύναμις iſt abstr. pr. concr. wie im Talmud גְּבוּרָה (Wünſche). Aehnliche Abſtracta waren zu jeder Zeit im Gebrauch (Majeſtät, Hoheit). ἐρχόμενος der zum Weltgericht Kommende (Chryſoſt.), inſofern die ganze Zeit zwiſchen dem Tod und der Wiederkunft eine Vorſtufe und Einleitung der letzteren iſt. — V. 65. Das Zerreißen der Kleider beim Anhören einer Gotteslästerung war nicht bloß für den Richter, ſondern für jeden Anweſenden Pflicht (2 Kön. 18, 37. Hieron., Schöttg., Wünſche). Da der Zweck desſelben das Entblößen der Bruſt war[1], ſo ging der Riß wohl nicht von oben bis unten, ſondern nur eine kleine Strecke weit (longitudo rupturae palmus erat. Maimon.). Der Plural ἱμάτια kann generiſch genommen oder vom Ober- und Unterkleid (Marc. 14, 63 τοὺς χιτῶνας) verſtanden werden[2] (vgl. 1 Makk. 2, 14). Das hoheprieſterliche Gewand iſt nicht gemeint, da das Prachtgewand von 6—36 p. Chr. in der Burg Antonia verwahrt wurde (Joſ. Ant. 18, 4, 3), die weißen Gewänder aber nur einmal des Jahres getragen wurden. ἐβλασφήμησε kann nicht auf ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im eigentlichen Sinne gehen, da die Synedriſten daran nicht denken konnten, ſondern auf den meſſianiſchen Anſpruch, der von ihnen nicht anerkannt wurde, weil Jeſus nach ihrer Anſchauung „die ſchmählichſte Karrikatur eines Meſſias ſei" (Schegg). Die ſymboliſche Deutung der Väter von dem Aufhören des altteſtamentlichen Prieſterthums (Orig., Hieron., Leo, Theophyl., Euthym. u. a.) oder der Zerreißung des Schleiers des Geſetzes (Hilar.) gehören nicht zu der Erklärung. An einen Schmerz tief erregter Entrüſtung

[1] Joſ. B. J. 2, 15, 4: τοὺς δὲ ἀρχιερεῖς αὐτοὺς ἦν ἰδεῖν καταμωμένους μὲν τῆς κεφαλῆς κόνιν, γυμνοὺς δὲ τὰ στέρνα τῶν ἐσθήτων περιερρηγμένων. Cf. K.-L. 11, 169. Herod. 2, 89. Diod. 1, 95. Ovid Fast. 4, 448. Marquardt 5, 1, 361.

[2] Non fit in interula seu indusio linteo, nec in pallio exteriori: in reliquis vestibus corpori accommodatis omnibus fit, etiamsi decem fuerint. Maim.

(Meyer) ist nach dem Suchen falscher Zeugnisse kaum zu denken. Das Ganze erscheint vielmehr als grobe Heuchelei[1]. Die folgenden Worte zeigen wirklich etwas Triumphirendes, als ob er die Rathsherrn präoccupiren wollte (Chrysost., Theophyl., Euthym., Jans.), deßhalb ist νῦν vorangestellt (Luc. 23, 51. Arnoldi). — V. 66. Mit der unserem Evangelisten geläufigen Formel τί ὑμῖν δοκεῖ; wird ohne weitere Untersuchung das Urtheil provocirt, das lautete: er ist des Todes schuldig. Nach Lev. 24, 15 f. stand auf Gotteslästerung die Todesstrafe und Deuter. 18, 20 wird den falschen Propheten der Tod angedroht. Als theokratische Behörde hatte das Synedrium darüber zu erkennen, mußte aber zuvor genau untersuchen, ob die Merkmale zur Erkennung eines falschen Propheten und zur Constatirung einer Blasphemie vorhanden seien[2]. Aber auch dann mußte wenigstens nach rabbinischer Regel die Beschlußfassung und Vollziehung des Urtheils auf den folgenden Tag verschoben werden (vgl. 27, 1).

V. 67. Das Subject zu ἐνέπτυσαν sind die Synedristen, weßhalb Matthäus die Mißhandlung der Verurtheilung unmittelbar anreiht. Marcus folgt ihm hierin, gibt aber als Subject τινες und für ῥάπισμα die ὑπηρέται an. Lucas schickt den Bericht über die Mißhandlung voraus und nennt als Subject οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες τὸν Ἰησοῦν, wodurch zwar die Synedristen nicht ausgeschlossen sind, aber doch ausgeschlossen zu sein scheinen. Aberle wird nicht irren, wenn er hierin eine zarte Rücksichtnahme gegen die jüdische Behörde erkennt (l. c. S. 21). Als Grund der Beschimpfung bezeichnen die Väter die Rohheit der Synedristen (Orig., Chrysost., Hieron., Euthym. u. a.), welche auch der Evangelist brandmarken wollte. Für die Annahme eines religiösen Charakters oder Scheines (Schegg) fehlen die Belege. 1 Kön. 22, 24 ist von einem Backenstreich die Rede, welchen ein falscher Prophet einem wahren gab, was nicht als Mißhandlung bezeichnet werden kann, und Ps. 3, 8 ist bildlich. Das Beispiel des Uriel Akosta vom Jahr 1647 für die Excommunication hat aber für diese Zeit keinen Werth. κολαφίζειν Faustschläge geben (Pass.: einen ohrfeigen). ῥαπίζειν vgl. 5, 39. Hos. 11, 5. Jes. 50, 6: Backenstreich oder Ohrfeige geben (Orig., Hieron., Chrysost., Theophyl., Euthym.)[3], wie das Wort mitunter auch bei den Klassikern vorkommt, so daß man nicht genöthigt ist: mit dem Stocke oder der Ruthe schlagen zu übersetzen (Passow, Meyer, Arnoldi, Berl.), das im Neuen Testament vielmehr mit ῥαβδίζειν gegeben wird (Act. 16, 22. 2 Kor. 11, 25). οἱ δέ (ohne οἱ μέν vgl. Winer 17, 2 p. 100) sind bei Marcus die Diener, doch

---

[1] Orig.: ostendens turpitudinem suam et nuditatem suam. Jans.: ceterum cum hoc signo indignationem suam pontifex declararet, tamen e contrario verbis satis significavit suum ob extortam confessionem eius, unde illum accusare possent gaudium.

[2] Der einstimmige Ausspruch חייב מיתה (ἔνοχος θανάτου ἐστίν) geschah erst dann, wenn man die Aussage der Zeugen und das Geständniß des Angeklagten im Einklang befunden hatte (Wünsche). Die Frage, ob das von Jesus gelehrte Sittengesetz mit dem pharisäischen im Widerspruch stehe und letzteres daher unvollkommen sei (Grünebaum, Sittenlehre des Judenth. S. XII), beschäftigte das Synedrium bei der Verhandlung nicht.

[3] Ἔστι δὲ κολαφισμὸς μὲν τὸ πταίειν κατὰ τοῦ τραχήλου κοίλῃ ἀφῇ, πρὸς τὸ ποιεῖν ψόφον· ῥαπισμὸς δὲ τὸ πταίειν κατὰ τοῦ προσώπου.

zeigt auch er durch Voranstellung des προφήτευσον, daß keine strenge Scheidung möglich ist. Freie und Knechte nahmen Jesus wie einen Uebelthäter (ἄτιμον καὶ τριοβολιμαῖον Chr.) in die Mitte und mißhandelten ihn. Bei Matthäus entsteht allerdings der Schein, daß die ganze Mißhandlung den Synedristen und nur den Synedristen zur Last fällt (Weiß). — V. 68. Marcus erwähnt noch, daß sie dem Herrn das Gesicht verhüllten, um seinen Lesern das προφητεύειν verständlicher zu machen. Matthäus ließ es weg, weil es ihm bloß auf die Mißhandlung ankam und das Verlangen nach der Prophezie zur Nachtzeit im Tumult durch die Anrede Χριστέ den entschiedenen Charakter des Spottes erhielt. προφητεύειν steht im weiteren Sinne = etwas anderen Verborgenes vor einem aussagen (Tholuck, Propheten und Weissagungen 1861 S. 22. Schegg, Marcus 2, 301. Grimm p. 384).

V. 69—75. Bei der Verläugnung Petri differiren die Evangelisten nur in Nebenumständen. Die erste Anrede ging nach allen von einer Magd aus (Joh. θυρωρός); für die zweite geben Matthäus und Marcus wieder eine (die) Magd an, Lucas einen Mann, Johannes mehrere; die dritte lassen Matthäus und Marcus von den Dabeistehenden, Lucas von einem ἄλλος τις und Johannes von einem Vetter des Knechtes, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte, ausgehen. Die Verschiedenheit erklärt sich aus der ganzen Situation. Petrus befand sich mitten unter dem Gesinde, das untereinander hin- und hersprach, so daß verschiedene Relationen entstehen mußten. Eine Correctur braucht man bei den späteren Evangelisten kaum anzunehmen, aber doch ist die dritte Angabe des Johannes als genauere zu betrachten, der auch sonst in diesem Abschnitte die Synoptiker vervollständigte (Petrus, Malchus)[1]. Schon Augustinus nimmt bei der zweiten Anrede Knecht und Magd zusammen und erklärt bei der dritten die Abweichung entweder durch den plur. locutionis der einen oder die Hervorhebung des praecipuus bei Johannes. Die Abweichung hinsichtlich des Orts wird dadurch erklärt, daß Annas und Kaiaphas denselben Palast bewohnten (Euthym., Calmet).

V. 69. ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ außerhalb in dem Palaste. Das bisher Erzählte ging im Innern vor sich, wo die Sitzungen gehalten wurden. μία könnte zwar mit Bezug auf ἄλλη V. 71 gebraucht sein (8, 19), steht aber wahrscheinlich in abgeschwächter Bedeutung für τις (Lucas 22, 55: παιδίσκη τις), wie das hebräische אֶחָד (1 Kön. 20, 13. Dan. 8, 3. Winer 18, 9 p. 111). ἦσθα zeigt, daß sie ihn früher in der Begleitung des Herrn gesehen hatte. παιδίσκη junges Mädchen, junge Sklavin; später: Magd, Sklavin. — V. 71. Statt αὐτοῖς ἐκεῖ ist nach ℵ B D al. Lachm., Tisch. τοῖς ἐκεῖ zu lesen. πυλών Thor, Thorgebäude und der vordere Theil des Hauses. Hier steht es für das Thor in der den Hof umgebenden Mauer, bei welchem die Wohnung des Thürhüters war (πυλώριον), am vorderen Haupteingang. Marcus sagt dafür προαύλιον[2]. — V. 73. καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου denn auch

[1] Schegg hält eine genaue Ausgleichung dieser Verschiedenheiten für unthunlich (3, 404), ordnet aber nach Marcus, indem er 1 bei Matth. und Marc., 1 und 2 bei Luc., 2 und 3 bei Joh. zu einer Gruppe vereinigt, und ebenso 1 und 2 bei Matth. und Marc., 3 bei Luc. und 1 bei Joh. (Marc. 2, 167 f.).

[2] Euth.: οὐκ ἔξω τοῦ πυλῶνος, ἀλλ' εἰς τὸν πυλῶνα, τουτέστιν, εἰς τὸ προαύλιον, ὡς ὁ Μάρκος εἶπε.

deine Sprache, außerdem was sonst ihn kenntlich macht. Die galiläische Mundart, welche bei den Rabbinen für die entartetste galt (Lightf., Schöttg., Wünsche), hatte einzelne, leicht kenntliche Merkmale z. B. die Verwechslung der P- und K-Laute, der Gutturalen u. s. w. (Buxt. L. talm. 435. 2417). — V. 74. Die drei Verläugnungen bilden eine Klimax. Die erste ist eine ausweichende Antwort, die zweite läugnet schon die Bekanntschaft mit diesem Menschen und die dritte schwört ihn förmlich ab. καταθεματίζειν kommt nur hier vor, ist aber so gut bezeugt, daß καταναθεματίζειν (Elzev. Gr. Scholz nach Min.) nur als Correctur betrachtet werden kann, = verwünschen. Apok. 22, 3 κατάθεμα (חֵרֶם). καὶ εὐθέως ἀλλ. ἐφ. gleicht schon Chrysost. mit Marc. 14, 72: ἐκ δευτέρου ἀλ. ἐφ. durch die Unterscheidung zwischen den einzelnen cantus galli und dem gallicinium aus. — V. 75 zeigt die Reue des Petrus. Er ging nicht aus Furcht vor einer Anklage (Chrysost., Euthym.) oder aus Scham vor den Umstehenden (Orig., Hieron., Beda), sondern um sich ganz der bitteren Reue überlassen zu können. Der Tiefe des Falles entsprach der Ernst der Reue zum Heil. Es ist schwer, seinen Fall richtig zu beurtheilen, denn man muß sich alle Ereignisse jener Nacht und die große Zahl der Feinde, welche die eigenen Volksgenossen waren, vergegenwärtigen, um die schwierige Lage des Petrus würdigen zu können[1], aber es ist ebenso schwer die wehmuthsvolle Reue ganz zu begreifen, welche der Evangelist mit den beiden Worten: ἔκλαυσεν πικρῶς er weinte bitterlich, schildert. Dieser von den Evangelisten mit naiver Wahrheitsliebe und großer Demuth erzählte Vorgang ist für alle Gläubigen ein warnendes Beispiel, die Gelegenheit zur Sünde zu meiden und sich in keiner Versuchung auf die Kraft des Fleisches zu verlassen.

§ 65.

Jesus vor dem römischen Gericht.

27, 1—26.

Matthäus läßt hinter der Schuld der Juden die der Römer fast ganz zurücktreten. Die Blutgier der Juden und das Streben des Pilatus, Jesus zu befreien, stehen in gleichem Verhältniß zu einander. Marcus folgt dem Matthäus in der Hauptsache. Lucas sucht namentlich die Unschuld Jesu auch vom juristischen römischen Standpunkt aus darzuthun. Johannes tritt den Synoptikern ergänzend zur Seite, indem er auch dem Pilatus seinen Theil der Schuld am Tode Jesu reservirt. Vgl. Aberle l. c. S. 27 ff.

V. 1. Die Morgensitzung hat nicht nur den Zweck der Berathung über den modus der Ausführung des in der Nacht gefaßten Beschlusses, sondern wenigstens implicite wurde das Urtheil bestätigt und so formell unanfechtbar (26, 66. vgl. Schanz, Matthäusev. S. 87 Anm. 3. Frieblieb, Archäologie

[1] Hier. bemerkt zu V. 72 wahrscheinlich gegen Hil. und Ambr., welche zwar nicht die Schuld des Petrus läugnen, aber den „affectum excusandi“ haben: scio quosdam pii affectus erga apostolum Petrum locum hunc ita interpretatos, ut dicerent Petrum non Deum negasse, sed hominem, et esse sensum: nescio hominem, quia scio Deum. Hoc quam frivolum sit, prudens lector intellegit: sic defendunt apostolum, ut Deum mendacii reum faciant.

der Leidensgeschichte S. 59). Zwar knüpft die Erzählung an die Zwischenscene an (Weiß) und setzt denselben Ort und dasselbe Local voraus, aber die bestimmte Markirung des Zeitpunktes beweist doch, daß eine Unterbrechung stattgefunden hat und der Forderung genügt wurde, das definitive Urtheil erst am folgenden Tag zu fällen [1]. In Betreff der Richter ist bemerkenswerth, daß Matthäus sagt πάντες οἱ ἀρχ. καὶ οἱ πρ., während er nach 26, 59 einfach οἱ ἀρχ. oder τὸ συν. ὁλ. hätte schreiben können (Jans. j.). Nicht weniger bezeichnend ist das bei den andern fehlende ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, auf daß sie ihn zum Tode brächten, denn diese Bemerkung entspricht vollkommen dem ὅπως αὐτὸν θανατώσουσι V. 59 und darf nicht bloß von der Absicht, das bereits beschlossene Erkenntniß: ἔνοχος θανάτου zu verwirklichen (Meyer), erklärt werden, sondern beweist die Erneuerung der Absicht und des Beschlusses. κατὰ τοῦ Ἰησοῦ erinnert gleichfalls an eine Beschlußfassung und nicht bloß an eine Ausführungsmaßregel, für welche auch V. 2 nicht spricht, da die Auslieferung an Pilatus in jedem Fall geschehen mußte, weil das ius gladii an die Römer übergegangen war (Schürer S. 415. Langen S. 251 ff. und Quart.-Schr. 1862 S. 411 ff. Wünsche p. 348). — V. 2. δήσαντες nachdem sie ihn gebunden hatten. Die Verbrecher wurden gefesselt vor den Richter geführt [2]. Ob die Jesu bei der Gefangennehmung angelegten Fesseln (Joh. 18, 12.) während des Verhörs abgenommen worden waren (Jans. j., Meyer, Arnoldi, Schegg), kann aus unserer Stelle und Marc. 15, 1 nicht bewiesen werden, da über das Verhör nichts ausgesagt wird. In der Absicht des Matthäus liegt es nicht, damit eine Milderung der Behandlung anzudeuten. αὐτόν nach παρέδωκαν fehlt ℵ B C* L Min. Verss. Lachm., Tisch. und ist wohl als Ergänzung eingeschoben worden. Doch fehlt es auch in den Parallelen. Ποντίῳ ist nach ℵ B L 33 102. Verss. Orig., Chrysost., zu streichen. Pontius Pilatus war der fünfte Procurator Palästina's, das er 26—36 verwaltete. Sein Charakter wird von Philo und Josephus mit dunkeln Farben geschildert. Philo wirft ihm Bestechlichkeit, Gewaltthätigkeiten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urtheilspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeit vor. Die Juden hatte er besonders dadurch erbittert, daß er entgegen der Gewohnheit seiner Vorgänger die Besatzung mit den Kaiserbildern an den Feldzeichen in Jerusalem einziehen ließ. Auf das Drängen der Juden mußte er die Anordnung zurücknehmen und später auf Befehl des Kaisers auch den mit dem Namen des Kaisers versehenen im ehemaligen Herodespalast aufgestellten Weiheschild entfernen. Wegen der Niedermetzelung einer Schaar von Samaritern, die sich am Fuße des Garizim zu einem religiösen Zweck versammelt hatten, wurde er beim Legaten Vitellius von Syrien verklagt und nach Rom zur

[1] Orig.: qui in tenebris et nocte offendit venia dignus est: qui autem in die clara offendit, numquam potest culpare errorem quasi continentem se . . . qui autem consilium accipiunt contra Jesum omnes principes et seniores plebis mane facto, in lumine peccant. Wenn Wünsche S. 347 nur von der Entscheidung über den Vollzug des Urtheils am folgenden Tag spricht, so ist S. 345 zu vergleichen, wo er die Beschlußfassung und Vollziehung des Urtheils dem andern Tag reservirt.

[2] Hier.: habebant enim hunc morem, ut quem adiudicassent morti, ligatum iudici traderent. Vgl. Joh. 18, 24.

Verantwortung geschickt, wo er nach dem Tode des Tiberius (16. März 37) eintraf. Nach Eus. (h. e. 2, 7. Chronic. ad a. 3 Calig.) hat er sich selbst entleibt und zwar, wie die Tradition berichtet, in Vienne, wo er in der Verbannung lebte[1]. Die verhältnißmäßig günstige Charakterisirung in den synoptischen Evangelien verdankt er dem Bestreben des Matthäus die Schuld der Juden hervorzuheben und der Rücksicht der andern auf ihre römischen Leser. ἡγεμών princeps, Vulg. praeses. Der eigentliche Titel war ἐπίτροπος, procurator (Tac. Ann. 15, 44), doch schreibt auch Jos. ἡγεμών (Ant. 18, 3, 1). Judäa war nach der Absetzung des Archelaus (759) zu einer römischen Provinz in der Unterordnung unter Syrien gemacht worden. Der Procurator residirte in Cäsarea und kam bloß bei besonderen Anlässen, namentlich an Festzeiten wegen des großen Volksandrangs, nach Jerusalem (Jos. B. J. 2, 12, 1; 14, 3).

V. 3. Der Zweck, um dessen Willen Matthäus die Erzählung vom Ende des Judas aufgenommen hat, ist klar. Denn erstens konnte er selbst das Zeugniß des Judas gegen die Juden anführen (Chrysost.) und zweitens gab ihm dieser Bericht Gelegenheit, die Erfüllung einer Prophezie nachzuweisen. Beides fiel bei den andern Evangelisten weg, welche zudem für ihre Leser das Zeugniß eines Verräthers kaum verwerthen konnten. τότε dann, als Jesus zu Pilatus geführt wurde, denn daraus konnte er schließen, daß Jesus verurtheilt ist (Orig., Jansen). Die andere Erklärung des Origenes, daß κατεκρίθη auf Judas gehe, thut dem Texte Gewalt an. μεταμεληθείς von Reue ergriffen, beweist, daß Judas bei seinem Verrath das Aeußerste weder wollte noch erwartete. Als es doch dazu kam, avaritiae magnitudinem impietatis pondus exclusit (Hieron.). Diese Reue ist um so höher anzuschlagen, als sie nicht nach der Auferstehung, sondern zur Zeit der tiefsten Erniedrigung Jesu eingetreten ist (Orig.)[2]. Sie ist ein Beweis gegen die Lehre vom Bösen als Naturanlage (Orig., Hieron.), aber auch ein Beweis für die Schwierigkeit einer heilsamen Buße nach schwerem Fall. Der Teufel läßt über dem Reueschmerz die Hoffnung nicht mehr aufkommen, sondern überliefert den Sünder der Verzweiflung, deren Ende der Selbstmord ist. Die

---

[1] Jos. Ant. 18, 4, 2 berichtet bloß die Absetzung, Eus. bloß den Selbstmord. Die Apokryphen setzen Rom voraus: tunc imperator (Tiberius!) eum in carcerem recipi iussit ... post autem paucos dies data est igitur in Pilatum sententia, ut morte turpissima damnaretur. Audiens hoc Pilatus cultello proprio se necavit. Tischendorf, Evv. apocr. p. 458. Andere lassen ihn bekehrt sterben (Thilo, Cod. ap. I, 796 sq.). Den Selbstmord in Vienne berichten weder Orosius noch Cassiodor, sondern erst Ado von Vienne († 875), welcher den Bericht über die Todesart dem Orosius (h. 7, 5) entlehnt. Nachdem er die Verbannung des Antipas nach Vienne erzählt hat, fährt er fort: Pilatus, qui sententiam damnationis in Christum dixerat, et ipse perpetuo exsilio Viennae recluditur: tantisque ibi irrogante Caio angoribus coartatus est, ut sua se transverberans manu malorum compendium mortis celeritate quaesiverit (Chronic. 4840 Migne t. 123 p. 77).

[2] Aug. Quaest. 94 ex nov. test. sucht wegen der Beschäftigung der Hohenpriester die Scene nach dem Fest und der Auferstehung anzusetzen. Thomas hat die Stelle in die Cat. aurea aufgenommen und sich im Commentar dagegen erklärt. Indessen ist bekannt, daß die Schrift unecht ist, und eine Vergleichung mit de cons. evv. 3, 7, 28 sq. beweist die Falschheit dieser Unterschiebung.

Traurigkeit des Judas war keine Traurigkeit zum Leben, sondern zum Tod (2 Kor. 7, 9 ff.). Daß Judas die Absicht gehabt habe, die Aufhebung des Urtheils zu veranlassen (Hieron., Jansen, Schegg)[1], scheint mir psychologisch unerklärbar zu sein. Er konnte vernünftigerweise nicht hoffen Jesus wieder frei zu kaufen, denn die Synedristen hatten Jesus nicht gekauft, sondern nur den Verrath bezahlt; handelte er aber, wie angenommen werden muß, schon halb im Zustande der Verweiflung, so wollte er nur den Synedristen das Blutgeld zurückgeben, weil es ihm auf dem Herzen brannte, „ut saltem ab eius se reatu alleviaret“ (Jansen). Auch die Synedristen, welche ihn als Werkzeug benützt hatten, sollten aus seinem Munde noch an die Frevelthat gemahnt werden (Hilar.). Ihre schnöde Abweisung beförderte nur die Ausführung, rief aber nicht erst den Entschluß hervor. Auch eine Reflexion über das göttliche Verhängniß paßt nicht für den Seelenzustand des Judas. Die auch von Theophylakt registrirte Ansicht des Origenes, daß Judas dem Herrn im Tode vorausgehen wollte et occurrere ei cum anima nuda, ut confitens, deprecans, misericordiam mereretur, genügt es angeführt zu haben. Maldonat folgert daraus den Glauben jener Zeit an das Fegfeuer. Statt ἀπέστρεψεν liest Tisch. nach ℵ B L ἔστρεψεν = הֵשִׁיב (Gen. 43, 12. 21 al.). τοῖς ἀρχ. κ. τοῖς πρ. setzt zwar die Hauptfactoren des Synedriums, aber nicht nothwendig das vollzählige (Jansen) Synedrium voraus. — V. 4. αἷμα ἀθῷον unschuldiges Blut (Deut. 27, 25. 1 Makk. 1, 37). Euthym. ergänzt εἰς τὸ κεθνῆναι. Statt ὄψει ist nach überwiegenden Zeugen ὄψῃ zu lesen. Es entspricht dem lateinischen videris: da magst du zusehen (V. 24. Act. 18, 15. 1 Sam. 25, 17). — V. 5. Tisch. liest nach ℵ B L εἰς τὸν ναόν, das aber eine exegetische Aenderung ist. ἐν τῷ ναῷ ist aber nicht = ἐν τῷ ἱερῷ (Fritzsche, Bleek, Schegg) noch von dem Versammlungssaal zu nehmen, was nach V. 3 allerdings nahe liegt, sondern kann nur von dem Heiligthum verstanden werden, in das allein die Priester Zutritt hatten, wohin aber Judas die Verzweiflung trieb. ἀπάγχεσθαι sich erhängen, kommt auch bei den Klassikern vor. Die etwas abweichende Darstellung in der Rede des Petrus (Act. 1, 18) legt das Hauptgewicht auf das schauerliche Zerplatzen, in welchem sich die Strafe Gottes noch an der Leiche zeigte. Deßhalb schloß sich die Legende so gern an die Apostelgeschichte an und liebt es, den Vorgang auszumalen (Apollinaris mit Berufung auf Papias bei Cramer, Cat. p. 231. Oecumenius in Act. c. 2, Theophyl. z. St., vgl. Anger l. c. 233). Die einfachste Ausgleichung bleibt immer die, daß der Leichnam zerplatzte und herunterfiel, da die Leichen leicht anschwellen und bersten. Daß Judas in der Verwirrung seiner Sinne die Haltbarkeit des Strickes oder des Astes, an dem er sich aufhängte, nicht prüfte (Olsh., Ebr., Hengstenb., Keil), ist wahrscheinlich, aber gleichgiltig. Die alttestamentlichen Erzählungen ähnlicher Vorgänge (2 Sam. 15, 30 ff.; 17, 23. 2 Makk. 9, 5 ff.) sind doch so wesentlich verschieden, daß die Annahme einer mythischen Nachbildung selbst zur Mythe werden muß.

V. 6. Nach Deut. 23, 18 durfte der Erwerb aus Unzucht nicht im Tempel dargebracht werden, weil er ein Greuel vor dem Herrn ist. Daraus

[1] Zum Theil auch Chrys.: τί οὖν ὁ Ἰούδας; ὡς εἶδεν ἀνόνητα πονῶν, καὶ οὐκ ἀνεχομένους δέξασθαι, ἔρριψε τὰ ἀργύρια καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο.

schloßen die Priester richtig, daß auch das Blutgeld nicht in den Tempelschatz gelegt werden dürfe (Wünsche p. 348 s.). κορβανᾶς ὁ ἱερὸς θησαυρὸς καλεῖται (Jos. B. J. 2, 9, 4). τιμὴ αἵματος Preis für Blut, der für das zu vergießende Blut bezahlte Werth. Damit beschuldigten sie freilich auch sich selbst (τοῦτο μαρτυρία κατ' αὐτῶν, καὶ τῆς προδοσίας ἔλεγχος Chrysost.), aber hieran dachten sie nicht, sondern sie sprachen vom Standpunkte des Judas aus, der das Geld auf sündhafte Weise erworben hatte. — V. 7 f. Diese Berathung mußte natürlich nicht sogleich folgen, sondern wird von Matthäus zur Vereinfachung der Erzählung gleich hinzugefügt. Viel später konnte sie aber nicht stattgefunden haben (Act. 1, 18). τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως den Acker des Töpfers. Der Artikel setzt die Bekanntschaft des Töpfers oder des Platzes als Töpferacker voraus (V. 8. Act. 1, 19). εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις zur Beerdigung für die Fremden (Winer 31, 2 p. 198). Da zu den Festen viele Fremde nach Jerusalem kamen, so mußte für eine Begräbnißstätte gesorgt sein. Hakeldama (חֲקַל דְּמָא) wird von der sicher bis Hieronymus hinaufreichenden Tradition südlich vom Thal Hinnom gezeigt und der Acker „ist leicht erkenntlich durch das ziemlich starke Lager weißer Töpfererde, die ihn umgibt, und durch ein großes Grabgewölbe in seiner Mitte, das 50′ hoch, 45′ lang, 20′ breit und durch einen mächtigen Pfeiler gestützt ist" (Schegg, Pilgerreise 1 S. 392. Robinson 2, 178 f.). ἕως τῆς σήμερον ist eine ziemlich vage Zeitangabe, die aber doch ein größeres Intervall verlangt[1].

V. 9 f. τότε als die Synedristen das Geld zu diesem Zwecke verwendeten. Die Anwendung der Stelle Zach. 11, 12 f. zeigt, daß Matthäus dieselbe für bedeutungsvoll hielt. Bevor er die weitere Procedur vor der römischen Behörde erzählt, setzt er der Schuld des Synedriums einen unverrückbaren Markstein, welcher den Verzicht des jüdischen Volkes und mit der Verurtheilung des eigenen Messias die eigene Verurtheilung bezeichnet (Haupt S. 285 ff.). Zacharias läßt den Herrn im Bilde eines Hirten seinen Unwillen über den Undank des Volkes gegen die ihm erwiesene Hirtentreue und die Folgen dieses Undanks aussprechen. Um aber zu sehen, ob sie ihn nicht zurückwünschen, sprach der Hirte zu ihnen: wenn es gut scheint in euern Augen, so gebet her meinen Lohn, und wenn nicht, lasset es sein. Sie aber gingen darauf ein und sagten sich von ihm los, indem sie ihm als Lohn dreißig Silberlinge wogen. Darauf sprach der Herr zum Hirten: Wirf ihn hin dem Töpfer, den herrlichen Preis, um welchen ich geschätzt ward von ihnen, und der Hirte nahm die dreißig Silberlinge und warf sie in das Haus des Herrn dem Töpfer zu. Zum Töpfer ist zwar ziemlich dunkel und kann nur von dem geringfügigen Zweck erklärt werden, erhält aber durch die Erfüllung seine volle Beleuchtung, weßhalb man statt des אֶל־הַיּוֹצֵר nicht הַיּוֹצֵר lesen darf, wo יוֹצֵר für אוֹצָר Schatz, Tempelschatz stände, obwohl dieß natürlich die leichtere und ohne Matthäus auch allein verständliche Lesart ist. Für Matthäus waren zwei Punkte dieser Weissagung von Wichtigkeit: erstens, daß das Volk durch Ausbezahlung des geringfügigen Lohnes sich selbst von Gott losgesagt hatte, und

[1] Apollin. (Cramer Cat. 231) sagt davon: ἀπὸ τῆς ὁσμῆς ἔρημόν τε καὶ ἄοικον τοῦτο τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ.

zweitens, daß diese Untreue gerade so vom Propheten vorausgesagt war. Er hat deßhalb nach Art der Targumisten den hebräischen Text so citirt, wie er für die geschichtliche Erfüllung am besten paßte. Eine Berücksichtigung der LXX (Hilgenf.) ist durch ἔλαβον und ἔδωκαν doch zu wenig bezeugt, da der Evangelist die erste Person gar nicht brauchen konnte, weil die Priester den Blutlohn angenommen haben. τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου den Werth des Werthgeschätzten oder Schätzung des Geschätzten (Schegg) enthält ein auch im Hebräischen vorhandenes Wortspiel (הַיְקָר אֶדֶר), nur hat Matthäus statt יְקָר das Concretum יָקָר gesetzt und es mit τετιμημένος übersetzt, worunter der Messias zu verstehen ist, dessen Werth sie nicht höher schätzten. Weil man aber den Relativsatz nicht als eine tautologische Erklärung zu τετ. ansehen kann, so muß letzteres von dem hohen Werth des Messias an sich erklärt werden. Mit ἐτιμήσαντο weicht Matthäus wieder von dem hebräischen אֲשֶׁר יָקַרְתִּי ab, denn er bezieht es auf den Messias und nennt als die Schätzenden die υἱοὶ Ἰσραήλ (מֵעֲלֵיהֶם). ἀπὸ υἱῶν ist nicht = auf Anlaß von Söhnen Israels (Meyer, Reischl), denn der Artikel fehlt auch sonst bei υἱοί in den LXX (Jos. 12, 2; 15, 12) und ἀπό heißt von Seiten, so daß man von den Söhnen Israels übersetzen kann, welche die Schätzung gemacht hatten. Matthäus wollte damit sicher nicht den Judas bezeichnen. εἰς τὸν ἀγρόν ist nach der Erfüllung hinzugefügt. καθὰ συνέταξέν μοι κύριος entspricht dem bei Zacharias am Anfang des V. 13 stehenden וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי, das die LXX mit καὶ εἶπε κύριος πρός με übersetzen. Da aber Matthäus die Anrede des Herrn an den Hirten überhaupt umgeformt hat, so mußte er auch diese Einleitung umgestalten, um anzuzeigen, daß die Verwendung des Verrätherlohnes zu dem von Gott bestimmten Zweck geschehen sei. καθά = sowie, im Neuen Testament nur hier, hebräisch כַּאֲשֶׁר (Exod. 9, 12; 40, 25). Eine weitere Abweichung des Citats bei Matthäus ist die Einführung διὰ Ἰερεμίου, da sich die Stelle bei Zacharias findet und bei Jeremias 18, 1—3; 19, 1. 2 nur das Wort Töpfer anklingt, von dem man allenfalls vermuthen könnte, daß es bei gedächtnißmäßiger Citation die Verwechslung des Namens veranlaßt habe. Die Lesart ist gesichert, da nur 33. 157. Syr., Pers. und Codic. bei Augustinus Ζαχαρίου haben „et nulla fuit causa, cur adderetur hoc nomen, ut mendositas fieret“ (August.). Die Annahme, daß wir es mit einem gemischten Citat zu thun haben (August., Anselm., Jansen jun. theilweise; Grotius, Hengstenb., Hofm., Haupt, Arnoldi, Bucher, Wünsche), hat den Umstand gegen sich, daß aus Jeremias selbst nichts aufgenommen ist. Matthäus würde auch wohl den Plural ohne Namen gebrauchen (2, 23). Ebensowenig kann eine apokryphe Schrift (bei Orig.[1]; Euthym., Berl.) als Quelle bezeichnet werden, so daß nur die Vermuthung des Origenes und Hieronymus (Schegg, Meyer, Keil) übrigbleibt, daß eine Verwechslung des Namens stattgefunden habe. Dieß verstößt durchaus nicht gegen den katholischen Inspirationsbegriff, der nicht am bloßen Buchstaben hängen bleibt.

Statt ἔστη lesen א B C L Lachm., Tisch. ἐστάθη, das als das seltenere

---

[1] Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis . . .

nicht exegetische Näherbestimmung sein kann. Da Matthäus mit der Erzählung vom Tode des Judas eine Digression gemacht hat, so muß er mit ἐστάθη ἐμπρ. den Faden der Erzählung wieder aufnehmen. Die Verhandlungsscene wird durch Johannes wesentlich ergänzt, da nach ihm die Juden das Innere des Prätoriums nicht betreten wollten, um sich nicht zu verunreinigen. Die Synoptiker berichten bloß, was außen vorging. Ob der Procurator in Jerusalem eine eigene Wohnung hatte oder den Herodespalast bewohnte, ist controvers, das letztere aber wahrscheinlich (Aberle, Quartalschrift S. 39. Winer 2, 329 f. Schürer 250). Matthäus referirt die Anklage nicht, sie läßt sich aber aus der Frage des Pilatus construiren. Luc. 23, 2 geht über ihn hinaus. Vor Pilatus konnten die Ankläger nur politische Beschuldigungen vorbringen. σὺ λέγεις kann so wenig als σὺ εἶπας 26, 25. 64 als unentschiedene Antwort aufgefaßt werden (Theophyl.), sondern ist einfache Bejahung (Orig., Chrysost., Euthym.). Jesus setzt den Klagen wieder ein majestätisches Stillschweigen entgegen. Dieses hebt Matthäus hervor und nennt die beiden Klassen des Synedriums, während Marcus das Schweigen nur aus der Frage des Pilatus erschließen läßt. Weiß betrachtet deßhalb οὐδὲν ἀπεκρίνατο als eine Reflexion aus οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν bei Marcus; allein mit demselben Recht kann Marcus jenes als überflüssig weggelassen haben, während Matthäus damit das verschiedene Verhalten des Herrn gegen Pilatus und die Juden hervorheben wollte. Die Juden hätte er doch nicht überzeugt (Chrys.). Ein Schweigen über die Anklagen der Juden ist auch in der Antwort an Pilatus zu erkennen (Euthym.). Pilatus wunderte sich darüber, weil er darin eine die Ankläger weit überragende Charakterstärke und einen Beweis der Unschuld erkannte (Orig.). Denn daß die Juden, um eine ihnen mißliebige Persönlichkeit aus dem Wege zu räumen, in den Mitteln nicht wählerisch waren, wußte er längst. Wie Matthäus das Schweigen stärker betont als Marcus, so steigert er auch θαυμάζειν durch λίαν. Da aber auch er sich wegen eines Provinzialen nicht gern in Conflict mit dem Synedrium versetzen wollte, so versuchte er eine List, um den Unschuldigen ihren Händen zu entreißen [1]. Er appellirte an das Volk.

V. 15 ff. κατά c. Acc. distributiv (Krüger 68, 25, 4. Winer 49 p. 374). Der Artikel fehlt wie bei ähnlichen Zeitangaben: κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ μῆνα, um die regelmäßige Wiederkehr anzugeben: von Fest zu Fest. Joh. 18, 39 bemerkt noch besonders, daß es das Paschafest war. Wegen der Beziehung zum Paschafest scheint diese Gewohnheit jüdischen Ursprungs zu sein, obwohl die jüdischen Quellen nichts darüber berichten. Das Beispiel vom Feste der Lectisternien (Liv. 5, 13) hat nur eine entfernte Aehnlichkeit mit dieser Erzählung. Zu εἶχον ist ἡγεμών und die Römer überhaupt Subject, welche den Barabbas im Gewahrsam hatten (Orig., Hieron.). Vulg.: habebat. Ob dieser schon abgeurtheilt war, läßt sich nicht entscheiden. Für

[1] Schegg hat (K.-L. 8, 458 ff.) für das Verhalten des Pilatus auch seinen Haß gegen die Pharisäer, denen er gern einen Pfahl im Fleische gelassen hätte, angeführt und von Steinmeyer Zustimmung erhalten. Dem Charakter des Pilatus mag dieß vollkommen entsprechen, aber in die Darstellung des Matthäus paßt es nicht. Dagegen kann man mit der Annahme, „daß die Theilnahme des Pilatus für Jesus nur die des Richters war, welcher die Unschuld des Verklagten erkannt hatte" (Steinm. S. 148), einverstanden sein.

die Verneinung ſpricht die Darſtellung des Marcus und Lucas, Act. 3, 14, und die Gewohnheit der Römer, der Aburtheilung die Execution gleich nachfolgen zu laſſen. Aus ἕνα δέσμιον folgt aber nicht, daß nur Ein Verhafteter in Jeruſalem war, ſondern daß ſie ſich nur Einen ausbitten durften. ἐπίσημον ſetzt noch andere voraus. Pilatus hoffte, daß die Juden durch dieſe Gegenüberſtellung gezwungen würden, ſich für Jeſus zu entſcheiden. Der Name βαραββᾶς wird abgeleitet von בַּר אַבָּן filius patris nostri, oder בַּר רַבָּן filius magistri nostri, oder בַּר אַבָּא filius patris (Anger p. 275). Für die letztere Ableitung, welche gegenwärtig die gewöhnliche iſt (Lightf., Wetſt., Wünſche, Sieffert, Ebrard, Auguſt., Grimm, Bisping u. a.), ſprechen auch Hieron., Hilar., Theophyl.[1], für die zweite das Hebräerevangelium (vgl. S. 16 f.) und ein Scholion des Codex s.: ὡς γὰρ ἔοικεν πατρωνύμια τοῦ λῃστοῦ ἦν ὁ βαραββᾶς, ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός, wozu die Bemerkung des Hieronymus (filius magistri eorum) gut paßt, weil Jeſus durch Barabbas erklärt werden ſollte (Tiſch. I p. 195). Da zudem kein Jude durch βαραββᾶν zu einer falſchen Lesart gekommen wäre (Auguſt.), ſo hat die Erklärung Angers für die Lesart des Hebräerevangeliums: בַּר אַבָּא דְּהוּא בַּר רַבְּהוֹן viel für ſich. Aber da für einen Juden überhaupt keine Erklärung des Wortes, ſondern nur der Sache nothwendig war, ſo bleibt Schegg mit Recht bei בר רבן, deſſen „unſer" erklärt wird. Ἰησοῦν vor βαραββᾶν (Fritzſche, de Wette, Meyer) iſt zu wenig bezeugt (Orig., Min., Arm., Syr.). Matthäus fügt hier und V. 23 bei: τὸν λεγόμενον Χριστόν, Marcus τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων, ihren Standpunkten entſprechend. — V. 19. Der von Matthäus allein erwähnte Traum der Frau des Pilatus könnte wohl durch eine Art Vorahnung, wie ſie bei der Gemahlin Cäſars Calpurnia vor dem verhängnißvollen Tod vorkam, erklärt werden, würde aber ſchon dadurch für den Evangeliſten in das Gebiet des Uebernatürlichen fallen[2]. Doch iſt dieſer Vorgang von ihm als ein noch in höherer Weiſe übernatürlicher berichtet worden, weil er zugleich die Verwerfung der Juden und Berufung der Heiden ſymboliſirt. Die Frau erhielt in der Legende den Namen Procla (Procula) oder Claudia Procla und wurde als Chriſtin verehrt, ja von den Griechen zu den Heiligen gerechnet (Acta Pil. Tiſch. p. 223. Calmet Dictionar. s. v.). Nach denſelben Apokryphen führten die Juden den Traum auf eine magiſche Einwirkung Jeſu zurück. Spätere nahmen gern einen dämoniſchen Einfluß an, weil dadurch die Erlöſung verhindert werden ſollte (Beda, Thomas). ἐπὶ τοῦ βήματος auf dem Richterſtuhl. Der Sitz war bei den Römern im Freien. Nach Joh. 19, 14 befand ſich das Tribunal εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον,

[1] Hier. Pſ. 108 (t. VII p. 406): nolunt habere regem Jesum, habeant regem Barabbam, qui interpretatur filius patris, hoc est diaboli. Hil.: interpretatio autem nominis Barabbae est patris filius. Theoph.: οἱ τοίνυν Ἰουδαῖοι τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου, ἐξετήσαντο.

[2] Hier.: nota quod gentibus saepe a Deo somnia revelentur. Ambr., Chryſ., Theoph., Janſ. al. Eine rein natürliche Erklärung, für welche ſich Meyer und Langen auf den Charakter der Frau in den Apokryphen berufen, iſt durch die Theilnahme der Frau nicht begründet. Denn die Verhaftung erfolgte ſpät in der Nacht und die Gerichtsverhandlungen in der Frühe, ſo daß die Frau vorher kaum etwas erfahren hatte. σήμερον kann ſich ganz wohl auf die ganze Nacht beziehen.

ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθά (Steinpflaſter, hebräiſch: Erhöhung). ἡ γυνὴ αὐτοῦ ſeine Frau. Seit der Zeit des Auguſtus durften die römiſchen Magiſtratsperſonen ihre Frauen mit in die Provinz nehmen (Tac. Ann. 3, 33 f.). μηδέν σοι κ. τ. δικ. vgl. 8, 29. Luc. 5, 34. — V. 20. Die Synedriſten benützten die Unterbrechung, um das Volk zu einer Antwort in ihrem Sinne zu bereden. ἵνα drückt die in παιδεῦσαι liegende Abſicht aus. Die Griechen haben dafür den Infinitiv (Krüger 55, 3, 12; 65, 1, 4) oder ὥστε c. Inf. und ſpäter auch ὅπως (Winer 44, 8 p. 317).

V. 21. ἀποκριθείς ſteht allgemein zur Wiederaufnahme der V. 17 geſtellten Frage (Euthym.: πάλιν ἐπανέλαβε τὴν ἐρώτησιν). Eine Entgegnung auf die Berathung des Volkes, welche er mit angehört (Meyer) oder wenigſtens angeſehen hatte (Keil), iſt es nicht, da die Frage vielmehr eine Antwort als Reſultat der Berathung provociren will. — V. 22. Pilatus hofft, Jeſus wenigſtens durch eine geringere Beſtrafung vor dem Aeußerſten bewahren zu können. Das Volk iſt aber unerbittlich[1]. Ueber ποιεῖν τινά τι hier und Marc. 15, 12 cf. Krüger 46, 12. Bäuml. 437, 1. Winer p. 208. Bei σταυρωθήτω fehlt das Perſonalpronomen, wie es in Zurufen erklärlich iſt. Der Deutſche würde ſagen: kreuzigen! (Winer 22, 1 p. 136.) Die Juden verlangen die Kreuzesſtrafe, weil dieſes die römiſche Todesſtrafe, aber auch die der Sklaven war; ἵνα καὶ τὸ εἶδος τοῦ θανάτου κακοῦργον ἀπελέγχῃ αὐτόν. Euthym. — V. 23. Vor γάρ iſt nicht non faciam zu ergänzen (Grotius, Maldon., Fritzſche), das dem Standpunkt des Pilatus nicht entſpricht, ſondern etwa: wenn er gekreuzigt werden ſoll, was hat er denn Böſes gethan?, ſo daß γάρ die conclusio vertritt (Meyer, Schegg, Grimm, Winer 56, p. 416). — V. 24. τοῦ δικαίου fehlt B D Orig., Chryſoſt., Tiſch. und könnte nach der Lesart δίκαιον V. 4 gloſſirt ſein oder aus 23, 35 ſtammen, iſt aber doch zu ſtark bezeugt. Die Nachgiebigkeit des Pilatus charakteriſirt Chryſoſtomus, indem er einen Vergleich mit dem Verhalten des Tribuns bei der Gefangennehmung des Paulus anſtellt, mit den Worten: ἀνάνδρως καὶ σφόδρα μαλακῶς. Doch tritt ſeine Schuld hinter der des Volkes weit zurück. Ein römiſcher Statthalter konnte ſchließlich ein Leben opfern, um das ganze Volk zufrieden zu ſtellen, aber das Volk hat die Blutſchuld auf ſich. Um dieß formell zu conſtatiren, nahm Pilatus die nur von Matthäus berichtete Händewaſchung vor. Er folgte hierin nicht einer römiſchen, ſondern einer jüdiſchen Gewohnheit (Orig.), welche eine ſymboliſche Bedeutung hatte (Pſ. 26. Deut. 21, 1—9. Joſ. Ant. 4, 8, 16. Wünſche). Analogien für Waſchungen nach einem Mord finden ſich auch bei Heiden (Her. 1, 35. Virg. Aen. 2, 719 s. Soph. Aj. 654); und häufig wurde die Verſicherung, unſchuldig am Blute des zu Verurtheilenden zu ſein πρὸς τὸν ἥλιον oder ἀπέναντι τοῦ ἡλίου abgegeben (Const. ap. 2, 52, 1. Acta Pil. 9 p. 244). ἀπὸ τοῦ αἵματος = נָקִי מִדְּמֵי 2 Sam. 3, 28. Dan. 13, 46. Act. 20, 26. Eine pure Komödie, worüber die Zuſchauer lachten und die uns mit Ekel und Widerwillen erfüllt (Schegg), kann die Handlung doch nicht genannt werden[2], denn das

[1] Orig.: adhuc magnae esset impietatis, quod relicto iusto, homicidam petissent: nunc autem multiplicaverunt impietatis suae mensuram.

[2] Hier.: quodammodo contestans et dicens: ego quidem innocentem volui libe-

Folgende zeigt, daß die Zuſchauer nicht lachten, ſondern ein ernſtes, verhängnißvolles Wort ausſprachen: Sein Blut komme über uns und unſere Kinder. Matthäus hat jene Handlung nicht als Tadel gegen Pilatus, ſondern zur Vergrößerung der Schuld der Juden aufgenommen. In der That iſt dieſe Scene ganz geeignet, jedem die Anwandlung zum Rückfall in das Judenthum zu vertreiben. — V. 26. φραγελλοῦν = flagellare, nur hier und Marc. 15, 15. Die Griechen kennen es nicht. Die Geißelung ging regelmäßig der Kreuzigung voraus (Liv. 33, 36. Curt. 7, 11, 28. Cic. de div. 1, 26, 55. Joſ. B. J. 5, 11, 1. Marquardt 5, 1 p. 193). Luc. 23, 22 iſt bloß eine Androhung der Geißelung, dagegen macht bei Joh. 19, 1 ff. Pilatus nach der Geißelung mit dem Ecce homo noch einen Verſuch, das Volk zufriedenzuſtellen. Dieß reiht ſich am beſten an die Freilaſſung des Barabbas an. Ein formelles Urtheil fällte Pilatus nach den Synoptikern überhaupt nicht[1]. Hug ſtellt in ſeinem Gutachten (2, 167 f.) die Uebereinſtimmung in der Weiſe her, daß er die Geißelung nicht als die der Kreuzigung vorausgehende Mißhandlung, ſondern als inquiſitoriſche Vorkehrung (quaestio per tormenta) erklärt, welche nach der Verurtheilung zugleich als die der Todesſtrafe gewöhnlich vorangehende Züchtigung galt. Die Geißelung wurde oft ſo grauſam ausgeführt, daß die Delinquenten während derſelben ſtarben (Suet. Ner. 49. Tac. Ann. 2, 32; 16, 11. Phil. in Flacc. 10).

§ 66.

Der Kreuzweg und die Kreuzigung.

27, 27—44.

Die Berichte der Evangeliſten über die Ausführung der Todesſtrafe ſind ſehr kurz gehalten. Da dieſe Strafe bei den Römern gewöhnlich war, ſo konnten ſie die einzelnen Vorgänge bei ihren Leſern als bekannt vorausſetzen, während ſchon den ſpäteren Kirchenvätern und uns noch mehr die nähere Einſicht mangelt. Man iſt darum bei der Erklärung hauptſächlich auf die Nachrichten der römiſchen Schriftſteller über die Ausführung der Kreuzesſtrafe angewieſen. Bei Matthäus tritt vor allem das Streben zu Tag, die Grauſamkeit der Kreuziger und die mit dem Tod eintretenden Wunder zu ſchildern.

V. 27. πραιτώριον = praetorium war die Amtswohnung des Statthalters in der Provinz (Cic. Verr. 4, 28, 65) und ſpäter die Amtswohnung eines jeden Präſidenten (vgl. V. 11). Die Geißelung hatte alſo außerhalb des Palaſtes auf dem Gerichtsplatz ſtattgefunden. τὴν σπεῖραν die Cohorte

---

rare, sed quoniam seditio oritur, et perduellionis mihi contra Caesarem crimen impingitur: Innocens . . . Iudex qui cogitur contra Christum sententiam ferre, non damnat oblatum, sed arguit offerentes, iustum esse pronuntians qui crucifigendus est.

[1] Chryſ.: οὐδὲν γὰρ ἐνταῦθα ὁ Πιλᾶτος εἰσήνεγκεν, ἀλλὰ πάντα αὐτοὶ ἐποίουν, καὶ κατήγοροι καὶ δικασταί, καὶ δήμιοι καὶ πάντα γινόμενοι. Joh. 19, 13 ff. deutet allerdings die Fällung eines Urtheils an, dem aber die Geißelung vorausging. Janſ. j.: Ergo pro tribunali sedit quidem, sed adiudicavit tantum, fieri petitionem eorum, ut loquitur Lucas, ut scilicet ab ipsis damnatus traderetur eis crucifigendus, sicut petebant.

(600 Mann), welche im Prätorium zu Jeruſalem lag. Darin erkennt Schegg (Marc. 2, 177 Anm. 3) eine Beſtätigung ſeiner Vermuthung, daß Pilatus in der Burg Antonia zu Gericht ſaß. Der Ausdruck iſt aber nicht wörtlich zu nehmen und kann auch von der Leibwache verſtanden werden. — V. 28. Statt ἐκδύσαντες leſen ℵ** B D Orig., Chryſoſt., Lachm. ἐνδύσαντες, weil vor der Geißelung die Kleider herabgeriſſen wurden (Dion. Hal. 7, 69. Suet. Ner. 49), aber gerade deßhalb lag die Aenderung in ἐνδύσαντες ſehr nahe und iſt ἐκδ. beizubehalten. Die Soldaten haben Jeſus vor dem Prätorium angekleidet, dann hineingeführt und ihm dort den Mantel abgenommen[1]. χλαμύς = sagum trat ſpäter bei den Soldaten an die Stelle der auch im Kriege getragenen Toga. Es war ein weiter Tuchmantel, der nicht urſprünglich römiſch iſt, ſondern als Nationaltracht der Spanier, Gallier, Ligurer und Deutſchen vorkam und an Stoff und Farbe verſchieden war. Mit ihm war urſprünglich das paludamentum identiſch. Gewöhnlich aber unterſcheidet man letzteres von dem sagum gregale und verſteht darunter das sagum purpureum oder album, welches der Feldherr trug (Marquardt 5, 2, 171 f.). χλαμὺς κοκ. iſt alſo ein Feldherrnmantel, der auch zur Verſpottung des Königs der Juden paßt. — V. 29. Statt ἐπὶ τὴν δεξιάν iſt nach ℵ A B D L Min. Verss, Lachm., Tiſch. ἐν τῇ δεξιᾷ zu leſen. ἐξ ἀκανθῶν gehört zu πλέξαντες. ἄκανθα Dorn iſt bei den Griechen namentlich für Bärenklau = ἄκανθος gebraucht, der auch in der Kunſt verwendet wurde. Da es ſich hier aber um eine Verhöhnung handelt, ſo iſt die allgemeine Bedeutung Dorn vorzuziehen. Dorn- und Diſtelngewächſe gibt es im Orient die Menge (Winer, R.-W. 1, 274). Mißlin (Die heiligen Orte. 1860. 3 S. 30) fand nur den Kreuzdorn (rhamnus paliurus), von den Bewohnern spina Christi genannt, in und um Jeruſalem (vgl. Tobler, Denkbl. S. 113. 179). Da ſich dieſer nicht zum Flechten eignet (Sieber, Reiſe von Kairo nach Jeruſalem S. 143), ſo iſt wahrſcheinlich Lycium spinosum, von den Arabern Schaukum genannt, die ἄκανθα. Die Tradition bezeichnet dafür den Dorn — rhamnus nabeca (Schegg, Pilg. 1, 228). κάλαμος = קָנֶה Rohr wächst in Teichen und Sümpfen und an den Ufern der Flüſſe, auch des Jordan. Da dieſes aber weich iſt, ſo iſt ein anderes, zu Stäben und Stöcken geeignetes Rohr (2 Kön. 18, 21. Jeſ. 36, 6. Ez. 27, 29) gemeint (Winer 2, 410 f.). Das Imperfect ἐνέπαιζον bezeichnet wie ἔτυπτον V. 30 die dauernde Verhöhnung. Das Anſpeien und Schlagen ſollte wahrſcheinlich das Küſſen vertreten, welches auch bei der Krönung der Könige vorkam. Dieſe durch den Muthwillen der Soldaten hervorgerufene Scene gehört zu den ergreifendſten der ganzen Leidensgeſchichte und wurde für die chriſtliche Kunſt eine unerſchöpfliche Fundgrube. Eine ähnliche, aber poſſenhafte Scene beſchreibt Philo in Flac. 6. — V. 31. Der Purpurmantel hatte nur den Zweck der Verhöhnung und wurde vor dem Beginn der Execution wieder abgenommen. Dasſelbe geſchah vielleicht auch mit der Dornenkrone, worüber die Evangeliſten nichts erwähnen. Euthymius ſagt ohne alle Begründung: περιεῖλον

[1] Orig.: et expoliaverunt eum vestimenta eius quae desursum habebat tunicam inconsutilem et stolam ... et induerunt eum deludentes ... coccineam chlamydem.

πάντας καὶ τὸν στέφανον. Für das Belaſſen der Dornenkrone werden angeführt: das Ev. Nicod. c. 10 (Act. Pil., Tiſch. p. 246)[1], Tertull. (adv. Jud. c. 13)[2], Origenes z. St. und eine Abbildung aus dem fünften Jahrhundert, welche den Heiland mit einer Mauerkrone darſtellt (in der Gallerie degli Uffizi in Florenz. Floß, Geſchichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligthümer 1855. S. 336). Uebrigens gibt ſchon Origenes eine myſtiſche Deutung für dieſelbe (semel imposita et numquam detracta. Ego igitur arbitror quoniam spinea illa corona consumpta est a capite Jesu).

V. 32. ἐξερχόμενοι hinausgehend. Die Hinrichtungen wurden öffentlich und in der ſpäteren Zeit bei den Römern außerhalb der Stadtmauern vollzogen. Dieß entſprach auch der Sitte der Juden (Num. 15, 35. 1 Kön. 21, 13. Act. 7, 58. Lightf.). Die Kreuzigung Jeſu außerhalb der Stadt bezeugt auch Joh. 13, 11—13. Die Verurtheilten mußten das Kreuz ſelbſt zum Richtplatz tragen (Artemidor. Oneirocrit. 2, 56. Plut. de ser. num. vind. T. VIII p. 192). Dieß war früher das patibulum, ein aus zwei Theilen beſtehender Halsblock, in welchen der Kopf eingeſchloſſen wurde. Die Hände wurden daran gebunden oder genagelt. Unter der crux verſtand man den an der Richtſtätte bereits aufgerichteten Pfahl (palus, stipes. Cf. Marquardt 1, 193 f. Keim, 3, 398). Darnach hält es Marquardt für irrig, Chriſtus ſo darzuſtellen, daß er das Kreuz trägt. Man ſage nach römiſchem Uſus nicht ferre crucem, ſondern crux ponitur etc., wohl aber patibulum ferre = σταυρὸν φέρειν, βαστάζειν. Allein ſpäter wurde das Anbinden der Hände und das Anlegen des Halspflockes nicht allgemein beobachtet und patibulum mit crux identificirt (Langen, Zöckler u. a.); nach der Darſtellung der Evangeliſten muß man annehmen, daß Jeſu das Kreuz aufgeladen wurde. Joh. 19, 17 bemerkt, daß Jeſus ſein Kreuz getragen habe. Daraus, daß die Soldaten den Simon von Kyrene nöthigten, Jeſus das Kreuz nachzutragen, folgt nur, daß es Jeſus nicht während des ganzen Weges getragen hat. Erſt als Jeſus unter der Laſt des Kreuzes zuſammenzubrechen drohte, wurde Simon zur Unterſtützung gepreßt. Κυρήνη war eine bedeutende Stadt in Oberlibyen (Pentapolis), in welcher viele Juden wohnten (Act. 2, 10; 6, 9. Strabo bei Joſ. Ant. 14, 7, 2). Ob Simon ein Fremder oder Einheimiſcher, ein Sklave oder Freier war, iſt nicht zu entſcheiden. ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ (Luc. 23, 26) beweiſt nichts, weil ἀγρός nicht = Landhaus iſt. Auch ἠγγάρευσαν entſcheidet nicht für einen Sklaven, da die römiſchen Soldaten auch gegen freie Juden und Provincialen überhaupt (Liv. 30, 4) nicht immer rückſichtsvoll verfuhren. Nach der Tradition ging der Leidensweg (via dolorosa) vom Teiche Bethesda nahe am Stephansthor bis zur Heiliggrabkirche, eine Strecke von etwa 820—50 Schritten (Schegg, Pilg. 1, 302 ff.).

V. 33. Die Varianten ſind ziemlich zahlreich. Die beſtbeglaubigte Lesart iſt: ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος ℵ B L Min., Lachm., Tiſch. Γολγοθᾶ hebräiſch גָּלְגֹּלֶת, chaldäiſch גֻּלְגַּלְתָּא = Schädel, von der Geſtalt des Platzes

---

[1] Καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον, καὶ στέφανον ἀκανθῶν περιέθηκαν αὐτῷ περὶ τὴν κεφαλήν.

[2] Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhaerens cornibus crucis corona spinea in capite eius circumdata.

so genannt (Cyrill., Hieron., Bleek, Schegg, Keim, Meyer, Weiß u. a.). Die Erklärung vom Richtplatze (Hieron., Jansen j., Steinm.) hat das Fehlen bestimmter Richtplätze im Orient gegen sich. Die Tradition, daß der Name von dem Begräbniß des Adam an dieser Stelle herkomme (Tertull., Orig., Cyrill., Ambros., Athan., Epiph., August. u. a.), bezeichnet schon Hieronymus als eine non vera und selbst Origenes weiß sie nur mit den Worten zu begründen: venit enim ad me traditio quaedam talis. Ambros., Athan. und Epiph. führen sie auf die Juden zurück (Dillmann in Ewalds Jahrbb. V p. 142). Als Ort wird nach der bis Hadrian hinaufreichenden Tradition die heilige Grabeskirche angenommen (Ritter, Furrer, Schegg, Langen u. a.), während andere dieß negiren, aber auf eine Bestimmung verzichten (Robinson, Meyer, Keim u. a.). Der Hauptgrund derselben besteht darin, daß sich die Kirche innerhalb der Stadtmauer befindet. Da aber die dritte Stadtmauer durch Agrippa im Jahr 42 p. Chr. begonnen wurde und die heutige Mauer vom Jaffathor bis zum Stephansthor mit derselben übereinstimmt (Schick, Z.-S. des Pal.-V. 1 S. 15 ff.), so entscheidet die heutige Lage nicht. Es wäre zu beweisen, daß die zweite Mauer, welche Robinson für älter als Hiskia hält, Schegg von Ezechias erbaut und von Nehemias wiederhergestellt sein läßt (1, 308), auch den Golgatha eingeschlossen habe. Ueber den Lauf derselben kann nur gesagt werden, daß sie vom Thore von Gennath mit einer Krümmung nach der Festung Antonia auf der Nordseite des Tempels hinlief. Dieses Thor muß aber östlich vom Thurme Hippicus gesucht werden, weil Josephus nur die zwei andern Mauern bei diesem beginnen läßt. Nach Jer. 31, 38 f. ist es wahrscheinlich, daß die Mauer die Hügel Goah und Gareb ausschloß und sich in einem kleinen Bogen zwischen dem Hügel Gareb und dem Akrahügel hindurchwandte. Vom Hiskiateich kann es ja auch Robinson nicht sagen, ob er mit dem jetzigen identisch ist. Gegen die Gründe wegen der Größe und Lage der Stadttheile ist aber zu bemerken, daß durch das Christenthum seit der Zeit Constantin's in Jerusalem der Schwerpunkt vom Tempel in die Grabeskirche verschoben und eine wesentliche Veränderung der Stadtverhältnisse hervorgerufen wurde. Der historische Beweis ist weder durch Robinson noch durch Keim widerlegt. Die Christen, welche sich die heiligen Stätten gewiß gut gemerkt hatten, kehrten nach der Zerstörung der Stadt wieder zurück und lebten als Judenchristen unter Bischöfen aus ihrer Mitte. Seit 134 nahmen in der allmählich hellenisirten Kirche hellenische Bischöfe den Sitz ein und bald begannen die Wallfahrten. Auf dem Kalvarienberg war durch Hadrian ein Venusbild aufgestellt worden, so daß die Erinnerung daran leicht fortvererbt wurde (vgl. Langen S. 373 ff., einen Plan bei Holzammer 2. Bd.). — V. 34. Statt ὄξος ist nach ℵ B D L Verss., Lachm., Tisch. οἶνος zu lesen. Zur Lesart ὄξος dürfte Ps. 69, 22 mitgewirkt haben. χολή Galle, im weiteren Sinn jede bittere Flüssigkeit. Bei den LXX steht es für לַעֲנָה Wermuth (Spr. 5, 4. Thren. 3, 15) und רֹאשׁ Gift (Ps. 69, 22. Vgl. Jer. 8, 14. Deut. 29, 17), da die Juden alle bitteren Kräuter für giftig hielten. Nach Marcus bestand der Trank aus Myrrhenwein, der auch bei den Römern, welche ihre Weine gern mit Gewürzstoffen versetzten, bekannt und gebraucht war (vinum murrhinum) und für ein Lieblingsgetränk der Frauen galt, aber in starken Dosen auch

betäubend wirken konnte. Nach rabbiniſchen Angaben reichte man den vom Synedrium zum Tode Verurtheilten ſtarken Wein mit Weihrauch gemiſcht, um ſie zu betäuben (Lightf., Wünſche). Da mitleidige Frauen zu dieſem Zweck Myrrhen in Wein aufgelöst bereit hielten, ſo nimmt man gern an, daß auch dem Herrn fromme Frauen dieſen Dienſt leiſteten (Hug). Matthäus hat aber bei der Erzählung mehr die Abſicht, die ſchlechte Behandlung Jeſu als eines Verbrechers darzuſtellen, wie ſchon die Anſpielung auf Pſ. 69, 22 beweist (Sever.: ἐνυβρίζοντες; Hieron.). Die Differenz zwiſchen γευσάμενος οὐκ ἠθέλησε (ℵ B D L Lachm., Tiſch.) πιεῖν (Tiſch. πεῖν nach ℵ* D) und Marc. 15, 23: ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν iſt nicht Folge traditioneller Weiterbildung bei Matthäus, ſondern Matthäus berichtet wegen der Prophetenſtelle genauer. Sever.: ταυτόν ἐστι μὴ πιεῖν, τὸ μόνον γεύσασθαι.

V. 35. ἵνα πλ... κλῆρον iſt aus Joh. 19, 24. Das Kreuz beſtand aus einem Pfahl (crux) und dem Querholz (patibulum, bei Juſt. und Tert. antenna), welches von jenem in der Regel etwas überragt wurde (crux immissa), wie auch das Kreuz Chriſti ſeit dem fünften Jahrhundert dargeſtellt wird, während die crux commissa (mit drei Spitzen) in den früheren bildlichen Darſtellungen häufiger iſt. Die Inſchrift ſpricht für die crux immissa (Lipſius, Frieblieb, Langen, Zöckler, Kreuz Chriſti 1875 S. 426 ff. u. a.). Der Delinquent wurde an das Kreuz hinaufgezogen und an den Händen und Füßen angenagelt. Die Füße wurden wahrſcheinlich nebeneinander gelegt (Juſt. c. Tr. 97 p. 334 C. Apol. 1, 35 p. 88 A. Tert. cont. Marc. 3, 19. Langen S. 317. Marq. 1, 194). Ein Fußbrett (suppedaneum), wie es in ſpäteren Darſtellungen vorkommt, war nicht vorhanden, aber der Körper ruhte auf einem Pflock (πῆγμα, sedile), welcher zwiſchen den Beinen hindurchging, damit die Hände nicht aufgeriſſen wurden[1]. διεμερίσαντο κτλ. ſie vertheilten ſeine Kleider, indem ſie das Loos warfen. Die Kleider der Hingerichteten gehörten den Soldaten (Wetſt.). ἱμάτια bezeichnet aber nicht bloß Oberkleider, denn die cruciarii wurden nackt gekreuzigt (Artemidor, Oneirocrit. 2, 61). Ob ihnen ein Lendentuch gegeben wurde, iſt beſtritten. Das Zeugniß des Ev. Nic. (vgl. S. 544) und die Stellen der Miſchna ſind ſpäteren Urſprungs. Die Scheu der Römer vor vollſtändiger Entblößung (Tac. Ann. 14, 20. Cic. Tusc. 4, 33, 70. Dion. Hal. 7, 72) bezieht ſich bloß auf römiſche Jünglinge, ganz anders hielten ſie es bei gewöhnlichen Kämpfern und Schauſpielern. War es doch bei gewiſſen Spielen Sitte, am Schluß die Entblößung der Schauſpielerinnen zu verlangen (Sen. ep. 97, 8. Marq. 4, 500). Die Bemerkung des Dion. Hal., daß die Agoniſten τὸ μὲν ἄλλο σῶμα γυμνοί, τὰ δὲ περὶ τὴν αἰδῶ καλυπτόμενοι ſeien, ſteht in einem phantaſtiſchen Bericht. Deßhalb ſprechen ſich auch bei Jeſus mehrere

[1] Juſt. c. Tr. 91 p. 316 CD: ὀρθιον γάρ τὸ ἔν ἐστι ξύλον, ἀφ' οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερηρμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ, καὶ ἑκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι προεζευγμένα τὰ ἄκρα φαίνηται· καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἔξεχόν ἐστιν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι. Tert. adv. Jud. c. 10; adv. Marc. 3, 18. Iren. adv. h. 2, 24, 4: Habitus crucis fines et summitates habet quinque: duos in longitudine et duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit, qui clavis affigitur.

Väter für die vollständige Entblößung aus (Ambros. in Luc. 10, 110. Auguſt. cont. Faust. 12, 23. de civ. 16, 2. Athan. de cruce et pass. n. 20. Heſych. or. in s. Andr. ap. Max. bibl. 12. p. 189) und viele Theologen ſtimmen ihnen zu (Salmaſ., Gretſer, Brug, Janſ., a Lap., Calm. u. a.), obwohl dabei die Parallele mit Adam mitgewirkt haben mag. Die Scheu der Juden vor der Nacktheit und die Anweſenheit von Frauen bei der Kreuzigung ſprechen aber bei Jeſus doch für die Anwendung eines Lendentuchs (Langen S. 304 ff.). Nach Joh. 19, 23 machten die vier Soldaten der Wache vier Theile und verloosten den ungenähten Rock. Sie haben aber auch über die einzelnen Theile das Loos geworfen. Jeſus hatte alſo: Rock, Mantel, Unterkleid, Sandalen, Gürtel. — V. 37. ἐπέθηκαν iſt nicht plusquamperfectiſch zu nehmen, ſondern die Soldaten haben das Täfelchen (σανίς) erſt nachträglich aus Muthwillen angeheftet (Meyer, Arnoldi, Schegg), wenn man nicht annehmen will, daß Matthäus die Zeitfolge unberückſichtigt laſſe (de Wette, Winer 40, 5 p. 259). Es war Sitte, daß der cruciarius dasſelbe auf dem Wege an ſich trug (Dio C. 54, 8). Auch wurde den Verurtheilten eine ſolche Tafel vorausgetragen und die Urſache des Todes von einem Herold verkündet. (Suet. Dom. 10. Cal. 32. Euſ. 5, 2, 44). — V. 38. τότε dann, damals. Aus καθήμενοι ἐτήρουν ſcheint hervorzugehen, daß die Execution von andern Soldaten, alſo wahrſcheinlich gleichzeitig ausgeführt wurde. Matthäus erwähnt dieſen Vorgang erſt jetzt, um die Erzählung von der Kreuzigung des Herrn nicht zu unterbrechen und auch ſo nur compendiariſch wegen V. 44. Der Straßenraub war mit der Kreuzesſtrafe bedroht.

V. 39 f. οἱ παραπορευόμενοι beweist, daß die Richtſtätte wie gewöhnlich (Winer R.-W. 1, 678) in der Nähe einer Straße war, und macht es neben anderen Bemerkungen der Synoptiker wahrſcheinlich, daß die Hinrichtung nicht am Feſttage ſtattgefunden hat. κινοῦντες τὰς κεφ. den Kopf ſchüttelnd war an ſich kein Zeichen der Verhöhnung, ſondern der Verneinung oder des Unwillens, iſt aber hier mit καὶ λέγοντες zu verbinden (Pſ. 22, 8. Job 16, 4. Jeſ. 37, 22. Juſt. Tr. 101 p. 344 B. Ap. 1, 38). In V. 40 iſt ein Hohn und eine Läſterung, jener, inſofern Jeſus in ſeiner ſcheinbar hilfloſen Lage wegen eines großen Machtbeſitz vorausſetzenden Ausſpruchs verſpottet, dieſe, weil ſeine Gottesſohnſchaft frech verlacht wird. Dem υἱὸς τοῦ θεοῦ liegt nicht die moraliſche, ſondern die heidniſche metaphyſiſche Anſchauung zu Grunde, wornach der Sohn Gottes auch im Beſitze göttlicher Macht ſein muß (Schegg). Statt καταβήθι leſen ℵ A D Tiſch. καὶ κατάβηθι, das allerdings nothwendig iſt, wenn man σῶσον σεαυτόν zu εἰ υἱὸς bezieht. Aber der Parallelismus zwiſchen ὁ καταλύων und εἰ υἱός, σῶσον und κατάβηθι liegt doch zu nahe, als daß man ihn durch καί beſeitigen ſollte. Chryſoſtomus ſetzt umgekehrt: ὁ καταλύων .. κατάβηθι, εἰ υἱὸς .. σῶσον σεαυτόν. — V. 41. Φαρισαίων (E F G al. Verss. Orig., Fritzſche) iſt Gloſſem. Die Synedriſten halten es unter ihrer Würde Jeſus ſelbſt anzuſprechen, legen aber durch ihre höhniſchen Bemerkungen in dieſer Situation eine ſtarke Rohheit und Bosheit an den Tag. — V. 41. εἰ vor βασ. fehlt ℵ B D L Tiſch. und ſtammt aus V. 40. Statt πιστεύσομεν iſt nach ℵ E L Δ Min. Tiſch. πιστεύσωμεν zu leſen. Neben dem Hohn iſt in dieſer Wendung noch ein großer Unmuth über die

Kreuzesüberschrift zu erkennen[1]. ἐπ' αὐτῷ (Tisch. αὐτόν nach ℵ B L) drückt den Grund aus, auf welchem der Glaube beruhen würde. — V. 43. Vgl. Ps. 22, 9. εἰ θέλει αὐτόν bei den LXX ὅτι θέλει αὐτόν, wornach auch unsere Stelle zu erklären ist, = חָפֵץ בּוֹ, wenn er an ihm Wohlgefallen hat, denn dieß sollte man voraussetzen, wenn er Gottes Sohn ist (Weish. 2, 18). An eine freiwillige Hingabe wollten die Synedristen nicht denken. — V. 44. τὸ αὐτό ist nicht = ὁμοίως, sondern Object zu ὀνειδίζειν, das hier mit doppeltem Accusativ construirt ist (Krüger 46, 12. Winer 32, 4 p. 213). Lucas führt nur Einen von den Mitgekreuzigten an. Der Plural ist generisch (August. de cons. evv. 3, 16, 53. Ambros., Hieron., Jans., Maldon., Schegg, Lang., Keil) oder durch die Annahme zu erklären, daß anfänglich beide in den Spott der Untenstehenden einstimmten, nachher sich aber der eine bekehrte (Orig., Chrysost., Theophyl., Euthym.) Lucas wollte wie überall gerade die rührende Scene seinen Lesern mittheilen. Die Vermuthung Scheggs, daß man in judenchristlichen Kreisen daran wie an der Parabel vom verlorenen Sohn und der Geschichte der Ehebrecherin Anstoß genommen habe, ist nicht unzutreffend, aber doch sind auch im Matthäusevangelium Stellen, welche eine leichte Buße voraussetzen (18, 21 ff.). Matthäus will Jesus nur als den allgemein Verlassenen und Verspotteten darstellen und hatte deßhalb kein Interesse, das Andere zu erwähnen, während bei Lucas das Verhältniß umgekehrt liegt.

§ 67.

Der Tod und das Begräbniß.

27, 45—61.

Der Bericht des Matthäus ist durch die Erzählung großer Wunder charakteristisch. Sie sollen zeigen, daß der von den Juden Verspottete und Verhöhnte der Herr des Himmels und der Erde ist, der sich leicht hätte retten können. Diese Wunder verfehlten auch bei dem heidnischen Hauptmann und seinen Leuten ihren Zweck nicht, aber von den Juden wird nichts Aehnliches berichtet, sie bleiben auch im feierlichsten und ergreifendsten Moment verstockt.

V. 45. ἀπὸ ἕκτης ὥρας von der sechsten Stunde an. Jesus ist also vor derselben gekreuzigt worden. Die Juden theilten wahrscheinlich seit dem Exil den Tag in Stunden ein (Dan. 4, 16; 5, 5. 4 Esr. 6, 24). Da aber der Tag im bürgerlichen Sinne zu den verschiedenen Jahreszeiten verschiedene Länge hat, so waren auch die Stunden verschieden. Zur Zeit des Osterfestes war beinahe Tag- und Nachtgleiche, also war die Zeit von 6 Uhr Morgens bis 6 Uhr Abends in zwölf Stunden getheilt und die sechste Stunde ist 12 Uhr Mittags. Marcus sagt aber 15, 25, Jesus sei um die dritte Stunde gekreuzigt worden, während nach Joh. 19, 14 die Verhandlungen vor Pilatus um die sechste Stunde stattfinden. Diese vielfach als unausgleichbar bezeichnete Differenz läßt sich nur dadurch ausgleichen, daß

[1] Euth.: τοῦτο εἶπον διὰ τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ τίτλου· μὴ δυνηθέντες γὰρ αὐτὴν μεταστρέψαι, πειρῶνται ψευδῆ ταύτην ἀπελέγξαι, διὰ τοῦ ζητεῖν δῆθεν ἀδύνατα.

man bei Johannes die schon zu jener Zeit in Kleinasien gebräuchliche Zählungsweise (Plin. ep. 3, 5. Mart. Polyc. 7, 1. Vgl. Langen S. 339 ff.) von Mitternacht an annimmt, so daß die sechste Stunde 6 Uhr Morgens ist. Zwar erforderten die Verhandlungen vor Pilatus schon wegen der Zwischenscene vor Herodes einige Zeit, da aber keine Reden gehalten wurden und Jesus sich nur auf kurze Antworten einließ oder ganz schwieg, so darf dieselbe nicht allzuweit ausgedehnt werden. Einige Angaben des Johannes stimmen allerdings mit der jüdischen Zeitrechnung besser (11, 9), aber berechtigen doch nicht zu dem Schluß, daß er nur diese angewandt habe (vgl. dagegen 1, 40; 4, 6. 52. Hug, Zeitschr. 5, 90 ff. Gutachten 2, 185. Wieseler, Beiträge S. 252 ff., Isenberg, Zeitschr. für luth. Theol. 1868 S. 450 ff.). Wurde aber die Procedur vor Pilatus etwa zwischen 6—8 Uhr vollendet, so konnte die Kreuzigung um 9 Uhr stattfinden (Clericus, Michael., Hug, Schegg[1], Langen, Keil). Die Erklärung der ὥρα = Tageszeit (πρώτη, τρίτη, ἕκτη, ἐνάτη), wornach Jesus nach alter Tradition um die sechste Stunde (Gnostiker Marcus bei Ir. 1, 14, 6. Const. ap. 5, 16; 8, 40) gekreuzigt worden sei (Jans., Maldon., Tillem., a Lap., Schulz, Friedlieb, Bisp., Aberle u. a.), müßte erst diese Tageseintheilung beweisen. Aber auch dann wäre ὥρα τρίτη nicht gerade = 11—12 Uhr und ὥρα ἕκτη ebenfalls = 11 bis 12 Uhr. Noch mehr spricht aber dagegen, daß Marcus selbst sagt: γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο, wodurch der Beginn der Finsterniß genau in den Eintritt der sechsten Stunde verlegt wird, so daß das ὥρα ἦν ὡς ἕκτη für die Verhandlungen vor Pilatus doch wenig Zeit zum Kreuzweg und zur Kreuzigung ließe. Marcus referirt die Stunde der Kreuzigung genauer, weil er die Realität des bei Gekreuzigten oft sehr spät eintretenden Todes (August. in Joann. 36, 8, 4) möglichst feststellen wollte. σκότος kann wegen des Vollmonds nicht von einer gewöhnlichen Sonnenfinsterniß verstanden werden (Orig.; Acta Pil. Tisch. p. 249, Chrysost. macht dagegen nur die Dauer der Finsterniß geltend, Hieronymus verbindet beides). Deßhalb negirt Orig. auch die Identificirung mit der von Phlegon aus der Zeit des Tiberius berichteten Sonnenfinsterniß (Eus. Chron. Ol. 202, 4 ad a. 19 Tib. und viele Späteren; noch a Lap. und Langen S. 344), welche nach Ideler (Chron. 2, 417) auf den 24. Nov. 29 p. Chr. fiel[2], weil er nicht berichte in luna plena hoc factum. Eine miraculose Zwischenstellung des Mondes (Pseudo-Dion., Maldon., Jans., a Lap.) ist überflüssig, da auch für einen wunderbaren Vorgang einfachere Mittel gewählt werden konnten. Euthym.: ὁ μὲν

---

[1] Marc. 2, 189 entscheidet er sich aber für einen Schreibfehler bei Johannes, da die Zahlzeichen für 3 (Γ) und 6 (Ϝ ϛ) einander sehr ähnlich sind. Für τρίτη sprechen: ℵ° D^{supp} L X^{txt} Δ 72. 88. 123*. 151. Cf. Tisch. zu Joh. 19, 14. Von neueren Exegeten: Bynäus, Calmet, Patr. Man sieht aber, wie schon Victor von Capua bemerkt, nicht ein, wie Angesichts des Marcusevangeliums die abweichende Lesart sich in die besten Codices einschleichen konnte.

[2] Nach Lutterbeck, Im Jahre Christi, Gießen 1878, war im J. 33 am 3. April, „dem Todestag Christi", nach Johannes eine Mondsfinsterniß. Dieses Resultat wurde durch Bruhns in Leipzig bestätigt, wonach der Mond in Jerusalem an diesem Tag um 6 Uhr 6 M. aufgegangen und verfinstert über den Horizont gegangen ist. Es war der 15. Nisan und Freitag. Vgl. Augsb. A. Z. 1878 Nr. 231.

ἥλιος ἠμφιέσατο σκότος. Hieron. luminare maius retraxisse radios suos. Die ſymboliſche Bedeutung der Finſterniß bei dem Tode des Herrn, der das Licht der Welt war, ergibt ſich von ſelbſt. ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν iſt auf das jüdiſche Land zu beſchränken (Orig., aut certe super Jerusalem tantum; Erasm., Maldon.). Gegen die Ausdehnung auf die ganze Erde (Chryſoſt., Euthym., a Lap.) führt ſchon Origenes den Mangel anderweitiger Nachrichten an. Der allgemeine Charakter wird allerdings von allen vier Evangeliſten betont und von den Apologeten verwerthet, aber die Verweiſung Tertullians auf die römiſchen Archive (apolog. 21), das Zeugniß des Julius Africanus und des Euſebius nach Phlegon können den Mangel jeder Notiz bei heidniſchen Autoren nicht aufwiegen. — V. 46. ἡλί nach A F G al. Baſil., Epiph., Lachm.; Tiſch. ἠλεί nach D E Δ. λέμα nach ℵ B L Tiſch. σαβαχθανεί ℵ A (B) Δ Lachm., Tiſch. chaldäiſch: אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי, die hebräiſche Form Pſ. 22, 2. Dieſe Gottverlaſſenheit, welche bei Jeſus als objective unmöglich war, erklärt ſich aus dem bittern Gefühl der menſchlichen Natur beim Herannahen des gewaltſamen Todes. Jeſus wollte auch hierin den Menſchen gleich werden, um die Stelle des Menſchen vollſtändig auszufüllen (Tert., Hilar., Epiph., Ambroſ., Cyrill., Hieron.). Die Dogmatiker erklären dieſen Ausruf gern als einen für die von Gott verlaſſene und entfremdete Menſchheit geſchehenen (Athan., Greg. Naz., Cyrill. Alex., Auguſt., Leo; Wieſer l. c. S. 167). Indem aber Jeſus dieſes wirkliche Gefühl der Verlaſſenheit unter Anwendung einer prophetiſchen Stelle zum Ausdruck brachte, zeigte er, daß er nicht von demſelben überwältigt wurde, ſondern ſich auch beim intenſivſten Leiden bewußt blieb, der von Gott Erwählte und von den Propheten Verheißene zu ſein. Euthym.: οὐ γὰρ δδυνώμενος οὕτως ἀνεβόησεν. Vom Verlaſſen behufs des Sterbens (Steinmeyer, Keil) kann ἐγκαταλείπειν nicht erklärt werden, da die ganze Menſchwerdung und das Leben des Gottmenſchen dieſes Ende zur Vorausſetzung hatte. Matthäus konnte alſo durch dieſen Bericht ſowohl den meſſianiſchen Charakter als auch die ſchreckliche Verſchuldung des Volkes gegen den Meſſias nachweiſen (Chryſoſt.). — V. 47. Da der Ausſpruch Jeſu einem jüdiſchen Ohr nicht mißverſtändlich ſein konnte, ſo iſt hier eine abſichtliche Verdrehung, ein „frevelhafter Judenwitz“ (Meyer) anzunehmen. Die Juden hatten ſich bereits ſo viel erlaubt, daß auch der Spott mit dem Worte Eli nicht mehr auffallend iſt. — V. 48 f. Der δραμών konnte im Gegenſatz zu den λοιποί V. 49 von wohlwollender Abſicht geleitet geweſen ſein. Doch ſpricht dagegen ſchon der Umſtand, daß er mitten in einer Verhöhnungsſcene genannt und Marc. 15, 36 ihm ſelbſt der Spott in den Mund gelegt wird (Euthym., Janſ.). Nach Joh. 19, 29 war ein Gefäß voll Eſſig da, worunter nicht ein Betäubungsmittel (Theophyl. u. a.), ſondern der Soldatentrank (posca) zu verſtehen iſt. Johannes citirt dazu Pſ. 69, 22, Matthäus erwähnt es zur Schilderung der ruchloſen Scene.

V. 50. κράξας φωνῇ μεγάλῃ wird als Beweis des freiwilligen Todes angeführt (Or., Chryſoſt., Cyr., Hieron., Theoph., Euthym.); da aber Luc. 23, 46 die Worte Jeſu verzeichnet und das auf V. 46 zurückweiſende πάλιν articulirte Laute vorausſetzt, ſo ſind die unmittelbar vor dem ſchmerzlichen Tod geſprochenen Worte ein Beweis für die ungebrochene göttliche Natur (Marc. 15, 39). Matthäus berichtet nur das Rufen, weil er nur auf dieſe

die menschliche Natur übersteigende Aeußerung, nicht auf den Inhalt reflectirte. Da sonst die Gekreuzigten lange lebten (Marc. 15, 44), so glauben manche, Jesus sei an einem Herzbruch gestorben, der durch die tiefe Betrübniß und die Kreuzesqualen herbeigeführt wurde (Stroud, Hanna, Ewald, Friedlieb, Sepp u. a.; vgl. Langen S. 347 f.). Aber das Hervorströmen von Blut und Wasser (Joh. 19, 34) erklärt sich auch anders, und die Mediciner nehmen bei jüngeren Leuten einen Herzschlag nur unter Voraussetzung eines organischen Herzfehlers an. τὸ πνεῦμα steht im allgemeinen Sinn für die menschliche Seele. ἀφιέναι τὴν ψυχήν Herod. 4, 190. Just. c. Tr. 105 p. 358 B: ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα. Matth. hat nirgends ein Interesse, die Realität des Todes zu beweisen, weil seine Leser darüber nicht im Zweifel sein konnten. Anders lag die Sache schon für Marcus, der nicht nur eine frühere Stunde für die Kreuzigung angibt, sondern 15, 34 auch das Zeugniß des Hauptmanns beifügt. Johannes geht noch weiter. Sämmtliche Zeugnisse der heiligen Schrift setzen die Wirklichkeit des Todes so unzweifelhaft voraus, daß die rationalistische Annahme eines Scheintodes nur als schlechte Ausflucht bezeichnet werden kann, um an dem Wunder der Auferstehung vorüberzukommen. — V. 51. Das Zerreißen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten (פָּרֹכֶת Ex. 26, 31. Lev. 21, 23) ist nicht eine natürliche Folge eines Erdbebens, sondern wird als ein wunderbares Ereigniß berichtet, durch welches Gott das Ende des A. B. verkündigte. Von nun an ist das Allerheiligste für den Menschen nicht mehr verschlossen (Hebr. 6, 19 f.; 9, 6 ff.; 10, 19 f. Orig., Tertull., Hilar., Hieron., Chrysost. u. a.). Für die Beziehung auf den Vorhang vor dem Heiligthum wird geltend gemacht, daß dieses Zeichen ebenso wie die am Himmel und an der Erde sichtbar werden sollte (Calmet, Hug, Schegg) und bei Matthäus das Symbolische vor dem Wunderbaren zurücktritt. An sich würde auch das Wort καταπέτασμα nicht dagegen sprechen, da beide Vorhänge diese Bezeichnung haben; aber dennoch wird es nicht nur von den LXX und von Philo mit Vorliebe für den Vorhang vor dem Allerheiligsten gebraucht, sondern auch im Neuen Testament ist keine andere Bedeutung nachweisbar. Im Salomon'schen und Serubabel'schen Tempel fehlte der andere Vorhang, und auch im Herodianischen diente er nur zur Ausschmückung. Die einfachste Lösung wäre die Annahme, daß καταπέτασμα collectiv für beide Vorhänge stehe (Haneberg, Alterth. 2. A. S. 308). σχίζεσθαι εἰς δύο (μέρη) Pol. 2, 16, 11. Lucian. Eine sagenhafte Erweiterung hatte schon das Hebräerev.: superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum (Hier.). — V. 52 b — 53 hat Matthäus allein, um die Trauer der Natur über den Tod ihres Herrn zu schildern (Chrysost.). Die Auferstandenen sind jedenfalls nicht zu einem längeren Aufenthalt in diesem Leben wie Lazarus auferweckt worden, noch in verklärten Leibern (Jans. j.) erschienen, sondern sie sollten nur als Zeugen im Namen der Unterwelt, in welche Jesus hinabstieg, auftreten und dann wieder in ihre Gräber zurückkehren. Deßhalb widerspricht diese Erzählung der Lehre des Apostels von der Auferstehung (1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18) ebenso wenig, als die Auferweckung von Todten zu Lebzeiten Jesu. Wegen V. 53 wird das Hervorgehen aus den Gräbern in die Zeit nach der Auferstehung Jesu verlegt (Orig., Epiph., Hieron., Ambros., Mald., Jans., Langen, Weiß, Keil).

Die Erklärung Scheggs, daß sie in ihren Leibern erschienen seien, d. i. in leiblicher Gestalt, weil man sie anders nicht gekannt hätte, würde sich am besten empfehlen, wenn nur der Text nicht so entschieden realistisch lautete. Da die Erscheinenden keine Trugbilder, nicht Gestaltungen der eigenen Phantasie, sondern wirklich und wahrhaft entschlafene Heilige waren, so konnte man nicht nur ihre Erscheinung bloß in der Art denken, daß ihre wiederbelebten Leiber aus den Gräbern hervorgegangen sind, sondern es mußte dieß auch wirklich der Fall sein. Statt ἠγέρθη ist ἠγέρθησαν zu lesen (ℵ B D L Min. Lachm., Tisch.), das zwar der Conformation nach ἀνεῴχθησαν sehr verdächtig ist, aber auch nach σώματα corrigirt worden sein kann. ἔγερσις Erweckung, nur hier im Neuen Testament; es ist mit εἰσῆλθον zu verbinden. αὐτοῦ ist Genet. obj. Der Vater hat den Sohn von den Todten auferweckt (Röm. 4, 24; 8, 11; 10, 9. 1 Kor. 16, 14). — V. 54. ὁ ἑκατόνταρχος heißt es, weil der bei der Execution Commandirende gemeint ist (Sen. de ira 1, 16). γενόμενα (Tisch. γινόμενα nach B D) die übrigen Vorkommnisse, welche sich an das Erdbeben angeschlossen hatten. καί führt vom Besondern zum Allgemeinen über. Die römischen Soldaten wurden dadurch zur Ueberzeugung gebracht, daß kein Uebelthäter, sondern ein mit besonderer Macht ausgerüsteter Mensch gestorben sei. Dieser Ueberzeugung konnten sie nach ihren Anschauungen keinen bessern Ausdruck geben, als indem sie ihn Sohn Gottes nannten. Matthäus erwähnt dieses Zeugniß schon wegen des schreienden Gegensatzes zum Benehmen der Juden. Marcus und Lucas specialisiren wieder und lassen den Hauptmann allein sprechen. Lucas setzt statt υἱὸς θεοῦ das Wort δίκαιος, das seinem Zweck vollkommen entspricht. ἐφοβήθησαν war eine Folge der gemachten Wahrnehmung von der Unschuld Jesu. Sie fürchteten die durch die Blutschuld beleidigte Gottheit. Chrysost. berichtet die Sage, der Hauptmann sei nachher Christ geworden und als Martyrer gestorben.

V. 55 f. Matthäus erwähnt nur die Frauen, welche dem Herrn aus Galiläa gefolgt waren. Sie besorgten den nothwendigen Unterhalt Jesu und der Jünger. Μαρία ἡ Μαγδαληνή ist nicht mit Maria, der Schwester des Lazarus, zu verwechseln, denn sie wird hier als Galiläerin aufgeführt und ist wohl mit der Luc. 8, 2 genannten Magdalena identisch. Μαγδαληνή ist das gentilicium von Μαγδαλά, dem Wohnort der Frau (Orig.: magis interpretationi nominis patriae suae conveniens, quae Magdalena appellatur). Zu Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ (Tisch. Ἰωσήφ ℵ* D* L) vgl. 13, 55. Die andere Lesart konnte daher kommen, daß die Mutter Jesu nicht genannt ist, welche auch Chrysost. und Theoph. unter dieser Maria verstehen. ἐν αἷς deutet an, daß außer den von Matthäus erwähnten dienenden Frauen noch andere da waren (Luc. 23, 49).

V. 57 ff. ὀψία ist die Zeit zwischen 3 und 6 Uhr (8, 16; 14, 15). ἦλθεν geht dem Zusammenhang nach auf das Kommen auf den Richtplatz; da aber προσελθών dasselbe wieder aufnimmt, so darf man doch eine Unterbrechung der Construction annehmen (Schegg) und ἦλθεν von dem Kommen zu Pilatus erklären. ἀπὸ Ἀριμαθείας gehört zu ἄνθρωπος. Ἀριμαθεία ist = הָרָמָתַיִם (1 Sam. 1, 1) die Vaterstadt Samuels, welche ungefähr vier geogr. Meilen nordwestlich von Jerusalem war. καὶ αὐτός setzt noch andere Schüler voraus. μαθητεύειν τινί = jemandes Schüler sein. ἐμαθητεύθη

ℵ C D Lachm., Tisch. ist Aenderung nach 13, 52. Joseph wollte sich den Leichnam zur Beerdigung ausbitten, weil nach jüdischer Sitte kein Leichnam über Nacht unbeerdigt bleiben durfte und auch der Leichnam des Hingerichteten nach Deut. 21, 23 alsbald beerdigt werden mußte (Jos. B. J. 6, 7, 2; 4, 5, 2. Wünsche). Die Römer ließen die Leichname der Hingerichteten am Kreuze hängen, bis sie verwesten oder von Raubvögeln verzehrt wurden (Hor. ep. 1, 16, 48); doch gestatteten sie den Angehörigen die Bestattung der Leichname. σινδών wahrscheinlich aus dem Sanskrit sindhu = ἰνδός (Fürst, Lassen, Schegg, Passow), bei den LXX für סָדִין (Richt. 14, 12. Gesen. Lex. s. v.) Leinwand. Nach jüdisch-ägyptischer Art wurden die einbalsamirten Leichen in schmale Streifen von reiner (ungebrauchter) Leinwand eingewickelt (Joh. 19, 40. Herod. 2, 86); da aber in diesem Fall wenig Zeit übrig blieb, so begnügte man sich wahrscheinlich mit einfacher Einhüllung in Leinwand. Von den Specereien ist nicht die Rede; aber dadurch wird weder Joh. 19, 40 noch Marc. 16, 1 und Luc. 23, 56 ausgeschlossen, da das Einbalsamiren bei der Beerdigung von dem von den Frauen beabsichtigten zu unterscheiden ist. — V. 60. Joseph wurde jedenfalls von andern unterstützt (Joh. 19, 39 f.) Es war im Orient Sitte, sich einem vorübergehenden Leichenzug anzuschließen (2 Sam. 3, 31. Luc. 7, 11 ff. Jos. c. Ap. 2, 20). ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μν. in seinem neuen Grab. Als Grund gibt Johannes die Nähe des Grabes an, weil der Rüsttag der Juden war. Beide Angaben ergänzen sich gegenseitig. προσκυλίσας λ. μ. nachdem er einen großen Stein vor die Thüre des Grabes gewälzt hatte. Es ist im Orient gebräuchlich, die Gräber mit Steinen zu verschließen (Schick, Zeitschr. des d. P. V. 1 S. 1, ff.).

§ 68.

Grab und Auferstehung.

27, 62 — 28, 20.

Der Hauptunterschied zwischen Matthäus und den andern Evangelisten in diesem Abschnitt besteht in der Erzählung von der Grabeswache und der Beschränkung der Erscheinungen des Auferstandenen auf Galiläa. Beides entspricht der ganzen Composition des Evangeliums. Indem die Synedristen von Pilatus eine Wache verlangen, legen sie selbst Zeugniß für die Weissagung von der Auferstehung ab; indem sie aber Jesus auch noch über den Tod verfolgen, zeigen sie ihre Verstocktheit und ihren blinden Haß. Aber auch ihr letzter Anschlag wurde vereitelt. Der Evangelist kann zum Schluß den Triumph des Gehaßten und Verfolgten über seine Hasser und Verfolger berichten und diese ihrem Schicksal überlassen.

V. 62. παρασκευή = Zurüstung wurde für den Tag der Zurüstung = Rüsttag gebraucht. Da sich die Juden an den Sabbaten und Festtagen aller Arbeiten zu enthalten hatten, so mußten die Speisen am Tag zuvor hergerichtet werden. Der Rüsttag erhielt aber besonders die Bedeutung des Freitags, wofür der Talmud ערובתא gebraucht, und behielt diese Bedeutung auch im christlichen Sprachgebrauch (Mart. Polyc. 7, 1. Tert. de ieiun.

c. 14. Clem. Strom. 7, 12 p. 877. Orig. c. Cels. 8, 22. Euſ. de Pasch. n. 9. Vgl. Langen S. 123 f.). Beſonders wurde παρ. von dem Rüſttag, an welchem Jeſus ſtarb, dem Charfreitag, gebraucht. Deßhalb ſagt auch Matthäus ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρ. ſtatt des einfachen ἥτις ἐστὶν σάββατον. Ein Mißverſtändniß hätte dadurch nicht entſtehen können (Wieſeler), da τῇ ἐπαύριον, auch wenn bei Matthäus die Kreuzigung auf den Feſttag verlegt werden ſollte, σάββατον vom Freitag unterſchieden hätte. Auch zur Hervorhebung der gegen die Sabbatsruhe verſtoßenden Handlung der Synedriſten (Keil) hätte σάββατον vollſtändig genügt. Aber ein Beweis für die Kreuzigung am Feſttage (Langen) iſt darin auch nicht zu erkennen. Müßte Matthäus ſtatt des σάββατον das Feſt nennen, ſo hätte dieß noch mehr ſtatt der παρασκευή geſchehen müſſen. — V. 63. Mit ἐμνήσθημεν wir haben uns erinnert, wollen die Synedriſten erklären, warum ſie ſich nicht gleich anfangs den Leichnam geben ließen, um jeden Betrug zu verhindern. Den Ausſpruch Jeſu hatten ſie leicht erfahren können, da ſie Jeſus durch ihre Spione beobachten ließen. Die alten Exegeten verweiſen zur Erklärung auf das Beiſpiel des Jonas. πλάνος kann nur von einem politiſchen Verführer gemeint ſein (Joſ. Ant. 20, 8, 6. B. J. 2, 13, 4. Juſt. c. Tr. 69 p. 96 A. 108 p. 233 C. Test. XII Patr. Levi 16. Aberle, Einl. S. 28 f.). — V. 64. πλάνη = Betrug, Verführung. Der erſte Betrug war nach ihrer Anſicht die Aufregung des Volkes gegen das Geſetz und deſſen Lehrer durch die Anmaßung des Meſſiastitels, der zweite würde die Aufwiegelung des Volkes durch die Jünger ſein unter dem Vorgeben, daß Jeſus wirklich von den Todten auferſtanden ſei, alſo ſich als Meſſias bewährt habe. Dieſen hielten ſie für ſchlimmer, weil er größere Dimenſionen annehmen könnte. καὶ ἔσται iſt nicht mehr von μήποτε abhängig. — V. 65. Pilatus willfahrte ihnen ſogleich, weil er dadurch ihrer am ſchnellſten los wurde. Da nach Joh. 18, 3 auch bei der Gefangennehmung römiſche Soldaten betheiligt waren, ſo iſt die Ueberlaſſung ſolcher zur Bewachung des Grabes nicht gegen die Geſchichtlichkeit der Erzählung geltend zu machen. Daß die Wache aber aus römiſchen Soldaten beſtand, geht aus 28, 14 hervor, wogegen die Notiz des Hebräerevangeliums[1] nicht entſcheiden kann. Trotzdem iſt aber ἔχετε nicht imperativiſch (Janſ., Meyer, Arn., Keim, Weiß, Keil), ſondern mit den Alten indicativiſch zu nehmen. Pilatus gibt ihnen keine beſondere Abtheilung von Soldaten, ſondern verweist ſie auf diejenigen, welche zur Feſtzeit als Tempelwache zur Verfügung geſtellt waren. — V. 66. μετὰ τῆς κ. gehört zu ἠσφαλίσαντο. Beim Verſiegeln ſind die Soldaten ſchwerlich betheiligt geweſen (Chryſoſt.), denn es diente zur Controle für die Synedriſten. Sie haben wahrſcheinlich über den Thürſtein eine Schnur gezogen, oder, wenn derſelbe durch einen Querbalken feſtgehalten war, dieſen an den Stein angeſiegelt.

28, 1—20. Schon Euthym. klagt darüber, daß die Geſchichte der Auferſtehung ſo viele Schwierigkeiten biete und ſo wenig Vorarbeiten für die Löſung aus dem Alterthum vorliegen. Außer den Evangeliſten hat noch Paulus 1 Kor. 15, 4 ff. die Erſcheinungen des Auferſtandenen berichtet.

---

[1] Hier.: Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei (de vir. ill. 2). Hilgenf., Credner.

Er gibt zugleich auch eine Andeutung für die Beseitigung der Schwierigkeiten. Denn er allein erwähnt nichts von Erscheinungen, welche Frauen zu Theil geworden sind, weil ihr Zeugniß den Läugnern der Auferstehung gegenüber nicht in das Gewicht gefallen wäre. Hat aber Paulus mit Rücksicht auf den Zweck seines Briefes eine Auswahl getroffen, so dürfen wir dieß auch bei den Evangelisten voraussetzen und ihre Berichte darnach beurtheilen. So steht es außer Zweifel, daß Matthäus der jüdischen Lüge vom Diebstahl des Leichnams Jesu entgegentreten wollte; also ist man auch berechtigt, den ganzen Bericht von diesem Gesichtspunkt aus zu betrachten. Da er nur die galiläische Wirksamkeit Jesu dargestellt hat, so konnte er auch nur die Erscheinungen in Galiläa berücksichtigen, und mit dem Endauftrag an die Apostel gab er nur die Besiegelung dessen, was er im ganzen Evangelium angestrebt hatte.

V. 1. σαββάτων ist nähere Bestimmung zu ὀψέ (Krüger 47, 10, 4. Kühn. 2 p. 292). Es heißt nicht nach Verfluß des Sabbats, sondern spät am Sabbat, wie auch wir durch spät am Tage oder Abend den letzten Theil dieser Zeitabschnitte bezeichnen (τελευταῖα τούτων Euthym.). Daß es aber nicht = ὀψίας γενομένης ist, beweist die nähere Bestimmung τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββ. beim Dämmern in den ersten Wochentag hinein, wobei nicht ἡμέρᾳ (Jans. j., Meyer, Volk., Weiß), sondern ὥρᾳ zu ergänzen ist (Eus. bei Cram. Cat. p. 254: δηλαδὴ ὥρᾳ, τὸ λοιπὸν ἤδη ἐπιφωσκούσῃ καὶ ἐπιφαινούσῃ τὴν κυριακὴν ἡμέραν. Schegg), denn der Tag leuchtet nicht in sich selbst hinein. Matthäus zählt also hier den Tag von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang (Luc. 24, 1. Joh. 20, 1)[1] und gibt die Zeitbestimmung sehr genau, weil die Auferstehung am dritten Tag die Erfüllung einer wiederholten Vorausſage war. Die Nichtverletzung des Sabbats gegenüber der vorher genannten Verletzung durch die Juden ist jedenfalls ein untergeordnetes Motiv. ἡ ἄλλη Μαρία vgl. 27, 56. 61. Matthäus nennt zwei, Marcus drei, Lucas drei und andere ungenannte Frauen, Johannes eine. Nach Matthäus haben sie die Absicht, nach dem Grab zu schauen, nach Marcus und Lucas, den Leichnam einzubalsamiren, bei Johannes scheint Maria Magdalena nur von der innigen Liebe angezogen zu sein. Die Motive lassen sich alle vereinigen, die Abweichungen in den Angaben über die Frauen erklären sich aber daraus, daß die Evangelisten zwar von demselben Vorgang, aber nicht von demselben Moment desselben berichten; Marcus gibt mit ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου einen späteren Zeitmoment an[2]. Der Grund, warum die Evangelisten sich

[1] Ammon.: ἑσπέρα μὲν γάρ ἐστιν ἡ μετὰ τὴν δύσιν τοῦ ἡλίου ὥρα, ὀψὲ δὲ ἡ μετὰ πολὺ τῆς δύσεως. Hier. (ad Hed. qu. 4): vespere sabbati, i. e. sero, non incipiente nocte, sed iam profunda et magna ex parte transacta . . . vespere sabbati, i. e. appropinquante iam luce sequentis diei . . . mihique videtur evangelistam Matthaeum, qui ev. hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse quam sero. Eus. (Cram. Cat. p. 251 u. Quaest. ad Mar. Mai 1, 64): ὁ ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλὼν (τὸ εὐαγγέλιον) τὴν ἐπιφώσκουσαν ὥραν εἰς τὴν κυριακὴν ἡμέραν ὀψὲ σαββάτων προσεῖπεν. Lightf. citirt dazu das rabb. בסוף שבת. Patrizi (3, 542), Keim, Ewald bleiben bei der jüdischen Zählung und erklären ἐπιφώσκειν vom Abendstern (sidus illud).

[2] Aberle stellt sich die Sache so vor: eine größere Anzahl Frauen hatte sich in der Morgenfrühe des ersten Wochentags aufgemacht, um an dem Leichnam Jesu die Salbung vorzunehmen. Die beiden Marien gingen voraus, um Erkundigungen einzuziehen, kehrten aber, als sie das Grab leer fanden, nicht zu ihren Gefährtinnen, sondern zu Petrus und

ſo in den Stoff theilten, kann nicht mehr ermittelt werden; doch wollte Matthäus nur einen Frauenbeſuch erwähnen, weil dadurch die Verleumdung der Jünger von ſelbſt widerlegt wurde.

V. 2. ἀπὸ τῆς θύρας fehlt ℵ B D It., Vulg., Tiſch. und iſt exegetiſcher Zuſatz. καὶ ἰδού muß nicht auf ἦλθεν bezogen werden, ſondern kann der Zeitbeſtimmung im V. 1 entſprechen. Die Frauen waren noch nicht am Grabe, alſo auch nicht Zeugen des Vorgangs. Zur Auferſtehung des Herrn war das Wegwälzen des Steines nicht nothwendig, aber für die Frauen und Jünger war das offene Grab und die Engelserſcheinung ein Beweis der Auferſtehung (Chryſ.: τίνος ἕνεκεν ἦλθε καὶ τὸν λίθον ἦρε; διὰ τὰς γυναῖκας). — V. 3. ἡ ἰδέα αὐτοῦ = ſein Ausſehen. Tiſch., Treg. ſchreiben εἰδέα, welches die poetiſche Form iſt (Bar. 6, 63. Ariſtoph. Thesm. 438). Das tertium comp. bei ἀστραπή iſt das Leuchten (Luc. 24, 4). — V. 5 ff. Die Frauen trafen die Wächter nicht mehr auf dem Boden liegend und den Engel nicht mehr auf dem Stein ſitzend, denn die Wächter waren geflohen und der Engel war in das Grab hineingegangen und erſchien ihnen in freundlichem Lichte, ſonſt hätten ſie noch mehr als die Wächter erſchrecken müſſen. Wenn ſie der Engel dennoch anredet: fürchtet euch nicht, ſo iſt dieß wie bei jeder Engelerſcheinung zu erklären (Luc. 1, 12. 13. 29; 2, 9). ὑμεῖς iſt aber mit Nachdruck hinzugefügt, nicht im Gegenſatz zu den Wächtern (Theoph., Euth., Janſ., Mald., Meyer, Berl., Buch., Weiß, Keil), noch als bloße Anrede = o vos! ihr da (Fritzſche, Schegg), ſondern im Gegenſatz zu den Juden, welchen die Nachricht von der Auferſtehung ſchrecklich ſein muß[1]. Dafür ſpricht auch die Begründung des Engels. Mit καθὼς εἶπεν verleiht er ſeinen Worten eine höhere Bedeutung, mit δεῦτε führt er den Erfahrungsbeweis (Chryſ.). ὁ κύριος fehlt ℵ B Verss., Or., Chr., Lachm., Tiſch. und iſt auch ſonſt dem Matthäus fremd. — V. 7 ff. καὶ ἰδού ... ὄψεσθε geht die Jünger an, denn dieſen hatte er verſprochen, nach Galiläa voranzugehen (26, 32). Mit ὄψεσθε iſt aber ein anderweitiges Sehen nicht ausgeſchloſſen, ſondern nur dieſes vom Evangeliſten hervorgehoben, ſo daß man ohne die andern Berichte allerdings zur Meinung käme, es ſeien keine weiteren Erſcheinungen vorgekommen. Da die Jünger den Worten der Frauen nicht unbedingt glaubten (Luc. 24, 11) und in Jeruſalem zurückblieben, ſo fanden die erſten Erſcheinungen in Jeruſalem ſtatt. ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν dient zur Bekräftigung der Rede, weßhalb es unnöthig iſt, εἶπον in εἶπεν zu verwandeln (Mald., Eichh., Scholten, Holtzm.). ἐξελθοῦσαι iſt aus Marcus. ℵ B C L Tiſch. leſen ἀπελθοῦσαι. μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης erklärt ſich aus den wunderbaren Vorgängen[2]. — V. 9 f.

Johannes zurück. Aug. ordnet die zehn Erſcheinungen folgendermaßen: 1. Maria Magdalena; 2. die Frauen, welche vom Grab zurückkehrten; 3. Petrus; 4. die zwei nach Emmaus gehenden Jünger; 5. die Elfe ohne Thomas; 6. dieſelben mit Thomas; 7. die Jünger am See Tiberias; 8. die Elfe in Galiläa; 9. dieſelben in Jeruſalem; 10. dieſelben in Bethanien oder auf dem Oelberg. Ueber die neueſten Controverſen vgl. Steinmeyer, Die Auferſtehungsgeſchichte des Herrn in Bezug auf die neueſte Kritik, Berl. 1871.

[1] Chryſ.: καὶ τὸ ὑμεῖς δὲ πολλὴν ἐπιδεικνυμένου τιμήν ἐστι, καὶ δεικνύντος, ὅτι τὰ ἴσχατα τοὺς τετολμηκότας ἅπερ ἐτόλμησαν, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν, καταλήψεται, φησιν, ἀλλ' ἐκείνων τῶν σταυρωσάντων. Hier., Greg. M.

[2] Chryſ.: μάρτυρες καὶ τοῦ τάφου καὶ τῆς ἀναστάσεως, μετὰ φόβου μὲν ἐξῆλθον, ἐφ' οἷς εἶδον παραδόξοις· μετὰ χαρᾶς δέ, ἐφ' οἷς ἤκουσαν εὐαγγελίοις.

ὡς δὲ ἐπορεύοντο ... αὐτοῦ fehlt ℵ B D Verss., Vtr., Lachm., Tisch. und ist erläuternder Zusatz. Die Frauen umschlangen die Füße Jesu, um ihre Ehrfurcht gegen den geliebten Herrn auszudrücken; weil sie aber eine übernatürliche Erscheinung vor sich hatten, bemächtigte sich ihrer wieder die Furcht. Jesus bestätigt den Auftrag des Engels. Vor der Auferstehung nannte Jesus seine Jünger nicht Brüder; hier wählte er die Bezeichnung, um die Frauen zu beruhigen und ihnen anzudeuten, daß er als wahrer Mensch auferstanden sei. Daran knüpfte sich leicht die Bezeichnung aller Christen als Brüder in Christus.

V. 11 ff. πορευομένων αὐτῶν während sie hingingen, ist eine allgemeine Angabe, um die Gleichzeitigkeit der Ankunft in Jerusalem zu bezeichnen. Daraus folgt aber nicht, daß sie auch gleichzeitig vom Grab weggingen. τινὲς τῆς κουστ. einige von den Wächtern, d. h. diejenigen, welche gerade auf dem Posten gewesen waren. Die Römer waren mit der Wachmannschaft nicht sparsam. ἀνήγγειλαν ℵ D Or., Chrys., Tisch. ist gegen ἀπήγ. zu schützen, weil es sonst bei Matthäus nicht vorkommt. Da stets eine Tempelwache von Priestern und Leviten aufgestellt war, so konnte zu jeder Zeit Rapport erstattet werden. Die Bestechung römischer Soldaten hat etwas Auffallendes, aber es handelt sich nicht um eine strenge Dienstsache, und damals war bei den Römern vieles um Geld feil. Doch erklärt sich schon daraus allein das Schweigen des Marcus und Lucas über den Vorfall. ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος (ὑπό B D Vulg., Lachm. ist Correctur) vor dem Landpfleger (Act. 24, 19. 26, 2. 1 Kor. 6, 1. Krüger 68, 40, 2). Weil aber ἀκούεσθαι nicht von einem gerichtlichen Anhängigmachen gebraucht wird, so ist die ganze Sache allgemeiner zu fassen. Die Verbreitung der Lüge berichten Just. c. Tr. 17. 108. Tert. ad nat. 1, 14; adv. Marc. 3, 23. Eus. in Jes. 18, 1. Nach σήμερον haben B D L It., Vulg., Chrys., Lachm. ἡμέρας, das beizubehalten ist, weil es sonst (11, 23; 27, 8) bei Matthäus fehlt.

V. 16. Wegen der folgenden Anrede ist οἱ ἕνδεκα exclusiv zu nehmen. Deßhalb ist diese Erscheinung auch nicht mit der 1 Kor. 15, 6 zu identificiren (Jansen, Schegg u. a.), obwohl die Bemerkung beachtenswerth ist, daß nach Act. 1, 15 die Zahl der Gläubigen in Jerusalem nur 120 betrug und die 500 also in Galiläa sein mußten. εἰς τὸ ὄρος ist eine nähere Bestimmung zu V. 7 und 10, die wahrscheinlich bei einer Erscheinung gegeben wurde. Matthäus erzählt aber davon nichts, sondern beschränkt sich auf Galiläa. So kommt er wieder auf das Thema zurück, von dem er ausgegangen ist, ohne daß man τάσσεσθαι = διατάσσειν (11, 1) intransitiv zu nehmen und an τὸ ὄρος 5, 1 zu erinnern braucht (Weiß), vielmehr ist οὗ mit ἐτάξατο zu verbinden und in der Doppelbedeutung von wo und wohin zu erklären (Luc. 10, 1; 22, 10; 24, 28. Winer 54, 7 p. 439. Krüger 66, 3, 2). — V. 17. ἰδόντες αὐτόν beweist nicht, daß sie ihn vorher nicht gesehen hatten, sondern nur, daß sie ihn gemäß der Weisung auf dem bestimmten Berg sahen. οἱ δέ führt eine Ausnahme ein (26, 67. Winer p. 100). Nicht alle beteten ihn an, sondern einige zweifelten. ἐδίστασαν hat etwas Auffallendes, weßhalb es als Plusquamperfect (Theophyl., Fritzsche) oder aus der Verbindung mehrerer Erscheinungen (Jansen, Maldon.) oder von nicht zu den Aposteln gehörigen Jüngern (Cyrill. Alex. bei Jansen, Michael., Ebrard, Langen) erklärt wurde. Die einfachste Erklärung ist die der Väter, welche den Zweifel zugeben, aber

eine Beseitigung desselben annehmen[1]. Hilarius[2] und Hieronymus verlegen deßhalb die Scene mit Thomas in diesen Vorgang. Nach vielen Zweifeln hatten sich die Jünger bei den Erscheinungen zu Jerusalem von der Wirklichkeit der Auferstehung überzeugt, aber die Warnungen des Meisters vor falschen Propheten mußten doch noch zu lebendig in ihren Ohren nachklingen, als daß sie nicht mit äußerster Vorsicht die Erscheinungen prüften. In der That mußte der Auferstandene manches an sich haben, was ein sofortiges Erkennen verhinderte. Seine materielle Leiblichkeit wird zwar von den Evangelisten absichtlich stark hervorgehoben (Luc. 24, 39—43. Joh. 20, 20—27; 21, 5), aber sie war doch nicht roh sinnlich, sondern verklärt. Zudem hatten die Jünger gehofft, Jesus werde nach der Auferstehung bei ihnen bleiben, ja träumten von der Errichtung des messianischen Reiches; Grund genug zur Erklärung des ἐδίστασαν, aber ebenso viel zum Glauben an die Auferstehung, der um so weniger auf einer Täuschung beruhen kann. αὐτῷ hinter προσκύνησαν ist nach ℵ B D Lachm., Tisch. zu streichen.

V. 18. ἐδόθη μοι kann nicht ein ἀνθρώπινος λόγος (Chrysost.), noch eine Berufung auf die ihm als Sieger über den Tod gewordene volle Macht sein, welche dem Stande der δόξα entspricht (Euthym., Jansen, Meyer), sondern ist mit Rücksicht auf die zu verleihende besondere Macht gesagt. πᾶσα ἐξουσία jede Macht wird durch den Beisatz: im Himmel und auf Erden zwar verallgemeinert, kann aber doch nicht von der göttlichen Allmacht an sich verstanden werden, sondern von der Macht, welche Jesus als König des messianischen Reiches besitzt, ut qui ante regnabat in coelo, per fidem credentium regnet in terris (Hieron., Maldon., Schegg), was die Rec. (B Δ) durch οὖν nach πορευθέντες andeutet. — V. 19. Der Auftrag Jesu ist ein Ausfluß seiner messianischen Macht. Er geht an alle Völker, weil ihm alle Macht gegeben ist, sein Reich über die ganze Erde ausgedehnt werden muß. Damit ist das 10, 5 provisorisch gegebene Verbot aufgehoben und die Folgerung aus allem Bisherigen gezogen. Ueber den modus sagt Jesus nichts, nur die Taufe ist als conditio sine qua non aufgestellt. Deßhalb konnten bei der Ausführung des Auftrags noch viele Zweifel entstehen. μαθητεύειν heißt wie 13, 52 und Act. 14, 21 zu Schülern machen, was das Lehren (Marc. 16, 15) voraussetzt (Schöttgen; Wünsche vom Einweihen der Heiden in das Judenthum, weil nur dieses mit der Taufe verbunden gewesen sei. Folgerichtig müßte dann die Beschneidung erwähnt sein). εἰς τὸ ὄνομα hat eine dreifache Erklärung gefunden: erstens auf das Bekenntniß des Namens hin; zweitens in Beziehung auf den Namen, so daß der Getaufte durch die Taufe in Gemeinschaft mit Gott tritt; drittens in nomine im Namen oder in der Vollmacht. Letztere (Jansen, Maldon., Oswald, Sacramentenlehre,

---

[1] Chrys.: κάντεῦθεν πάλιν θαύμασον αὐτῶν τὴν ἀλήθειαν, πῶς οὐδὲ τὰ μέχρις ἐσχάτης ἡμέρας ἐλαττώματα αὐτῶν ἀποκρύπτονται, ἀλλ' ὅμως καὶ οὗτοι διὰ τῆς ὄψεως ἐβεβαιώθησαν. Greg. Nyss., Euth. u. a.

[2] Quamquam nihil vetat, apostolos quosdam etsi tum non dubitarent, quin Dominus ipsorum resurrexisset, dubitasse tamen an ipse esset, qui tunc eis apparebat. Unde sequitur et accedens locutus est eis, quasi significetur quod ad omnem dubitationem tollendam, Dominus non tantum se a longe conspiciendum praebuit. Auch einzelne Griechen: Orig., Theodorus Mon. (Cram. Cat. 243).

3. A. 1870. 1 S. 155) iſt der lateiniſchen Ueberſetzung, nicht dem griechiſchen Text angepaßt. Für den Lateiner hätte in nomen einen Doppelſinn gehabt. Der griechiſche Ausdruck für in nomine wäre ἐν τῷ ὀνόματι (1 Kor. 5, 4. 2 Theſſ. 3, 6. Act. 3, 6 u. a.). Bei βαπτίζειν findet ſich nur eine abweichende Stelle Act. 2, 38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι, wo aber εἰς ἄφεσιν folgt (Juſtin Ap. 1, 61: ἐπ' ὀνόματος). Sonſt iſt überall εἰς gebraucht (Act. 8, 16; 19, 3. Röm. 6, 3. 1 Kor. 1, 13. 15 u. a.); mit ἐν wird bloß die Materie bezeichnet (Marc. 1, 5. 8. Joh. 1, 31. Matth. 3, 11. Marc. 1, 5. Joh. 1, 33 al.). Da εἰς die Beziehung und das Ziel ausdrückt, ſo müſſen die zwei erſten Erklärungen mit einander verbunden werden. Die Taufe εἰς τὸ ὄνομα iſt eine Taufe zum Bekenntniß des Namens, auf welchen die Taufe geſchieht, wobei ὄνομα den Inhalt der bezeichneten Perſon ausdrückt (Act. 8, 16; 19, 5. 1 Kor. 1, 13. 15; 10, 2). Wer auf den Namen der drei göttlichen Perſonen getauft iſt, legt das Bekenntniß des Glaubens, welches in dieſen drei Perſonen enthalten iſt, ab und verpflichtet ſich auf dieſen Glauben. Da aber Röm. 6, 3. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 7 von einer Taufe zu einem Leibe auf Chriſtus und ſeinen Tod die Rede iſt, wodurch die Wirkung der Taufe bezeichnet wird, ſo muß auch an unſerer Stelle dieſe Beziehung berückſichtigt und βαπτ. εἰς τὸ ὀν. zugleich von der Herſtellung der Gemeinſchaft mit den göttlichen Perſonen erklärt werden. Dieſe Worte enthalten zwar im Auftrage Jeſu nicht nothwendig die ſtreng verbindliche Taufformel, wurden aber von der Kirche zu derſelben gewählt und von den älteſten Zeiten an gebraucht und ſchon von Tertullian de bapt. 13 forma praescripta genannt (Juſt. Ap. 1, 61. Hom. Clem. 11, 16; 9, 23. Recogn. 3, 67. Epiph. 62, 2). In der heiligen Schrift wird aber dafür auch βαπτ. εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (Act. 8, 16), ἐπὶ τῷ ὀνόματι Χριστοῦ (Act. 2, 38), εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Act. 19, 5) und εἰς Χριστόν (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27) geſagt, was diejenigen, welche εἰς τὸ ὄνομα = in nomine erklären, nicht auf die Taufformel, ſondern auf die von Chriſtus ertheilte Vollmacht zu taufen, beziehen müſſen (Oswald l. c. S. 156). Jedenfalls iſt die ſehr alte Taufformel von der Kirche für eſſentiell erklärt worden und ſind dieſe Ausſprüche nur von der chriſtlichen Taufe überhaupt im Unterſchied von der Johannestaufe zu verſtehen, wie es Act. 19, 6 durch den Zuſammenhang angezeigt iſt. Der Singular τὸ ὄνομα muß bei den folgenden Genetiven ergänzt werden. Deßhalb hat er keine dogmatiſche Bedeutung, wohl aber iſt durch die Gleichſtellung der drei göttlichen Perſonen ihr gleiches Weſen und die gleiche Würde ausgedrückt. — V. 20. Da διδάσκοντες ohne καί beigefügt wird, ſo iſt es nicht coordinirt, ſondern ſubordinirt zu βαπτίζοντες zu nehmen. Es bezeichnet den zweiten, ſich unmittelbar an den erſten anſchließenden Theil der apoſtoliſchen Aufgabe. τηρεῖν kann aber ebenſowenig vom Behalten des Geſagten als ὅσα ἐνετειλάμην von den Abſchiedsreden (Joh. c. 14—17) verſtanden werden. Da der Glaube und das Bekenntniß der Taufe vorangehen müſſen, ſo kann dieſer Auftrag dem Wortlaut gemäß nur dahin lauten, die Getauften zur Beobachtung der Gebote des neuen Bundes anzuhalten (19, 17; Joh. 14, 15. 21; 15, 10. 1 Tim. 6, 14)[1]. Dieſe Auffaſſung entſpricht

[1] Hil.: ordo praecipuus: iussit apostolis, ut primum universas docerent gentes,

durchaus der Bedeutung, welche in unserem Evangelium überall der Erfüllung der göttlichen Gebote beigelegt wird, den Anweisungen der Bergpredigt und des Jüngerunterrichts. Mit καὶ ἰδού κτλ. erinnert Jesus die Jünger an den Beistand, mit dem er ihnen stets zur Seite stehen wird, so daß sie vor der Schwierigkeit ihrer Aufgabe nicht zurückschrecken dürfen. Eine leibliche Gegenwart konnte Jesus nicht meinen und die Jünger in diesem Augenblicke nicht vermuthen, weil ihnen Jesus dieselbe seit der Auferstehung entzogen hatte und eben im Begriffe stand, von ihnen zu scheiden. Indem aber Jesus seine Gegenwart bis zur Vollendung der Zeit verspricht, dehnt er sie weit über das Lebensende der Angeredeten hinaus aus und versprach den Beistand in gleicher Weise ihren Nachfolgern (Chrysost., August., Theophyl., Euthym.; Hieron.: et illos ostendit semper esse victuros et se numquam a credentibus recessurum).

Matthäus erwähnt die Himmelfahrt nicht, weil sie für seinen Zweck nicht nöthig war. Er hat die Messianität Jesu und die durch das Verhalten der Juden nothwendige Uebertragung des Evangeliums zu den Heiden einerseits und die Stiftung der neuen Synagoge, zu deren Leitung die Apostel auserwählt, unterrichtet und beauftragt worden sind, andererseits gegen jeden Einwand sichergestellt und schließt mit der feierlichen Einführung der Apostel in ihr Amt. Ueber das weitere Schicksal des Herrn brauchen seine Leser keine Aufklärung, wie er eine solche überhaupt nirgends in erster Linie bezweckt. Nicht weil er sich vorgenommen hatte, nur das zu beschreiben, was von dem Herrn vor der Himmelfahrt geschehen war (Jansen), sondern weil er die Berechtigung der neuen von den Juden angefeindeten Gemeinde und Kirche nachweisen will, „apte ibi finem fecit narrandi, ubi apostolis praedicandi omnibus post Christum iniunctum est officium, et promissio facta perpetuae praesentiae Christi“ (Jansen). Deßhalb kann aus unserem Evangelium weder geschlossen werden, daß die Einkleidung der Himmelfahrt in einen sichtbaren Hergang erst der späteren Ueberlieferung angehöre (Meyer), noch, daß sie kein Gegenstand der Geschichte Christi im Sinne der evangelischen Darstellung (Steinmeyer S. 226) oder der palästinensischen Katechese bildete (Schegg), sondern nur der Schluß ist berechtigt, daß Matthäus, wie er von der Auferstehung nur die der Anlage seines Evangeliums entsprechenden Momente ausgewählt hat, so auch die Himmelfahrt überging, weil sie außerhalb seines Zweckes lag und für seine Leser nicht erst zu beweisen war.

---

deinde fidei tingerent sacramento, et post fidem ac baptismum, quae essent observanda praeciperent. Ebenso Hier. Euth.: οὐκ ἀρκεῖ γὰρ τὸ βάπτισμα καὶ τὰ δόγματα πρὸς σωτηρίαν, εἰ μὴ καὶ πολιτεία προσείη.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 2 Z. 3 v. o. vor Treumann ſtatt Komma ſetze Kolon.

S. 45 Z. 13 v. u. lies inauguriren ſt. auguriren.

S. 56 Z. 15 v. u. lies 1740 ſt. 1790.

S. 60. Der Tetrateuchus des Janſenius iſt mir nachträglich noch zugekommen, ſo daß er im erſten Theil bei der Correctur, in den folgenden Theilen im Manuſcript berückſichtigt werden konnte. Er iſt entweder durch Janſ. j. oder durch ſeine Stelle hinter Maldonat kenntlich gemacht. Ich habe die editio nova accuratior, Lugduni 1703, benützt. Der Titel läßt keinen Zweifel darüber, daß der Verf. der bekannte episcopus Iprensis iſt. Er citirt auch den Commentar ſeines Onkels öfter und ſchließt ſich häufig der Erklärung des hl. Auguſtinus an. Der Herausgeber ſagt von der Schrift: Aliorum commentarii mole fortassis ampliores, sed fallor, si doctrina et verae pietatis fructu; quem illi cum cortice suo, multisque ad ornatum magis quam ad gustum foliis totamque arborem praebent, noster purum nucleum, sine putaminum supervacuis. Inspice, ipse etiam mecum dices, et astrictam brevitatem tam opulentam (et quod rarissimum) luculentam admiraberis. R. Simon hat ihn nicht übergangen, wie im Text irrthümlicher Weiſe geſagt iſt, ſondern beſpricht ihn S 664 f. ziemlich ungünſtig.

S. 95 Gegen die Ableitung des μάγος vom Indogermaniſchen ſpricht ſich auch Scholz (Götzendienſt S. 85) aus. Die Bezeichnung mahâ, groß, paſſe auf Prieſter und Wahrſager nicht. Das Wort ſei aus der älteſten Sprache Babyloniens, aus dem Akkadiſchen, zu deuten und laute urſprünglich emga, d. i. erhaben, oder nach Schrader: tiefandächtig, tiefgelehrt. In einer Inſchrift finde ſich der Titel Rubu-emga, d. i. Hauptmagier, der genau dem רַב סָג Jer. 39, 13 entſpreche.

S. 98. Kepler glaubte, daß im J. 747 (a. 39 Juliano) mit der Conjunction des Saturn, Jupiter und Mars ein neuer Stern aus einer ätheriſchen Maſſe (aliqua pinguedo s. arida materia) der Milchſtraße in ähnlicher Weiſe entſtanden ſei, wie Thiere und Pflanzen durch die generatio aequivoca. Durch dieſe göttliche Veranſtaltung ſeien die Magier aufmerkſam geworden und zwei Jahre ſpäter nach Jeruſalem gekommen (749; a. 41 Juliano. De stella nova c. 26. Fr. II p. 709). Dagegen ſcheint er ſich an einem andern Ort (De anno nat. Christi. Fr. IV p. 346) wegen des bimatus puerorum auf die Seite der Väter zu ſtellen, welche nicht nur annehmen, daß bei der Ankunft der Magier ſchon ein biennium fere lapsum fuisse a primo exortu stellae, ſondern auch die Geburt des Kindes zeitlich mit der Erſcheinung des Sternes zuſammenfallen laſſen. Doch unterſcheidet er wieder beide und nimmt a. 40 Julian. für die nativitas Christi an. Im „Bericht vom Geburtsjahr Chriſti“ (Fr. IV p. 257) ſagt er, daß Jeſus zu Ende des 40. oder Eingang des 41. Jahres geboren worden ſei.

S. 147. Ueber die Lage von Kapharnaum = Tell Hum und den 'Ain et-Tâbigha, an deſſen Mündung in den See der κοράκινος gefunden wird, vgl. Furrer, Zeitſchr. des Deutſchen Pal.-Ver. Bd. II. 1879 S. 63 ff.

S. 263. Furrer l. c. S. 72 erklärt gleichfalls die Ruinen von Kersa, am Südufer der Mündung des Wādi Semāch, gegenüber von Tarichäa = Magdala (S. 57), für das Gerasa oder Gergesa der Bibel. Wenn Matthäus Jesus vom westlichen Ufer nach der Landschaft der Gadarener kommen lasse, Marcus und Lucas aber die Landschaft als die der Gerasener bezeichnen, so sei daraus zu schließen, daß Gergesa oder Gerasa einen Theil der Gabaritis bildete, die auch Hippene einschloß. Epiphan. h. 66, 33 sagt: τῶν γὰρ τριῶν κλήρων ὁ τόπος ἀνὰ μέσον ἦν.

S. 313 Anm. 2. Auch Furrer l. c. S. 67 ff. spricht sich dafür aus, daß es nur ein Bethsaida am See Genezareth, nämlich Bethsaida Julias gab. Das Evangelium Joh. 12, 21: Βηθσαιδὰ τῆς Γαλιλαίας rede vom Standpunkt seiner Abfassung aus, nicht von dem der Zeit Jesu. Quandt mache es wahrscheinlich, daß dieser Ort sammt der Gamalitis im J. 84 n. Chr. definitiv zu Galiläa geschlagen worden sei. Wie Schaff, findet auch er in der Ruinenstätte von Keraze, $2^1/_2$ engl. Meilen nordwestlich von Tell Hum, Chorazin wieder. Vgl. Hieron. Onom. s. v.

S. 409 Anm. 1. Augustinus sagt de fide et op. c. 19 n. 35: Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit, et aliam duxerit, non videtur aequandus eis qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt: et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur.

Theologiſche Bibliothek.

Verzeichniß der bis jetzt erſchienenen Lehrbücher. gr. 8°.

(Die römiſchen Ziffern hinter den Titeln bezeichnen die Abtheilungen, welche die reſp. Werke in der „Theologiſchen Bibliothek“ bilden.)

Erſte Serie.

Scheeben, Dr. M. J., **Handbuch der katholiſchen Dogmatik.** I. III. IV. XIV.

I. Band in drei Abtheilungen. (VII u. 915 S.)
Erſte Abtheilung. *M.* 3.60.
Zweite „ *M.* 3.60.
Dritte „ *M.* 3.60.

II. Band. Erſte Abtheilung. (VIII u. 514 S.) *M.* 6.60.

Die Fortſetzung befindet ſich unter der Preſſe.

Vering, Dr. Fr. H., **Lehrbuch des katholiſchen und proteſtantiſchen Kirchenrechts mit beſonderer Rückſicht auf das Vaticaniſche Concil, ſowie auf Deutſchland, Oeſterreich und die Schweiz.** Drei Abtheilungen. II. V. XI. (XX u. 815 S.) *M.* 12.

Erſte Abtheilung. *M.* 3.60.
Zweite „ *M.* 4.80.
Dritte „ *M.* 3.60.

Pruner, Dr. J. E., **Lehrbuch der katholiſchen Moraltheologie.** Zwei Abtheilungen. VI. XII. (XXIV u. 820 S.) *M.* 12.

Erſte Abtheilung. *M.* 4.80.
Zweite „ *M.* 7.20.

Alzog, Dr. J., **Handbuch der Patrologie oder der älteren chriſtlichen Literärgeſchichte.** VII. Dritte, neu bearbeitete und vermehrte Auflage. (XVI u. 572 S.) *M.* 8.40.

Hergenröther, Dr. J., **Handbuch der allgemeinen Kirchengeſchichte.** Zwei Bände. VIII. X. XIII. XV. *M.* 25.

I. Band. Zweite Auflage. (VIII u. 1008 S.) *M.* 12.

II. Band in zwei Abtheilungen. (IV u. 1112 S.)
Erſte Abtheilung. *M.* 6.
Zweite „ *M.* 7.

In nächſter Zeit wird als **Supplement** ein Quellen- und Literatur-Nachweis in beſonderem (III.) Band erſcheinen.

Kaulen, Dr. Fr., **Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Teſtaments.** Erſte Hälfte. IX. (VIII u. 152 S.) *M.* 2.

Die zweite Hälfte iſt unter der Preſſe.

Hettinger, F., **Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** Zwei Theile. XVI. XVII. (XXIV u. 919 S.) *M.* 12.

Erſter Theil: Der Beweis der chriſtlichen Religion. *M.* 6.
Zweiter Theil: Der Beweis der katholiſchen Religion. *M.* 6.

Die ferneren Abtheilungen werden enthalten:

Encyclopädie.
Biblische Archäologie von Dr. P. Schegg.
Dogmengeschichte.
Handbuch der Liturgik oder **Theorie des katholischen Cultus** von Dr. V. Thalhofer.
Pastoral, Katechetik, Homiletik von Dr. J. Renninger.
Pädagogik.
Theologische Literaturgeschichte.

Die gute Aufnahme, welche das Unternehmen der Theologischen Bibliothek sowohl bei den Lesern als bei den Verfassern gefunden, ermuthigte die Verlagshandlung, das ursprüngliche Programm in einer zweiten Serie zu erweitern und in den Kreis dieser Sammlung solche Handbücher aufzunehmen, welche Theile der einzelnen Disciplinen, oder in der ersten Serie nicht vertretene Disciplinen enthalten.

Von dieser **zweiten Serie** sind bis jetzt erschienen:

Jungmann, J., S. J., **Theorie der geistlichen Beredtsamkeit.** Zwei Bände. I. II. IV. VI. (XII u. 1166 S.) *M.* 13.50.

I. Band in zwei Abtheilungen.
Erste Abtheilung. *M.* 2.40.
Zweite „ *M.* 3.

II. Band in zwei Abtheilungen.
Erste Abtheilung. *M.* 3.30.
Zweite „ *M.* 4.80.

Gihr, Dr. **N.**, **Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt.** III. (XII u. 705 S.) *M.* 8.40.

Stöhr, Dr. **August, Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine.** V. 1.
Erste Abtheilung. (VIII u. 256 S.) *M.* 3.60.
Der Schluß befindet sich unter der Presse.

Die Verlagshandlung hat einen sehr hübschen Original-Einband in Halbfranz herstellen lassen, welcher auf dem Rücken oben den Sammeltitel, unten den Specialtitel des Bandes in Golddruck angibt und verhältnißmäßig billig ist. Es empfiehlt sich daher, das Werk gebunden zu beziehen oder Einband-Decken nachzubestellen.

Jeder Theil der „Theologischen Bibliothek" wird einzeln abgegeben.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Unterzeichneten erscheint in **zweiter**, vom Verfasser selbst durchgesehener Auflage die

Conciliengeschichte.

Nach den Quellen bearbeitet

von

Carl Joseph von Hefele,

der Philosophie und Theologie Doctor, Bischof von Rottenburg.

Erster Band. gr. 8°. (X u. 844 S.) *M.* 9.60.
Zweiter Band. gr. 8°. (XI u. 963 S.) *M.* 10.40.
Dritter Band. gr. 8°. (XII u. 799 S.) *M.* 8.60.
Vierter Band. gr. 8°. (XII u. 942 S.) *M.* 10.20.

Der fünfte bis siebente Band erscheinen nacheinander ebenfalls in zweiter Auflage.

Der Herr Verfasser sagt im Vorwort zum ersten Band:

„Es sind jetzt gerade achtzehn Jahre verflossen, seit der erste Band „dieser Conciliengeschichte in erster Auflage an's Licht trat. Was früher „an neuer einschlägiger Literatur erschienen ist, habe ich, soweit es mir „zur Kenntniß gekommen, zu benutzen nicht versäumt, aber auch in jenen „Partieen des Buchs, wo mir solche Hülfe nicht zu Gebote stand, manch„fache Verbesserungen oder Berichtigungen, theilweise auch Erweiterungen „oder Abkürzungen eintreten lassen. Plan, Anlage und Charakter des „Ganzen sind übrigens die gleichen geblieben, und ich war im Unter„schied von der frühern so zu sagen atomistischen Manier in Behandlung „der Conciliengeschichte bemüht, jede bedeutendere Synode als Glied der „ganzen kirchenhistorischen Entwicklung darzustellen und damit ihr wahres „Verständniß zu vermitteln. So ist diese Conciliengeschichte vielfach nahezu „eine Kirchen- und Dogmengeschichte geworden, was ihr wohl nicht zum „Nachtheil gereichen wird. Wie bei der ersten Auflage, so habe ich auch „jetzt vor Allem darnach getrachtet, ohne vorgefaßte Meinung überall „ruhig die Quellen zu befragen und das darzulegen, was eine gewissen„hafte Forschung in denselben an Resultaten ergeben hat."

Freiburg in Baden.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Unterzeichneten sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Einleitung
in das
Neue Testament
von
Dr. **M. v. Aberle**,
ord. Professor der katholischen Theologie.

Herausgegeben von
Dr. Paul Schanz,
ord. Professor der kath. Theologie an der Universität Tübingen.

gr. 8°. (XII u. 311 S.) *M.* 4.

Das
heilige Evangelium
unseres Herrn Jesu Christi
nach
Matthäus, Markus, Lukas und Johannes,
übersetzt und erklärt von
Dr. **Johannes Theodor Laurent**,
Bischof von Chersones i. p. i.,
Hausprälaten und Thronassistenten Sr. Päpstlichen Heiligkeit, ehemaligem Apostolischen Vikar zu Luxemburg.

Ein Handbuch für katholische Laien.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

gr. 8°. (XXX u. 716 S.) *M.* 8.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.